

## **Escribir desde los márgenes: la escritura como milagro en las *Vidas de monjas***

Mercedes Alcalá-Galán  
(University of Wisconsin-Madison)

Durante una expedición en la isla de Cuba en la que participó Bartolomé de las Casas, los conquistadores españoles tienen noticia de la existencia de tres soldados prisioneros y envían a un mensajero indio que sabía leer con una carta para que se la leyera a sus captores. Ante este primer encuentro con la escritura y lectura los indios, asombrados, consideran como un acto mágico la lectura porque no conciben que un papel pueda contar cosas y algunos incluso acercan las orejas al papel para oír cómo habla. (Anabitarte 56).

Comienzo este estudio con esta anécdota que narra las reacciones de un grupo de personas ante su primer contacto con la tecnología de la escritura y la lectura para intentar explorar algunas de las actitudes que un buen número de religiosas de los siglos XVI y XVII van a exhibir ante el acto de escribir. Leyendo autobiografías de monjas siempre me sorprendió la relación enajenadora que muchas de estas mujeres tenían frente a su propia escritura. Este breve relato sobre la extrañeza de un grupo de amerindios ante la lectura de una hoja de papel escrita pienso que nos da una imagen genuina de lo que la lectura y escritura suponen como un proceso esencialmente prodigioso si no se ha interiorizado como una tecnología capaz de trasladar lo que se piensa a un objeto, el papel, que habla por uno mismo. Aunque estas monjas habitan en una sociedad acostumbrada a las letras, los documentos, los libros, las cartas y, en suma, a la palabra escrita, el acceso a estas competencias de leer y escribir no es en absoluto algo que se haya interiorizado para un amplio segmento de la población nutrido por un porcentaje muy alto de mujeres de todas las clases sociales que, aun en el caso de haber sido instruidas en la lectura, y más raramente en la escritura, no dejarán de percibir el ejercicio de las letras como algo esencialmente maravilloso. Como veremos, para muchas de estas mujeres que escribirán desde el convento el acto de escribir supondrá una actividad que suscitará enormes sensaciones de poder, terror, asombro y vulnerabilidad pero que pocas veces supondrá una actividad ejercida desde la normalidad.

Al analizar multitud de autobiografías de monjas se puede decir que en muchos casos la escritura no es vista simplemente como una forma de registrar una información sino que es tratada como prodigio, como milagro en sí mismo, como una manifestación poderosa de las fuerzas sobrenaturales que pueblan la cotidianeidad de los conventos. Esta extrañeza ante el prodigio que supone escribir y trasladar al papel los movimientos más íntimos de la vida espiritual hace que muchos de los textos de monjas sean metatextuales, que indaguen de forma única lo que supone la escritura, lo que constituye el verdadero poder de la palabra, que exploren instintivamente el cambio sustancial que se produce al convertir en escritura, algo permanente y público, los movimientos más secretos y sutiles del espíritu. En efecto, se darán reacciones de asombro, miedo, placer, empoderamiento, gusto o disgusto ante el mero hecho de escribir. La escritura no se normaliza con su cotidianeidad sino que en sí misma se convierte en objeto, en milagro, en núcleo de la oración o de la vida religiosa. La escritura no se concibe como un canal de comunicación sino como la prueba del poder de Dios. Escribir será también un acto de dominio del propio pensamiento al convertir esa materia informe de dudas, intuiciones,

temores, recuerdos y certezas en palabra. Además la escritura supone una vulnerabilidad extrema al explorar y exponer las zonas más íntimas de la conciencia aunque, a su vez, será un camino hacia el autoconocimiento.

En este ensayo me propongo explorar esa vivencia de la escritura como milagro y como una experiencia saturada de sobrenaturalidad para algunas religiosas de los siglos XVI y XVII. Estas mujeres van a embarcarse en la aventura de escribir sus autobiografías forzadas por el voto de obediencia y lo van a hacer desde un extrañamiento cultural tan enajenador que el acto de escribir se convertirá en algo inasumible desde la normalidad. Para muchas, el mismo acto de escribir será experimentado como un evento milagroso más que como una actividad cotidiana.

El género de las *Vidas* de monjas es un género amplio en el que se dan varias modalidades biográficas de distinta naturaleza e intención. Alison Weber, al referirse al numeroso corpus de vidas de monjas, se dirigirá específicamente a la modalidad dominante de *autobiografías por mandato* mucho más numerosas que las *autobiografías espirituales*, diferenciándose de éstas en que son en realidad una consecuencia del voto de obediencia al confesor y que suponen la base desde la que se juzga la ortodoxia de la experiencia religiosa de estas mujeres.<sup>1</sup> Las autobiografías por mandato sirven, con frecuencia, para examinar la autenticidad y santidad de las vivencias religiosas de la monja que deben registrar mediante la escritura todos los aspectos y progresiones de su vida espiritual. Además, el hecho de escribir implica la obligación de tener especial cuidado en no caer en el pecado de la vanidad, considerado un peligro cierto, por el mero hecho de que el acto de escribir la propia vida niega *per se* la modestia y humildad coherentes con la vida religiosa femenina. Un rasgo común a muchas de estas *Vidas* es que son textos que recogen el conflicto entre lo indecible y lo escrito, lo secreto y lo público, y lo santo y lo diabólico. También habrá un corpus de *Vidas* escritas por confesores o miembros masculinos de la orden que pueden ser reescrituras de las *Vidas* escritas por las monjas o, incluso, biografías que no partan de un material autobiográfico, pero siempre seguirán un modelo hagiográfico, tras la muerte de una monja célebre en vida por su santa y milagrosa existencia.

### Las trampas de la confesión

Esta idea de legitimar la escritura a través de la mediación de una autoridad masculina a la que se obedece es abundantísima en la escritura de mujeres. Al intentar establecer un marco teórico de las autobiografías de monjas en la Edad de Oro debemos

---

<sup>1</sup> Alison Weber distingue claramente la autobiografía escrita como obligación ineludible gracias al voto de obediencia de otras formas de escritura espiritual que no surgen de la coerción y de la idea de juzgar la adecuación de las prácticas espirituales de la monja: "Written at the behest of a confessor or spiritual adviser as part of the process by which the confessor judged the orthodoxy of the nun's spiritual experiences, these *vidas* were seldom produced as exercises in creative self-expression. In fact, the critical term *autobiografía por mandato* (autobiography by mandate) has to a large extent replaced *autobiografía espiritual* (spiritual autobiography), a choice that foregrounds the notion of convent lifewriting as a coercive discourse. It is evident that for some women, the mandate to write was distressing. Writing nuns had ample reason to experience an *anxiety of authorship*; they had to convince themselves that by writing they were not succumbing to the temptations of vainglory. They also had to face explicit prohibitions against women's participation in theological discourse, treading a thin line between recording their experiences and explicating them. Although a confessor's mandate to write could also function as a literary license, the *vida por mandato* nonetheless constitutes a genre in which the addressee exerts an unusual degree of influence over the discourse" (70-71).

contextualizar la producción de estos textos en relación con la confesión. En su *Historia de la sexualidad* Michel Foucault explica las implicaciones que la confesión tiene en la cultura occidental más allá del ámbito sacramental y de las prácticas religiosas: “Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad” (73). Y continúa afirmando que dentro de los poderes civiles y religiosos la confesión tendrá un papel central y decisivo. Así pues, según Foucault, en Occidente la confesión, en sus mil manifestaciones, se convirtió en la técnica más valorada de producción de lo verdadero (74). Las *Vidas* de monjas como modalidad de la autobiografía entran plenamente en esta categoría de la confesión que se nos describe como

un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones extrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación. (78)

Las monjas que se ven obligadas a escribir sus *Vidas* lo hacen en un ambiente cada vez más enrarecido de control de su vida espiritual. No se trata ya casi nunca de publicar vidas ejemplares que difundan modelos de devoción imitables, sino que, en ocasiones, estos textos son silenciados, destruidos o archivados sin que se difundan sus contenidos.<sup>2</sup> Las monjas debían enfrentarse a varios problemas formidables: para empezar, tenían que entrar en el mundo de la escritura casi de puntillas, demostrando despego ante esa actividad impropia de mujeres, pero sobre todo, sabían que tenían que registrar los más mínimos detalles de su vida interior a sabiendas de que el resultado podía ser el castigo o la negación de la experiencia propia como legítima. Escribir sus *Vidas* suponía el encargo no ya de hacer un recuento de las vivencias más destacadas sino

