



Itinerarios de escritura de mujeres.

Experiencias desde la diferencia sexual
en la historia de México, siglos XVI al XIX

Clara Inés Ramírez González y Carolina Narváez Martínez,
coordinadoras

Tienes en tus manos seis textos escritos desde una perspectiva original, pues se acercan a temas poco explorados o no considerados importantes para la historia tradicional, aunque sí lo sean para la historia de las mujeres. Compartimos aquí algunas conclusiones obtenidas durante nuestra trayectoria de investigación. Una de ellas es que la historia de las mujeres se puede encontrar cuando se miran las relaciones. Los vínculos afectivos, los lazos familiares y de amistad, el amor, el deseo, la espiritualidad, la maternidad y la enfermedad han sido preocupaciones políticas que las mujeres han plasmado en su escritura. Los contextos relacionales femeninos, como los conventos, los aquelarres, las escuelas, los clubes literarios o las revistas femeninas, entre otros, son espacios en los que muchas han emprendido obras magníficas de creación y producción de pensamiento. Hemos releído los contextos femeninos como espacios donde la escritura ha sido la trama que sostiene la comprensión de la vida y propicia libertad. Esperamos que disfrutes su lectura.

Itinerarios de escritura de mujeres.

Experiencias desde la diferencia sexual
en la historia de México, siglos XVI al XIX

iisue.
unam.mx/
publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.22201/iisue.9786073090476e.2024>

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOBRE LA UNIVERSIDAD Y LA EDUCACIÓN
Colección Historia de la Educación

Itinerarios de escritura de mujeres.

Experiencias desde la diferencia sexual
en la historia de México, siglos XVI al XIX

Clara Inés Ramírez González y Carolina Narváez Martínez,
coordinadoras



iisue

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
México, 2024

Catalogación en la publicación UNAM

Nombres: Ramírez, Clara Inés, editor. | Narváez Martínez, Carolina, editor.

Título: Itinerarios de escritura de mujeres : experiencias desde la diferencia sexual en la historia de México, siglos XVI al XIX / Clara Inés Ramírez González y Carolina Narváez Martínez, coordinadoras.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2024. | Serie: IISUE Historia de la Educación.

Identificadores: LIBRUNAM 2234179 | ISBN 978-607-30-8911-1.

Temas: Mujeres y literatura -- México -- Historia. | Literatura feminista -- México -- Historia. | Feminismo y literatura -- México -- Historia. | Diferencias sexuales en la literatura.

Clasificación: LCC PQ7133.I75 2024 | DDC 860.99287—dc23

Este libro fue sometido a dos dictámenes doble ciego externos, conforme a los criterios académicos del Comité Editorial del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Esta obra es producto del proyecto de investigación “Espacio Virtual Escritos de Mujeres. Una plataforma para fomentar la investigación sobre la escritura y la educación de las mujeres en la historia” y contó con el apoyo del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica, clave IN402222, de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM.

Coordinación editorial:

Jonathan Girón Palau

Cuidado de edición:

Dania Fabiola Beltrán Parra

Edición digital

Jonathan Girón Palau

Diseño de cubierta:

Diana López Font

Primera edición: 2024

©Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación

Centro Cultural Universitario, Ciudad Universitaria,

Coyoacán, 04510, Ciudad de México

<http://www.iisue.unam.mx>

Tel 5556226986

DOI: <https://doi.org/10.22201/iisue.9786073090476.2024>

ISBN (PDF): 978-607-30-9047-6

ISBN (impreso): 978-607-30-8911-1



Esta obra se encuentra bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CCBY-NC-ND 4.0)

Hecho en México/Made in Mexico

ÍNDICE

- 9 Agradecimientos
- 11 Criterios de transcripción
- 13 Introducción
Clara Inés Ramírez González y Carolina Narváez Martínez
- Parte I. Escritura de aventuras espirituales
- 27 Las búsquedas espirituales de Inés de la Cruz (1570-1633)
Clara Inés Ramírez González
- 73 La dicha en la mística femenina. La experiencia de júbilo en Isabel
Manuela de Santa María
Carolina Narváez Martínez
- 107 Escritura y mujeres de origen africano en el ámbito conventual
iberoamericano
Sari Meléndez Barrera
- Parte II. Escritura y voces en busca de libertad
- 151 La escritura de Harriet Jacobs: una exploración a través
de sus cartas y otros textos
Mariana Abreu Olvera