---

<sup>2</sup> En este sentido, Electa Arenal y Stacy Schlau, en *Untold Sisters*, al referirse al caso de Marcela de San Félix que quemó gran parte de su obra por mandato de su confesor, sostienen que “at the behest of a confessor, according to the convent chronicle, Madre Marcela saved one of her four or five collections of poems and plays. As a curious but not uncommon act of obedience, she also seems to have written and then destroyed pages about her own life. [...]. Marcela de San Félix and all other members of religious communities obeyed the orders of confessors and other ecclesiastics in decisions to write or desist from writing, to burn or refrain from burning what was written” (237). Hay muchos ejemplos de esto como el de María de San José explicado por Kathleen Myers y Amanda Powell en *A Wild Country out in the Garden*: “Madre Maria, of course, had to deal with the fact that each confessor in turn determined what, when, and how she confessed and wrote, because she was always under obedience to him. That she often had little control over her writing was intended to form part of her larger effort to renounce attachment to and ownership of all worldly things, even her own journals. Her resolve was tested cruelly at times: for example, the first version of Maria de San Jose’s account of her life at home was withheld from her and she was told it had been burnt. Later she was commanded to rewrite it” (I, 324). Sin embargo, no debemos dejar de tener en cuenta que por lógica conocemos los casos que no fueron destruidos y que se conservaron o incluso publicaron. Por definición, los manuscritos quemados o destruidos no han llegado a nuestra noticia, a no ser que se haga referencia a ellos en una reescritura posterior.

el enfrentarse, tal y como ha señalado Foucault, a un ritual discursivo dirigido a la producción de la verdad. Y me pregunto ¿cómo puede conceptualizarse lo verdadero si en estos textos la escritura se sumerge en las profundidades más inaccesibles de la experiencia subjetiva? Según Electa Arenal la línea entre lo santo y ejemplar y lo pecaminoso y reprobable fue marcadamente inestable, y no seguía criterios previsibles, lo que creó un tipo de discurso autobiográfico definido por la ansiedad y por el intento de legitimar la propia experiencia individual como verdadera. Una de las auténticas paranoias de la época consistirá en averiguar si las experiencias místicas y visiones son tentaciones y engaños diabólicos o por el contrario dones divinos. Por supuesto esta facultad de autentificar la experiencia religiosa como válida se reservará tan solo a los confesores o a las autoridades eclesiásticas masculinas. El problema de escribir la “verdad” es insoluble, no se trata de no mentir sobre la experiencia sino de que el diablo no haya engañado a la monja y que su experiencia religiosa, aunque corresponda a una vivencia real en su totalidad, sea una mentira, una ilusión, una fantasía diabólica inocentemente vivida como verdadera por una mujer a la que hay que proteger de su susceptibilidad a las trampas del demonio o por el contrario animarla a seguir por esa senda. Lo subjetivo se iguala a lo objetivo, es decir, en estos textos escribir la verdad no cuenta tanto como que esa verdad que se escribe coincida con lo que se estima que debe ser la experiencia íntima.

En este ambiente de desconcierto, de amenaza y también de enajenación ante la palabra escrita, por la falta de formación intelectual de muchas de estas religiosas, veo varias estrategias repetidas en muchos textos. Primeramente, sus *Vidas* son vidas de mujeres que, si se me permite el anglicismo, no tienen vida. Los eventos son tan escasos a veces como infinitas las dificultades de escribir lo que casi no se puede pensar. La forma de expresar lo inexpresable, los matices más sutiles de la vida espiritual, se hacen a través del recuento obsesivo de todo tipo de síntomas físicos: mareos, náuseas, dolores, desvanecimientos, olores prodigiosos que salen del cuerpo, llagas, momentos de energía casi sobrehumana, insomnio, anorexia, etc. La tradicional dicotomía entre cuerpo y espíritu se anula indefectiblemente en la mayoría de estos testimonios ya que ambos configuran el espacio único en el que habita la experiencia religiosa. Sólo decir al respecto que el registro de una enorme variedad de síntomas físicos sustituye en estos textos con eficacia la sucesión de eventos propia del género autobiográfico. Por ejemplo, tenemos el testimonio nada extraordinario, por ajustarse a la norma, de la madre Sor Francisca Josefa del Castillo que intercala las gracias otorgadas por Dios y los goces de su vida espiritual con enfermedades y dolores continuos que parecen cambiar de naturaleza aunque no se aminoran jamás la severidad de sus síntomas:

[...] a mí me dio una enfermedad de dolores de estómago, mayores que los había tenido nunca, tan agudos y tan continuos que en cinco meses fueron pocas las horas que tuve de descanso. El cuerpo se ponía muy hinchado, y unas veces me ardía y otras me helaba como para expirar. El dolor empezaba en el estómago y atravesaba las entrañas y corazón. (208)

Poco después arroja una abundante cantidad de sangre por la boca y luego padece la peste, lo cual es sólo principio de un rosario de enfermedades y padecimientos a cual más grave y alarmante: “Pues, pasando con el rigor de esta mi enfermedad, [...] dispuso Nuestro Señor que reventara por la boca una máquina de sangre o postema, que decían no

sabían en qué cuerpo pudo haber tanto” (209). Páginas más adelante comienza a sudar sangre de forma habitual ante la vista de todos: “Fue tal mi tribulación y tormento que desde entonces empecé a sudar sangre fina, y que todos la veían” (288).

En este periodo estaba establecido que la santidad femenina debía de ser de orden pasivo, la monja debía castigar su cuerpo y buscar a Dios mediante el ascetismo más extremo, siempre con la guía de su confesor. Este control creciente de los caminos posibles de perfección espiritual femenina que siempre pasaban por el control del cuerpo mediante la penitencia se acentúa, paradójicamente, tras la enorme influencia de Teresa de Ávila, canonizada en un tiempo record e inspiración poderosa para muchas monjas. La idea es que la ignorancia teológica, el candor femenino y la entrega absoluta a prácticas ascéticas que buscaban castigar el cuerpo, eran premiados por Dios con el regalo de las visiones. Pero la autoridad masculina necesitaba controlar el proceso porque las visiones podían ser el engaño diabólico que tenían su fácil presa en la natural falta de competencia religiosa de las mujeres. Así, como señala Mindy Nancarrow, “the vision that proved her divine election also made her suspect of fraud, deceit, and consorting with the devil” (35). Sin embargo, la visión mística era el signo definitivo del triunfo espiritual máximo reservado a las mujeres. Curiosamente, las visiones no podían ser ni corporales ni intelectuales sino imaginativas. De esta manera, según la ciencia y la teología del momento, el cuerpo de las mujeres era altamente susceptible a los poderes diabólicos y su intelecto era esencialmente imperfecto, así que la única vía legítima que quedaba era la imaginación (Nancarrow 35). Los extremos a los que podían llegar la penitencia y las prácticas ascéticas son difíciles de comprender. Por ejemplo, la primera santa de las Américas, Santa Rosa de Lima, vivió catorce años en una gruta donde, según *The Catholic Encyclopedia*, se sometió a las penitencias más extremas tales como la ingesta de bilis, el llevar una corona de espinas y un cinturón de hierro y dormir en un lecho de cristales rotos y trozos de vasijas.<sup>3</sup>

Aunque esta tradición ascética tiene sus raíces en la espiritualidad medieval de hombres y mujeres, es muy interesante cómo se convierte en la única vía para la mística femenina en los Siglos de Oro. Por ejemplo, la madre Sor Francisca Josefa del Castillo, antes citada, va a sentirse reconfortada al tener una visión en la que semidesnuda y encadenada de manos y pies es azotada por orden directa de Cristo. Esta visión tan perturbadora para sensibilidades contemporáneas nos da una idea clara del grado extremo al que se lleva la noción de penitencia y de cómo el cuerpo y su dolor se convierten en vehículos de un goce espiritual difícil de concebir. Así pues, esta visión tan paradigmática se inscribe en una lógica de castigo, culpa, dolor, redención, recompensa y placer que corresponde a un lenguaje de espiritualidad cuyos códigos se registran en el cuerpo femenino:

---

<sup>3</sup> “In her twentieth year she received the habit of St. Dominic. Thereafter she redoubled the severity and variety of her penances to a heroic degree, wearing constantly a metal spiked crown, concealed by roses, and an iron chain about her waist. Days passed without food, save a draught of gall mixed with bitter herbs. When she could no longer stand, she sought repose on a bed constructed by herself, of broken glass, stone, postherds, and thorns. She admitted that the thought of lying down on it made her tremble with dread. Fourteen years this martyrdom of her body continued without relaxation, but not without consolation. Our Lord revealed Himself to her frequently, flooding her soul with such inexpressible peace and joy as to leave her in ecstasy for hours.”

Por este tiempo, dándome Nuestro Señor unos intensísimos deseos de padecer mucho y de traer en todo un continuo ejercicio de humillación y conocimiento propio, estando un día en la oración de comunidad, me parece veía a mí misma, despojadas las espaldas, atadas las manos con cadenas de hierro y los pies, y los ojos vendados; y que Nuestro Señor mandaba azotarme, y así se hacía. Yo recibí tan gran consolación con esto, que ninguna otra cosa me la había dado tan grande. (198)

Como afirma Beatriz Ferrús Antón, en este periodo la espiritualidad de la mujer va a ser fundamentalmente somática. “La aparición de estigmas, la lactancia milagrosa, la exudación de aceite dulce o el *embarazo místico* serán manifestaciones de una espiritualidad y una corporalidad totalmente femeninas. También serán las mujeres quienes convierten el dolor y la enfermedad constantes en ofrendas a Dios, mientras que las reliquias de santas van a proveer de un mayor número de curaciones que las de los varones” (*Heredar la palabra*, 231). De esta manera, las *Vidas* de monjas son vidas sin eventos, vidas circunscritas al propio cuerpo en el que se cifran los síntomas de la verdad espiritual. El evento, la acción, el hacer dejan de ser lo esencial y de pronto la escritura se entrega a la minuciosa y repetitiva tarea de registrar el discurrir de pensamientos, sensaciones, creencias, dudas, miedos, gozos, pesares... todo ello estrechamente relacionado con una serie de señales o signos marcados por el cuerpo, por lo físico. En las *Vidas* de monjas se escribe del cuerpo desde el cuerpo y los movimientos más sublimes del alma vienen siempre a través de un lenguaje de lo físico que hay que traducir en su sentido espiritual. Páginas de nauseas, insomnios, dolores, desmayos, fiebres, temblores, llagas, heridas, hambre, hedor, extenuación extrema son el vehículo de visiones, éxtasis, tentaciones, milagros, pecados, etc. Y sobre todo esto, la duda, inculcada a las monjas de que este mundo íntimo de terrores y gozos sea una ilusión diabólica indetectable por la propia interesada. En estos testimonios el cuerpo, mediante sus síntomas, narra los avatares del alma.

Por añadidura, estas mujeres son obligadas a escribir o a dictar a sabiendas de que su verdad va a ser ineludiblemente devaluada por la falta de competencia cultural. Se las obliga a expresarse en un medio no sólo vedado a la mayoría de las mujeres sino completamente ajeno a sus saberes. Para evitar la desautorización de sus escritos buscan la forma de establecer a su favor el concepto de la *santa ignorancia*. Además, la virtud de ignorar vendrá establecida por el mismo Cristo o la Virgen con quienes muchas de estas mujeres dicen comunicarse de forma directa y habitual. De esta manera, se intenta relativizar desde el propio texto la importancia del confesor que queda muy disminuido ante las opiniones siempre favorables del orden divino. Estas mujeres con mucha frecuencia van a subvertir el *handicap* que supone no saber casi escribir, convirtiendo la propia escritura en milagro. Por consiguiente escribir será un hecho puramente sobrenatural en el que la monja se ve asistida por Cristo para poder cumplir con las exigencias del confesor. Lo paradójico de estas autobiografías de monjas es que son textos confesionales que parten de una coerción y que al final se convierten en textos que resisten admirablemente desde la misma escritura la jerarquía entre confesor y monja. La obediencia y la sumisión inician un viaje sin vuelta posible hacia la autonomía pues en el mismo acto de confesar se establece un espacio propio, el de la escritura autobiográfica, que supone una parcela de libertad y conciencia del propio valor. El que estas mujeres pudieran encontrar ese autoconocimiento y sentido de dignidad a través de la escritura

debió de ser algo tan excepcionalmente raro en los Siglos de Oro que hoy es muy difícil de imaginar para nosotros el verdadero alcance de esta revolución íntima. Sidonie Smith y Julia Watson afirman la eficacia de las prácticas autobiográficas como vehículos mediante los cuales el sujeto articula problemas de identidad e identificación que luchan directamente contra las etiquetas generalizadoras. A través de las prácticas autobiográficas *ella* puede convertirse en *yo*, y este *yo* se convierte en un ámbito de intervención creativa y también política por implicación. Al entrar en el lenguaje, se ejerce una resistencia contra la total asimilación en estructuras generales. Añaden además que el sujeto autobiográfico puede ofrecer una “epistemología del punto de vista”, una mirada independiente desde los márgenes que supone una contravaloración del mundo legitimada mediante la escritura.<sup>4</sup>

### **Vidas de monjas: la escritura como prodigio. Escritura milagrosa.**

Como señala Beatriz Ferrús Antón, a las mujeres de esta época les estaba vedado el estudio teológico dándose una implícita división de roles entre la espiritualidad femenina y la masculina: a los hombres les corresponde estudiar, razonar, comprender, interpretar los arcanos de la fe mientras que a las mujeres “Dios las compensa dotándolas de actitudes ‘extrañas’: la posibilidad de oír voces, tener visiones, predecir el futuro”. Así hombres y mujeres se vincularán con la trascendencia de forma esencialmente distinta. En este sentido un caso único será el de San Juan de la Cruz que comparte con muchas mujeres místicas el mismo tipo de experiencias y es capaz de crear a partir de su experiencia un sistema teológico (*Heredar la palabra*, 79). De esta manera, a las mujeres se les vedaba el análisis y el conocimiento formal de la religión. Aunque es cierto que hay mujeres religiosas que tuvieron un acceso privilegiado al saber mediante un entorno familiar intelectualmente favorable, la instrucción recibida y el disponer de libros, no es lo habitual si tenemos en cuenta el enorme número de monjas pertenecientes a todos los estratos de la sociedad, los altos índices de analfabetismo y los prejuicios de la época contra la instrucción femenina que también afectaban a un porcentaje de mujeres de alta cuna.

Al referirnos a estas autobiografías de religiosas no debemos pasar por alto que el acto mismo de escribir no era en modo alguno algo dentro de la norma prescrita en la educación de mujeres. En los Siglos de Oro la escritura se percibía como un saber esencialmente peligroso para la moral femenina, especialmente para las seglares. Por ejemplo, y sin abundar en los muchos testimonios de moralistas de la época áurea, el

---

<sup>4</sup> Smith y Watson, 1992: xix-xx: “Yet autobiographical practices can be productive in that process as the subject, articulating problems of identity and identification, struggles against coercive calls to a ‘universal humanity’. [...] To enter into that [autobiographical] language is to press back against total inscription in dominating structures. [...] In this space too the autobiographical speaker may authorize an alternative way of knowing, filtered through what Barbara Harlow describes as specific ‘conditions of observation’ and others refer to as ‘experience’. Averring the integrity of her perspective on identity, experience and politics, the autobiographical subject may offer up what Nancy Hartsock calls a ‘standpoint epistemology’: ‘an account of the world as seen from the margins, an account which can expose the falseness of the view from the top and can transform the margins as well as the center [...] an account of the world which treats our perspectives not as subjugated or disruptive knowledges, but as primary and constitutive of a different world.’ Thus both self-representation and self-presentation have the potential to intervene in the comfortable alignments of power relationships ‘controlled by conditioned ways of seeing.’ They also have the potential to celebrate through countervalorization another way of seeing, one unsanctioned, even unsuspected, in the dominant cultural surround.”

padre Juan de la Cerda en su *Vida política de todos los estados de mujeres* de 1549 niega la pertinencia de la instrucción de la escritura a las mujeres pues éstas “de tener la pluma en la mano se recrecen” (Tratado primero, página 14). Es decir, la escritura se relaciona con la idea de un poder que desestabiliza la esperable sumisión femenina. No es este el lugar para abundar en la noción de la historia de la escritura de las mujeres y el lento proceso de creación de una genealogía de autoras a las que les llevó siglos el asumir de forma natural la conciencia de autoría. De hecho, la escritura de mujeres de los Siglos de Oro, religiosa o laica, no cesa de justificar su sujeto femenino pudiendo definirse en muchos casos como una metaescritura en la que el mismo acto de escribir constituye uno de sus temas recurrentes.

Tengo la impresión de que la gran mayoría de los textos de mujeres de los Siglos de Oro intentan anticiparse y responder desde la autojustificación a la pregunta imaginada ¿qué haces tú escribiendo? Es decir, el camino hacia la conciencia de autoría comienza con la conciencia de ilegitimidad, inadecuación, deficiencia, y casi siempre de forma implícita o explícita habrá una justificación. Recordemos que la misma Teresa de Jesús e incluso Sor Juana, máximos exponentes de la escritura conventual, en ocasiones niegan el escribir por voluntad propia y expresan cierta aversión hacia la escritura sólo superada gracias a la obediencia hacia autoridades masculinas que les han ordenado hacerlo. Muchas de las mujeres que escriben declaran una mediación masculina y autoritaria, por la cual su escritura se legitima. De esta manera la misma Teresa de Jesús en su *Vida* escribe que

porque solos los que me mandan escribir, saben que escribo, y al presente no están aquí, y escribo casi hurtando el tiempo, y con pena, porque me estorbo de hilar, por estar en casa pobre, y con hartas ocupaciones [...] para lo demás basta ser mujer, para caérseme las alas, cuanto más mujer, y ruin. (188)

Y más de un siglo más tarde escribe Sor Juana en “Respuesta a Sor Filotea”:

Y, a la verdad, yo nunca he escrito sino violentada y forzada y sólo por dar gusto a otros; no sólo sin complacencia, sino con positiva repugnancia, porque nunca he juzgado de mí que tenga el caudal de letras e ingenio que pide la obligación de quien escribe [...] Yo no estudio para escribir, ni menos para enseñar (que fuera en mí desmedida soberbia), sino sólo por ver si con estudiar ignoro menos. Así lo respondo y así lo siento. El escribir nunca ha sido dictamen propio, sino fuerza ajena. (430)

Desde luego, estas afirmaciones están muy lejos de ser sinceras y son completamente inverosímiles en el caso de Sor Juana: se producen en un texto concebido como autodefensa ante una serie de acusaciones contra la monja por haber traspasado los límites del “decoro intelectual femenino”, si se me permite esa expresión, al atreverse a escribir sus opiniones teológicas.

Es justo notar el importantísimo trabajo que se ha venido haciendo para dilucidar el tema de la escritura de monjas. Stacy Schlau y Electra Arenal con su fundamental y pionero *Untold Sisters* abrieron el campo a los estudios sobre espiritualidad femenina y escritura conventual, Isabelle Poutrin, Darcy Donahue, Jody Bilinkoff, Beatriz Ferrús, Kathleen Myers, Anne Cruz y otros muchos han aportado mucha información específica

sobre prácticas de escritura y lectura conventuales.<sup>5</sup> Sin embargo, no hay duda de que, a veces, por motivos tan obvios como el hecho de que los materiales de los que disponemos para el estudio de la cultura conventual femenina sean precisamente los textos de las monjas que sí escriben, a la hora de entender la red de influencias, transmisión de ideas, fuentes, conocimientos, conceptos, y prácticas de la vida espiritual de las mujeres que vivieron en religión en la edad moderna ponemos el énfasis casi exclusivamente en el ámbito de la cultura escrita. De esta manera nos olvidamos que además de influencias textuales la vida espiritual se nutría, entre otras cosas, también del influjo de la representación visual de tema religioso. El catolicismo contrarreformista dominaba todos los ámbitos de la vida y se manifestaba en parte a través de una intensa presencia iconográfica que permeaba desde los espacios de culto hasta la conciencia y el imaginario colectivo modelado mediante la imagen religiosa. De esta manera, en los estudios sobre cultura femenina conventual enfatizamos, tal vez demasiado, el papel de la cultura escrita en la configuración de una espiritualidad femenina sometida a otras influencias tal vez más relevantes. Por supuesto, hay hechos significativos y de cardinal importancia como el importante papel de la escritura y lectura en la reforma de Santa Teresa. No obstante, incluso en los escritos de monjas vemos el rastro del analfabetismo común a gran parte de la población de la época como es el caso de biografías por mandato dictadas a otras monjas o recopiladas por los confesores. También en los textos producidos directamente por las religiosas se hace evidente que el acto de escribir supone hacer algo extraordinariamente difícil y enajenador, lejos de la normalidad de lo cotidiano en la vida del convento. Todo ello no niega que el convento fue, sin duda, un núcleo de empoderamiento femenino y de indagación de la conciencia de una religiosidad propia gracias a la escritura y a la lectura. Sin embargo, para no acabar dibujando el convento como una especie de paraíso letrado, se debe matizar el papel de la cultura escrita en la vida espiritual de las religiosas. En definitiva lo que quisiera resaltar es que aunque la escritura se convierta en algún momento en una práctica habitual o cotidiana –debido a la demanda por parte de confesores para que las monjas escriban sus vidas (autobiografías por mandato)–, y sin negar la existencia de algunas cuantas monjas con un grado de instrucción importante y una competencia considerable en la escritura, el mandato de escribir se acata desde los márgenes de la cultura religiosa y de la escritura misma: escribir será un acto prodigioso que no se tratará con la normalidad que la cotidianeidad sugiere.

De hecho, debemos tener en cuenta que leer y escribir eran habilidades que se consideraban independientes y algunas de las monjas que escribieron sus *Vidas*, o las dictaron, no sabían escribir, como es el caso de la monja de Puebla María de San José, estudiada por Kathleen Myers, que expresa su angustia ante la tarea ordenada por su confesor de escribir su vida. El hecho de no saber escribir no le impide cumplir con el voto de obediencia pues aprende por directa intervención divina:

---

<sup>5</sup> Isabelle Poutrin: *Le voile et la plume*; Darcy Donahue: “Writing Nuns’ Lives: Nuns and Confessors as Auto/biographers” y “Wondrous Words: Miraculous Literacy and Real Literacy in the Convents of Early Modern Spain”; Beatriz Ferrús Antón, *Discursos Cautivos: Convento, vida y escritura*; Kathleen Myers: *Neither Saints nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America*; Jody Bilinkoff: *Related Lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*; Anne Cruz: “Juana and Her Sisters. Female sexuality and spirituality in Early Modern Spain and the New World.” Por supuesto hay una extensísima bibliografía sobre el género conventual pero éstos son algunos ejemplos de trabajos que se ocupan significativamente del tema específico de la escritura y la autobiografía.

No sabía yo escribir y le dije a su Majestad, Señor, yo estoy en el aprieto que la obediencia me manda que sepa escribir, yo no puedo ni es posible el saberlo hacer, tú Señor, sabes cuantos años ha que estoy trabajando y porfiando a querer saber escribir y ésta es la hora que no sé poner una sola razón. [...] Así lo hizo Su majestad, que escriba todo cuanto quiero; pero el trabajo y fatiga que me cuesta, sólo su Majestad lo sabe. (378).

Además consigue combatir las dudas que su confesor intentó inculcarle sobre la legitimidad y ortodoxia de su experiencia espiritual al recoger en su autobiografía que Cristo le dijo que él es el único autor de su escritura. Cristo dicta, en suma, lo que ella escribe: “Mira que yo te asisto y no te falto y escríbelo que todo es de mí, y nada de ti y si no, mira si por ti sola hubieras podido dar un solo paso y hecho lo que has hecho” (397). También, durante una misa cantada se le aparece Santa Teresa de Jesús que le dice: “Te prometo cuidar de tus escritos” (382).<sup>6</sup>

María de San José reúne muchas de las características más significativas de la experiencia religiosa de las monjas tanto españolas como de las colonias del Nuevo Mundo. En su vida relata las penitencias extremas a las que se sometió durante años, incluso antes de entrar en el convento, para lograr un estado de gracia que le permitiera “tener oración”. Así, por ejemplo, nos cuenta la terrible infección que le produjo un cilicio que no se quitaba nunca de la cintura:

El [cilicio] que me puse en la cintura era tan grande que me sobraba un pedazo. Este, desde el primer día que me lo puse, no me lo volví a quitar. Lo que hacía era ir apretando más y más las cintas con que estaba atado, y conforme fue andando el tiempo, se iba enterrando en las carnes. Eran tantas las sabandijas, que llaman piojos, que crió el cilicio de cerdas [...]. Fue mucho lo que padecí, y grande la molestia con esta mala gente. Los sentía andar como hormigas en las llagas que se me habían hecho en la cintura, que casi me andaban comiendo sobre los huesos de las costillas. Los charcos de podre amanecían en el suelo donde dormía de lo que manaban las llagas. (115-16)

Al final, el olor era tan insufrible que, bajo secreto, dos de sus hermanas pequeñas se lo quitan con muchas dificultades aunque estaba tan dentro de la carne infectada que quedó inservible. Después de sanar la herida, lo que tomó varios meses, María de San José vuelve a hacer lo mismo con otro cilicio. Todo en la vida de esta mujer se convierte en penitencia: cómo se viste, la incomodidad con la que se sienta o arrodilla, la inconcebible forma de dormir: nunca más de cinco horas, atada con cuerdas, hecha un ovillo y en el

---

<sup>6</sup> En otro pasaje nos aclara las condiciones de trabajo impuestas como sacrificio por su confesor que la ponen en el límite de sus fuerzas físicas: “Mi confesor me mandó que escribiese todo el tiempo que pudiese tener, sin tomar más de una hora de noche que sólo esta hora durmiese y todo lo demás del tiempo lo gastase en escribir” (379). Lo hace hasta que enferma y la madre superiora suplica al confesor que le quite esta obediencia tan extrema. Después nos cuenta: “Pasados algunos meses, después de lo dicho, vino un día al confesionario y me mandó que nada escribiese, no tomase la pluma en la mano, ni tuviese libro alguno en la celda, también le obedecí en esto, sin replicarle en nada. Luego le dio gana de volverme a mandar que prosiguiese escribiendo.” Más tarde el confesor se niega a leer lo que ella escribe y le sigue exigiendo que escriba incansablemente. Después hace desaparecer años de escritura y demanda la reescritura de centenares de páginas trabajosamente compuestas (379).

borde de una tabla para que si se movía, cayese. No obstante lo más extremo corresponde a sus hábitos alimenticios que rozaban lo mínimo para sustentar la vida:

Lo que comía en estos días era coger media tortilla que, puesta en las balanzas, pesaba media onza. Ésta comía a mediodía y bebía agua. [...] Nunca hice colación ni tomé nada de parte de noche. Siempre observé esto cada veinte y cuatro horas. [...] No tomaba nada; ni una sola gota de agua llegó a mis labios tostados y abrasados de la terrible sed que padecía, que fue el doble el martirio y tormento que en esto padecía que en la comida. [...] Creía y me parecía que era la última agonía, porque se juntaba este tormento con otros muchos que tenía, y por divertir la sed, solía, cuando más fatigada estaba, pegar la boca a la pared, y con el fresco que della recibía, tenía algún refrigerio y me consolaba con esto solo. (113-14)

La media onza de tortilla que comía al día no era de las destinadas para el consumo humano sino de las reservadas a los perros.: “De las tortillas que les daban [a los perros] tomaba para comer yo, que ni aún esto merecía comer de lo que comían los perros y galgos, pues había ofendido tanto a Dios” (115).

Las penalidades que narra en su vida van mucho más allá de las penitencias autoinfligidas y casi parece que con éstas encuentra un modo de autoafirmación en el que establece su propio valor ante Dios y ante ella misma, lo que la lleva a resistir el largo camino de humillaciones y negativas hasta conseguir ser aceptada como monja en la ciudad colonial de Puebla. También, como hemos visto –y esto se expresa en las *Vidas* de otras muchas monjas– deberá enfrentarse a continuas dudas sobre la legitimidad de sus escritos y la ortodoxia de su devoción. Además, cuenta con mucho detalle el maltrato y despotismo al que es sometida a veces por sus directores espirituales y otras autoridades masculinas y usa la obediencia y sumisión casi como un arma de resistencia que termina subvirtiendo la idea de jerarquía al contar repetidas veces cómo Cristo le pide que escriba y autoriza su palabra como propia:

Me parecía que la causa de estar tan seca sin poder recogerme, era por el tiempo que gasto en escrevir [...]. Estando en esto sentí a mi Señor y Padre de amor cerca y muy cerca de mí, sin ver en qué forma, y juntamente oí que me dijo estas razones –«María, ¿cómo te lo he de decir? No me desagradas». (184)

Su *Vida* es, como hemos visto, un acto de obediencia enajenada que no se inscribe en ninguna tradición como la teresiana pero, sin embargo, ella busca la identificación con ese modelo como estrategia para dotar de sentido al acto de escribir neutralizando así el poder destructivo de ese desestabilizador y desconcertante proceso de escritura dominado por la obediencia.

No es casual que la propia Santa Teresa se erija en protectora de su escritura frente a su posible destrucción por parte de su confesor. Es significativo que sea la misma Santa Teresa quien se aparece y promete cuidar su obra pues durante los siglos XVII y XVIII será el modelo religioso de muchas monjas. Santa Teresa dotará de un sentido diferente a la escritura testimonial pues no sólo escribió su autobiografía sino que pidió a muchas de sus hermanas que lo hicieran con el fin de inaugurar una tradición espiritual propia, independiente de confesores y modelos ajenos a su reforma. Según Anne Cruz (96-98) hay una evolución represiva desde los escritos de Teresa de Jesús y sus sucesoras

hasta los textos autobiográficos del XVII marcados por un creciente control masculino.<sup>7</sup> En las *Vidas* de Teresa de Jesús, Ana de San Bartolomé y las sucesoras de esa genealogía de reformadoras de la orden carmelita se expresaban sin apenas autocensura los aspectos más sensuales y controvertidos de los episodios místicos y lo que se intentaba lograr mediante la escritura era el establecimiento de una “memoria” escrita de la vida espiritual de la reforma femenina. La escritura no sólo preservaba el espíritu de la reforma carmelita sino que amplificaba la dimensión casi mítica de su fundadora que a través de un corpus de textos propios y ajenos –pero siempre referidos de alguna manera a ella–, convierten la memoria de la santa en tradición escrita, en fuente de inspiración y en una presencia investida de la autoridad incontestable que otorga el estar literalmente en los altares, sobre todo a partir de la fecha de su canonización en 1622.<sup>8</sup>

Sin embargo, también las monjas que estuvieron bajo la influencia directa de Teresa de Jesús, como Ana de San Bartolomé, no escapan de esa relación casi portentosa con la escritura y lectura que vemos en un sinfín de religiosas. Así, Ana de San Bartolomé, priora de las carmelitas descalzas en Francia cuenta su angustia al rezar en latín sin entenderlo “que no sabía leer el breviario y me hacían rezar como si le supiera. [...] Y después de esto Nuestro Señor me hacía tantas gracias, que le sentía a par de mí en

---

<sup>7</sup> Realmente se ejerce un control directo sobre las prácticas espirituales femeninas a través de las autobiografías por mandato, las vidas de monjas escritas por orden del confesor donde se indaga en la legitimidad de sus experiencias espirituales. Aunque la misma Teresa de Jesús escribe el *Libro de su vida* por orden de su confesor hay una paulatina intensificación de los mecanismos de control de la espiritualidad de las monjas mediante la escritura. En estos textos, en estas *Vidas de monjas*, se trasluce el enorme impacto de la política iconográfica de la Contrarreforma en las formas más íntimas de la espiritualidad femenina y se observa, además, que a partir del siglo XVII se privilegia un modelo de santidad para las mujeres basado en la vida contemplativa, el ascetismo a veces extremo y la soledad. Sin embargo, este nuevo modelo de santidad femenina reemplaza al de Teresa de Ávila, mística y asceta pero también una santa activa políticamente, influyente y verdadera revolucionaria de la vida monacal para centrarse en el ascetismo solitario de santa Rosa de Lima. No es casual que a través de este nuevo modelo que privilegia la exacerbación de la vida ascética se produzca un énfasis renovado en formas de religiosidad femenina que buscarán el prodigio, el milagro y la visión mística a través de una intensificación de la penitencia corporal.

<sup>8</sup> Paradójicamente la santa canonizada se invoca como autoridad espiritual que en ocasiones desautoriza a los confesores. Valga como ejemplo el testimonio de otra María de San José, discípula directa de la santa que en su *Libro de recreaciones* nos cuenta la lucha que tuvo ésta con un confesor que se escandalizaba de que las monjas se persignaran “en latín como si dijéramos herejías, y muy de propósito se ponía a reprendernos, y nos decía que no se habían de meter las monjas en bachillerías y honduras” (83) y que intentó impedir la fundación del convento en Sevilla con incontables “trabajos y persecuciones” que al fin la tenacidad de Santa Teresa consiguió vencer disipando las dudas y escrúpulos que el confesor intentaba infundir en sus monjas. En otro pasaje de la misma obra se refiere a Teresa como instrumento divino que “no sólo ha despertado a las mujeres flacas a tomar la cruz de Cristo, más avergonzó y sacó al campo a los varones, y los hizo seguir la bandera de su capitana” (83). Otro aspecto esencial y único de las *Vidas* de las sucesoras de la santa es que en ellos se da una conciencia clara de un discurso femenino, privado y libre que no debe ser censurado pues se trata de textos de mujeres para mujeres, sin intención doctrinal o teológica. Así, la misma María de San José justificará la escritura de su vida en relación con la de Teresa con las siguientes palabras en las que no oculta su desconfianza hacia los criterios masculinos al enjuiciar las virtudes de las monjas: “¿Qué mal es que escriban las mujeres cosas caseras? Que también a ellas les toca, como a los hombres, hacer memoria de las virtudes y buenas obras de sus madres y maestras, en las cosas que sólo ellas que las comunican pueden saber, y forzosamente ocultas a ellos; fuera de que podría ser que a las que están por venir les cuadrara más, aunque escrito con ignorancia y sin curiosidad que si las escribiesen los hombres (...) Que al tratar de valor y virtud de mujeres nos harán daño (*sic*)” (82) (*Primera Recreación, 51-60* según la edición de Simeón de *La Sagrada Familia*).

el coro. Yo andaba con tanta luz y consuelo, que entendía latín como si lo supiera” (Urkiza 1: 344). Esta misma monja dice que aprendió a leer y escribir milagrosamente cuando la propia Santa Teresa le pide que aprenda a escribir y como comienzo de su instrucción le da una carta suya para que la intente copiar. Esa misma tarde Ana de San Bartolomé ya sabe escribir sin que nadie la instruya y redacta por sí misma una carta a las hermanas del convento de San José de Ávila (Urkiza 1:50). Sin embargo, la misma monja se jacta de su *santa ignorancia*:

(Veía que yo) no era sino un gusanillo que no sabía ni entendía nada, ni valía nada para Dios ni los hombres. Más veía que ardía en mi corazón un deseo de hazer mis obras como diesen gloria a Dios y a mi santa madre Theresa de Jesús (...) Sentía venía al alma una gran ternura y recogimiento, como que estaba Cristo cerca de mí y djome:

–Ansí te quiero, sin ser ni saber, para hazer por ti lo que yo quiero, que los sabios del mundo con sus prudenzias umanas no me escuchan, porque piensan lo saben todo. (Urkiza 1: 126-27)

De esta forma, esta monja no deja que nadie establezca su valor sino que nos informa de que eso ya ha sido hecho por Dios. Esta idea de milagro, de prodigio, de asombro ante la propia escritura expresa también cierto orgullo ante la capacidad de escribir sin controlar bien los códigos de la cultura escrita y supone también una forma de proteger la obra de la destrucción.

### **La agustina Isabel de Jesús y el milagro que convierte la voz en letra escrita**

En multitud de ejemplos de religiosas de este tiempo, el milagro se hace cada vez más patente en el acto mismo de escribir, por ejemplo, la agustina Isabel de Jesús, analfabeta, dicta su vida cada noche a otra monja, Inés del Santísimo Sacramento. Estas sesiones están iluminadas por un rayo de luz que de forma paranormal ilumina el papel y la mano que escribe cada noche. Ambas monjas se comunican telepáticamente y cada noche se avisan mediante señales mentales la una a la otra antes de reunirse para escribir.

Con que podrá la madre Inés cuando esté desocupada llamarme mentalmente que el Señor será servido de que yo la oiga, con que al punto vendré a cumplir la obediencia. [...]. Con que de allí adelante la llamó a la sierva de Dios con viva fee, y nunca que la llamó faltó la Venerable Madre. Prodigio que juntó con el que le sucedía siempre que que escribía, que era ver una luz celestial sobre el papel [...]. (*Prólogo al devoto lector*, sin numerar)

En su *Vida* dictada insiste varias veces en la escritura como un proceso milagroso compartido por las dos monjas:

Ya he dicho que veo de ordinario una hermosa luz, quando estamos escribiendo: buelvo a dezir aquí, para gloria de Dios nuestro Señor, que ha sido tan ordinario, que no sé yo que no vaya escrito pliego ninguno en que no se haya recibido esta merced del Señor, manifestándose esta luz que voy diziendo, unas vezes sobre la mano, que parece da muestras de que la rige, otras vezes se manifiesta sobre el papel, junto a lo que va declarando la pluma. Otras vezes la veo sobre lo que ya

queda escrito algo desviada de la pluma y otras veo a un Angel, como dixe en el capítulo diez y siete. (344)

Para la madre Isabel el hecho de que sus palabras se conviertan en texto escrito supone en sí mismo un misterio, un milagro, algo inexplicable si no es por su naturaleza sobrenatural. Como explican Arenal y Schlau la madre Isabel ve cómo las palabras salen de su boca y viajan hasta el papel a través de la mano de la madre Inés convirtiéndose en escritura, lo cual nos recuerda multitud de cuadros religiosos en los que palabras salen de la boca de las figuras.(195) También ve a su ángel de la guarda convertido en voz guiando las palabras en la punta de la pluma de Inés del Santísimo Sacramento, lo cual nos puede hacer reflexionar sobre la sinestésica naturaleza de estas visiones en las que se ve lo que debería oírse:

Pero bien se deja entender, que sería el Angel Custodio [...] tomando forma de voz, para incitar al alma a las alabanzas de Dios, en la qual se halla tan presente, que le veo muchas vezes en la punta de la pluma, y en la misma mano que la rige, dándome a entender que se goza el Señor de las manifestaciones de sus alabanzas. (209)

Esta misma religiosa legitima su incapacidad de leer como deseo expreso de Cristo con el que, según narra en su vida, tiene una relación familiar, directa, cercana y continua sostenida por conversaciones cotidianas: “Diciéndole yo al Señor que quisiera yo saber leer, me dijo...que no entendiese yo que todos los que saben leer se saben aprovechar, que más es el saberse aprovechar, que el saber leer” (204). Como vemos, la escritura se convierte no en un medio de comunicación sino en el objeto de comunicación en sí. El acceso al código de leer y escribir es visto como una manifestación sobrenatural más dentro del mundo de milagros y visiones en el que estas monjas viven continuamente. Como ejemplo tangencial, afirma que milagrosamente le fue dada por Dios la gracia de entender latín sin dificultad (195).

Esta monja agustina entró en el convento como monja de velo blanco o sirvienta ya en su madurez, a los cuarenta años, después de un matrimonio forzado, que duró veintiún años, con un anciano enfermo cuando ella tenía catorce años. Su vida nos abre una ventana a la cotidianidad de las vidas de mujeres pobres, de lo que hay pocos testimonios pues eran, necesariamente, sujetos invisibles y sin voz. En su autobiografía no deja de impresionar la extrema dureza de la existencia de las mujeres como ella. Cuando era muy niña tenía que dormir sola en el monte cuidando los corderos y el miedo que le daban los muchos lobos que había lo conjuraba rezando al niño Jesús. Cuenta cómo era andar en la nieve sin zapatos y llevar los pies ensangrentados, los muchos afanes que pasó durante su vida para mantener a un marido enfermo trabajando día y noche en los oficios más duros. También narra la muerte de sus tres hijos, el que más vivió llegó a los tres años, y el desgarró que sentía como madre. También narra que siendo joven y muy pobre no faltaban hombres que quisieran abusar de ella por su pobreza y falta de valor social. Sus hermanos intentan casarla cuando queda viuda y debe huir de su pueblo para evitar un matrimonio que no deseaba. Una constante en su vida es el acoso que sufre por parte de los demás bajo distintas circunstancias. En su aldea, al refugiarse en la religión y tener inquietudes espirituales, los confesores la tratan sin respeto, como demente. Cuenta que desde niña se le niega cualquier auxilio en sus inquietudes religiosas por parte de los párrocos de su lugar, lo cual nos dice bastante pues

parece ser que una pobre campesina debe conformarse con una devoción formulaica y de bulto y está de más el ayudarla a cultivarse religiosamente. Después de muchas visitas y tras un camino lleno de dificultades, cuando entra en el convento como sirvienta o monja de velo blanco es acosada por las otras monjas y por un confesor que la considera una loca excéntrica e ignorante durante quince años y que intenta convencerla de que sus visiones son trampas diabólicas, lo cual no hace mella alguna en la maravillosa confianza que Isabel de Jesús tiene al sentirse correspondida y amada por Dios. Finalmente, tras casi dos décadas en el convento comienza a ser respetada y admirada y, de esta manera, se le pide que escriba o dicte su vida al reconocerse al fin el valor de sus visiones.

Isabel de Jesús es un caso único en el que esta mujer de vida durísima encuentra en la religión un mundo paralelo en el que no hay dudas, ni acosos, ni aspectos negativos. Ella se percibe amada por Cristo y apreciada y estimada por toda la corte celestial. En su percepción de la espiritualidad no hay culpa, ni miedo, ni se cuestiona jamás su propio valor. Se siente segura y cómoda en sus visiones que nos ofrecen un mundo luminoso, generoso y positivo en el que trata con familiaridad de esposa a Cristo. Éste se manifiesta siempre tierno y cercano y, en sus revelaciones, comparte con ella sus vivencias como campesina, como madre que pierde a sus hijos y, además, como hombre y Dios crucificado experimenta por las almas de los hombres el mismo amor y dolor que ella sintió. No cabe duda de que esta monja agustina es un ejemplo conmovedor de una religión apropiada desde los márgenes, desde la ignorancia teológica más flagrante pero que, por ello, supone una interpretación de la religión en la que hay un espacio enorme para que esta mujer se libere del sufrimiento y la humillación de su vida y se convierta en un ser con conciencia de sí misma, capaz de encontrar en esa vida espiritual la validación y la estima que la iguale a cualquiera. Isabel de Jesús nunca interioriza y asume el valor ínfimo que se le adjudica a una mujer de su clase social, con su pobreza y con su ignorancia. Como esposa y amada por Cristo se levanta sobre todos y se instala en un mundo espiritual extremadamente feliz y pleno. Además, tal vez por su vida tan aislada y marginal, no interioriza ni la inseguridad, ni la sumisión a la jerarquía religiosa masculina, ni la necesidad de aprobación inherentes a la espiritualidad femenina. Simplemente está tan fuera de la escala de valores culturales, sociales, de género que no los asume. Como hemos visto, la escritura o el dictado se convierten en una experiencia milagrosa en la que ella ve los sonidos convertirse en letras que salen de la mano y de la pluma y han entrado por el oído de su amiga y secretaria Inés del Santísimo Sacramento. Las palabras son inspiradas por su ángel de la guarda y todo es una experiencia feliz de colaboración y comunicación alumbrada por el milagro de una experiencia sobrenatural.

### **La carmelita Isabel de Jesús o la escritura como tormento ofrecido a la divinidad**

Sin embargo, creo que sin duda una de las autobiografías de monjas donde se muestra de forma más radical esa noción de la escritura como algo que representa en sí misma una puerta al prodigio sobrenatural es la *Vida* de otra Isabel de Jesús, carmelita descalza, estudiada por Sherry Velasco. Las 758 páginas de esta autobiografía son, más que el relato de una vida, la narración angustiada del proceso de escritura de la misma exigida por el voto de obediencia debido al confesor: “Aunque sea una hoja o media no me acuerdo de haberla escrito sin mucho trabajo, con aver más de un año que me han mandado hazer esto. [...] Esta cruz del escribir es la mayor que he padecido en todo

quanto Dios ha sido servido de darme” (186). Cada vez que la madre Isabel inicia su obligada escritura es atacada cruelmente por un sinfín de manifestaciones diabólicas que intentan impedir el acto de escribir. La escritura se erige así en un acto de obediencia a Dios tan fundamental y esencial que las fuerzas del mal luchan por vencer a las del bien y el campo de batalla se reduce a una hoja de papel que no debe ser escrita. Hay diablos que se convierten en monos, en gatos, en mosquitos, en bolas llenas de ojos, y en moscones. Estos seres maléficos hablan, dictan y confunden la voz interior y la memoria de la monja: “Vi junto de mí con los ojos del cuerpo muchos monos todos con tinteros y papeles escribiendo con gran prisa, y me parecía eran los mismos quadernos que yo escribía” (187), y “Mas en tomando la pluma, se pusieron alrededor de mí muchas figuras de negrillos, con quadernos cada uno, y leía uno, y todos escuchaban, y en acabando aquel, iba otro con otro leyendo, y los demás escuchaban, y esto con mucha prisa. Yo los oía y no los entendía, y era providencia de Dios” (188). También esconden los papeles y las plumas, llenan el tintero de aceite, aturden con ruidos insoportables a la religiosa que se queda muchas veces inconsciente, la intoxican con humo negro, con olor a azufre, dejan sus excrementos en la habitación haciendo insufrible el seguir escribiendo: “porque delante de mí se ponía este enemigo aazer muchas porquerías, que olían tan mal, que me hazía volver la comida” (492). Además llenan el ambiente de un olor pútrido que provoca las nauseas y vómitos constantes de la monja cuando intenta escribir, la atacan físicamente, la estrangulan hasta casi matarla, la hacen echar sangre por la nariz y la boca: “ahogo, que parece que a la garganta me echan un cordel; y por resistir, y no dejar de escribir suelo echar sangre por la boca, o narices” (610). Tal vez el pasaje en el que cuenta cómo las moscas impiden la escritura –hay otro en el que miles de mosquitos le pican en las manos entumeciéndolas hasta impedirle escribir–<sup>9</sup> sea paradigmático pues hasta cierto punto es capaz de explicar lo inefable convirtiendo algo cotidiano, moscas, en una presencia sobrenatural y aterradora:

Ha permitido Dios que en este tiempo me persigan cantidad de moscas, de manera que no puedo hazer, ni escribir cosa con cosa, porque toda la pluma se viste de moscas. Yo no sé de que género son, porque suelo tomar la pluma con harto tiento porque no se vayan, y las echo en la lumbre y veo que todas se van bolando con aver caído en la lumbre, y dentro de poco buelven como de primero. Otras vezes se ponen delante de la luz y hazen mucha sombra, que no puedo hazer nada y traen un ruido como suelen hazer los moscones el verano. Si las quiero echar de la luz, todas juntas alçan de manera que con el ayre matan la luz y se meten dentro del candil y atollan la luz. Muchas vezes se meten en las narizes y esto me es de grande tormento porque parece ahogarme sin remedio y no puedo valerme porque parecen estar pegadas de manera que no me puedo valer. Otras vezes se ponen en los ojos, que según traen la prisa parece se quieren entrar dentro de los mismos ojos: en los oídos es de manera el ruido que traen que no oygo cosa que me dizen. Después que he acabado (y esto me dura más de un hora) el olor que traen es tan malo, que no se puede encarecer, porque pienso que si mi compañera lo olierá, no

---

<sup>9</sup> “Después en poniéndome a escribir eran los mosquitos tantos y tan grandes que tapavan la luz, y me embaraçavan mucho. De que dexaban la luz, eran las picadas de las manos tantas, que me hazían saltar la sangre, y también lo hazían con dolor, mas no dexaba de escribir algo. En acabando de escribir, quedaba el cuerpo tan cansado, que parecía avia andado muchas leguas, no con los pies, sino con los braços” (186).

fuera mucho no parar en casa. Dios por su misericordia no permita que lo vea, ni huelga cosa tan fiera y tan asquerosa. (726)

Y, como este, su autobiografía es una sucesión de fenómenos sobrenaturales que acaecen siempre cuando la monja intenta escribir su *Vida* y que se acompañan de manifestaciones somáticas como dolores, parálisis, desmayos, vómitos, fiebres, dolores de cabeza insoportables, sudores, sordera, ceguera, etc.<sup>10</sup> De esta forma, esta monja vincula su vida espiritual a la tarea de escribirla y el escribir se convierte en evento, un evento registrado en los accidentes extremos en los que su cuerpo se debate entre la vida y la muerte convirtiendo en algo tangible y objetivo la invisible lucha para el resto del mundo que se libra entre las fuerzas del bien y del mal. Esta épica del espíritu, si se me permite llamarla así, se centra en la resistencia de la monja a las tentaciones del Maligno que acosa con una vorágine de apariciones y prodigios a la monja y la tienta sembrando dudas en su conciencia sobre el valor de su escritura:

Huvo toda la noche grandes ahullidos y unos olores malísimos y unos espantajos espantosísimos que me atemorizaban y me atormentaban diciendo muchas deshonestidades. Otros dezían: “Mira como no quiere Dios que escribas ¿Lo has entendido? Mira, escribiendo te has de quedar muerta sin sacramentos. Estos disparates que escribes no son buenos ni Dios los quiere.” (727)<sup>11</sup>

La duda sobre el valor propio, la idea de inadecuación para la vida espiritual sumen a esta monja en un estado de fragilidad y vulnerabilidad extremas que se exacerban y manifiestan con visiones aterradoras en el acto de escribir. Escribir es, a lo largo de su larga autobiografía, un tormento tal que resulta heroica su disposición a cumplir el voto de obediencia. También resulta muy significativo cómo a la escritura se le da un valor y una significación que va mucho más allá de lo que es: registrar mediante el papel y la pluma la historia y la *Vida* espiritual de una misma. En efecto, la escritura se erige en objeto de representación y representación misma, es la prueba de una lucha con las fuerzas del mal y la escritura misma una victoria que prueba la voluntad divina de aceptar los esfuerzos heroicos de la monja. En este caso más que en otro ninguno la experiencia más extrema y dura de una vida de sacrificios y renunciaciones en nombre de la religión se cifran en las sesiones de escritura: la *Vida* de Isabel de Jesús es la escritura de la lucha por escribir, es la historia prodigiosa de esas sesiones de escritura continuamente estorbadas por las fuerzas del mal. Creo que queda claro en el caso de Isabel de Jesús, y en el de muchas otras monjas, que la escritura conventual no es, ni mucho menos, una actividad normalizada, por muy cotidiana que sea. Resulta fascinante la distancia casi supersticiosa con la que estas escritoras por mandato se acercan a la escritura y cómo saben intuir el poder incontrolable de la palabra escrita.

---

<sup>10</sup> “Muchos ratos estaba de pensar que había de ponerme a escribir, con tantas angustias, trassudando, como si estuviera metida en un río, y dábame desto tanto mal, que una vez acabada de comer, me recogí a ver si podía escribir algo, y de la fuerza que me hize se alborotó el cuerpo de manera que volví la comida, con tanta fuerza, que pensé reventar, y esto en el alma, con grandes deseos de no volver a escribir más en mi vida, de manera que lo hazía, mas no lo hazía con voluntad” (185).

<sup>11</sup> Y también en otras ocasiones los demonios le decían para convencerla de que no escribiera: “De lo mucho que has escrito tienes la cabeça flaca y esto de no dormir es de eso. Y te has de morir de no dormir. Mira, aunque no quieras te pareces a mí en ser criatura y no dormir” (726).

## Conclusión

Creo que a su manera y a pesar de todo muchas de las monjas que escriben sus *Vidas*, encuentran mediante la escritura una forma de rebelión directa contra la jerarquía de la Iglesia que las pone bajo la autoridad masculina. Al escribir de su relación íntima, normal y familiar con el orden divino se sitúan muy por encima de cualquier autoridad humana que puede ser enfadosa pero no relevante en cuanto lo legítimo de su autoridad. Ellas dicen valer tanto como pueda valer un milagro pues el hecho de escribir es milagroso y lo que escriben es inspirado directamente por Dios. Por ejemplo Isabel de Jesús, la carmelita, vivía atormentada por las dudas de si su escritura sería herética y tenía pánico de que su confesor enseñara sus escritos a otros y llegaran a la Inquisición. Tiene una visión en la que se le aparece el mismo Jesús que le dice que en su tribunal, lógicamente más autorizado que el de la Inquisición, sus escritos son buenos y que él los guardará.

Conocí que era mi Redemptor [...]. Y me dixo: Ya han venido estos escritos a mi Tribunal; no dudes más, y camina con paz, obrando lo que te fuere ordenado por el que sabes que está en mi lugar; todo lo demas dámelo a mí, que yo te lo guardaré para su tiempo, y aora anda en paz. (531)

Después de los ejemplos propuestos, radicalmente distintos pues corresponden a mujeres que se enfrentaron de forma diferente a la experiencia religiosa, me parece que el género de lo autobiográfico en las *Vidas* de monjas subvierte con eficacia y desde dentro la lógica de la confesión tal y como la explica Foucault. A pesar de ser textos confesionales la producción de un discurso de lo verdadero se somete a una lógica femenina propia llena de recursos difíciles de prever y que resultan liberadores no por el hecho de contar la propia experiencia sino por el poder que otorga la posesión de la palabra desde la que se puede replantear el valor de una misma. Para Foucault, y coincido plenamente, se nos ha acostumbrado a privilegiar el decir frente al suprimir. La censura es tan represiva como la obligación de contar. Pues como escribe:

Es necesario haberse construido una representación harto invertida del poder para llegar a creer que nos hablan de libertad todas esas voces que en nuestra civilización, desde hace tanto tiempo, repiten la formidable conminación de decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno no piensa y lo que piensa no pensar. (76)

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, la escritura conventual es el resultado de una serie muy compleja de negociaciones entre factores tan diversos como la obligación y la obediencia, la toma de conciencia de una misma, la formulación de la vida espiritual según una retórica teológica inventada e intuitiva que copia modelos autorizados con los que se convive pero que no se conocen bien, la inclusión de experiencias subjetivas en el relato de la experiencia religiosa, la objetivación de realidades intangibles a través de su rastro en síntomas somáticos que sí son objetivables, la incursión de las mujeres en el ámbito de la cultura escrita, la posibilidad de tener una voz, el pánico al escrutinio de esa voz que debe ser legitimada, y la ansiedad ante la tarea de producir un discurso religioso mediante la escritura que hace públicos los reductos más escondidos de la intimidad. Todo esto debía producir un vértigo y una ansiedad

difíciles de entender. A la vez, la escritura es el instrumento que hace posible una revolución íntima en la forma que estas monjas se perciben a sí mismas en su propia espiritualidad: mediante la escritura se inicia un proceso de autorización y mediante la narrativa de la *Vida* se crea un hilo que dota de coherencia y valor la experiencia propia. La *Vida* no sólo recoge el transcurrir de una existencia sino que el propio género da forma y valida las vivencias de estas mujeres en el claustro. Pienso que, además, esto afecta en general a todas las monjas, no sólo a las que escriben, ya que las *Vidas* suponen un ejercicio tan poderoso de enunciación de contenidos invisibles que logran dar estatuto de existencia a los silenciosos movimientos del alma de estas mujeres entregadas a la religión.

Para terminar, es importante insistir en que en los conventos leer y escribir podían ser tareas cotidianas, pero la cotidianeidad nunca supuso la normalidad. Un rasgo concreto y distintivo de las llamadas *Vidas* de monjas, manifiestado claramente en los ejemplos ofrecidos, es que frecuentemente se da un inequívoco extrañamiento ante la escritura que termina por convertirse en una suerte de metaescritura imbricada de elementos sobrenaturales y milagrosos. La propia escritura se transforma en un fenómeno prodigioso. A menudo, las *Vidas* no dejan de registrar las reacciones de estupor ante el propio acto de escribir y no deja de expresarse el asombro ante lo que supone traducir esas vidas sin eventos y los síntomas de esos cuerpos heridos, en los que se inscribe el discurrir del espíritu, en palabra escrita. Esa transformación de la propia existencia en tinta y papel no deja nunca de percibirse como un prodigio en el que es el mismo Dios el que dicta, escribe e inspira. Tan grande es el hecho de escribir para estas mujeres.

**Obras citadas**

- Ana de San Bartolomé. *Obras Completas de la beata Ana de San Bartolomé*. Tomo 1. Ed. Julián Urkiza. Roma: OCD, 1981.
- Anabitarte, Héctor. *Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Editorial Labor, 1991.
- Arenal, Electa y Stacey Schlauf. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.
- Bilinkoff, Jodi. *Related Lives. Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Ithaca & New York: Cornell University Press, 2005.
- Cruz, Anne J. "Juana and Her Sisters: Female Sexuality and Spirituality in Early Modern Spain and the New World". *Recovering Spain's Feminist Tradition*. Ed. Lisa Vollendorf. New York: The Modern Language Association of America, 2001.
- de la Puente, Luis. *Vida maravillosa de la venerable virgen doña Marina de Escobar, natural de Valladolid, sacada de lo que ella misma escribió por orden de sus padres espirituales*. Madrid: Joachin Ibarra, 1766.
- Donahue, Darcy. "Writing Lives: Nuns and Confessors as Auto/Biographers in Early Modern Spain" *Journal of Hispanic Philology* 13.3 (1989): 230-239.
- . "Wondrous Words: Miraculous Literacy and Real Literacy in the Convents of Early Modern Spain". *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World*. Ed. Anne Cruz y Rosilie Hernández. Burlington: Ashgate, 2011. 105-122.
- Ferrús Antón, Beatriz. *Discursos cautivos: convento, vida y escritura*. Valencia: Universitat de Valencia, 2004.
- . *Hereder la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2007.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber (vol.1)*. Trad. Ulises Guiñazú. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1989.
- Isabel de Jesús [agustina]. *Vida de la venerable madre Isabel de Jesús*. Madrid: Viuda de Francisco Nieto, 1675.
- Isabel de Jesus [carmelita]. *Tesoro del Carmelo, escondido en el campo de la iglesia, hallado, y descubierto en la muerte y vida que de sí dexó escrita... Sácale a luz su confesor el R. P. Fr. Manuel de Paredes*. Madrid: Julian de Paredes, 1685.
- Juana Inés de la Cruz. "Respuesta a Sor Filotea". *Obras selectas de Sor Juana Inés de la Cruz*. Ed. Luis Sainz de Medrano. Madrid: Planeta, 1987. 425-63.
- Francisca Josefa del Castillo. *Vida de Sor Francisca Josefa del Castillo*. Ed. Beatriz Ferrús Antón y Nuria Girona Fibla. Madrid: Iberoamericana, 2009.
- María de San José. *Word from New Spain. The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1656-1719)*. Ed. Kathleen Myers. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.
- Myers, Kathleen, and Amanda Powell, eds. y trad. *A Wild Country out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Nancarrow, Mindy. "The 17<sup>th</sup>-Century Spanish *Vida*. Producing Sanctity with Words and Images" *Woman's Art Journal* 25.1 (2004): 32-38.
- Teresa de Jesús, Santa. *Libro de la vida*. Ed. Dámaso Chicharro. Madrid: Cátedra, 1979.
- Velasco, Sherry M. *Demons, Nausea, and Resistance in the Autobiography of Isabel de Jesús (1611-1682)*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.

Weber, Alison. "The Partial Feminism of Ana de San Bartolomé". *Recovering Spain's Feminist Tradition*. Ed. Lisa Vollendorf. New York: The Modern Language Association of America, 2001. 69-87.