- 185 La libertad de acción de la cacica Micaela Pérez, San Bartolomé
Coyotepeque, Oaxaca, siglo XVIII
Christiane Benhumea Rebollo
- 217 El alférez, doña Catalina de Erauso. Una mujer en relación
de libertad con otras
Claudia Llanos Delgado
- 253 Siglas y acrónimos
- 255 Sobre las autoras

AGRADECIMIENTOS

Este libro ha sido posible gracias al trabajo realizado por el grupo de investigación Escritos de Mujeres, quienes nos hemos dedicado, desde 2008, a la búsqueda e identificación de fuentes de mujeres para la historia. Agradecemos a todas las historiadoras, estudiantes e investigadoras que han formado parte de este camino. Con ellas hemos mantenido un diálogo cercano y creativo que ha tenido una notable reverberación en nuestras reflexiones y en nuestros resultados de investigación. Asimismo, agradecemos al Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE) por el respaldo constante y a la Dirección General de Apoyo al Personal Académico (DGAPA) por los proyectos de investigación concedidos.¹ En especial, agradecemos al proyecto vigente “Espacio Virtual Escritos de

- 1 “Escritos de mujeres siglos XVI y XVII”, PAPIIT IN404009 (2009-2011), en el que participaron 17 estudiantes y académicas; estuvo estructurado en torno a un seminario de posgrado y tuvo como propósito la edición de una colección de libros. “Educación, escritura y género en Nueva España”, PAPIIT IN401113 (2013-2015), donde participaron 20 estudiantes y académicas; tuvo como objetivo la edición y el estudio de una colección de libros escritos por mujeres para reflexionar sobre las condiciones de su acceso a la escritura durante la Colonia. “Archivos de mujeres. Un espacio para la memoria de las mujeres en la historia”, PAPIIT IN403316 (2016-2018), en el cual participaron 40 estudiantes y académicas, cuya meta fue abrir un espacio para los documentos de mujeres en los archivos históricos, actividad fundamental para propiciar la recuperación de nuestra historia. “Escritos de mujeres: rescate documental”, PAPIIT IN402719 (2019-2021), donde participaron 40 estudiantes y académicas; su propósito fue rescatar, conservar y dar a conocer los escritos documentales. El proyecto actual, “Espacio Virtual Escritos de Mujeres. Una plataforma para fomentar la investigación sobre la escritura y la educación de las mujeres en la historia”, PAPIIT IN402222 (2022-2024), que cuenta con la participación de 25 académicas y estudiantes, tiene

Mujeres. Una plataforma para fomentar la investigación sobre la escritura y la educación de las mujeres en la historia”, del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), clave IN402222. La Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) ha sido la casa que ha acogido y resguardado nuestro trabajo durante estos 15 años, por lo que va para ella nuestra profunda gratitud.

como objetivo crear una plataforma para fomentar la investigación y la divulgación sobre la escritura y la educación de las mujeres en la historia.

CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN

Hemos preservado en lo posible el original de las autoras, por lo que se respetaron las grafías, a excepción de los criterios siguientes. En las citas de las fuentes manuscritas, hemos corregido la separación de palabras y modernizamos la acentuación y los signos de puntuación. Las grafías dobles de *r*, *s*, *f*, *p* y *t* se simplificaron, se mantuvo la grafía *ç*. La *u* con valor consonántico se transcribe como *v*, al tiempo que la grafía *v* con valor vocálico ha sido transcrita como *u*. En las fuentes impresas modernizamos la acentuación y agregamos los signos de interrogación y exclamación, según el caso, respetando en lo demás las ediciones antiguas consultadas. Han sido desatadas las abreviaturas, anotando las letras que se agregan en cursiva.

INTRODUCCIÓN

Clara Inés Ramírez González y Carolina Narváez Martínez

Somos un grupo de historiadoras que, desde la diferencia sexual, hemos estado reflexionando acerca de los modos de hacer historia. En nuestra práctica como investigadoras hemos visto la importancia que tiene fijar la mirada en la grandeza de las mujeres y sus obras, con el ánimo de dejar de lado el relato de la privación y la carencia femenina que tanto ha acompañado a la historiografía tradicional y a gran parte de las investigaciones inscritas en la perspectiva de género.

Los seis ensayos que forman parte de este libro tienen como hilo conductor la búsqueda, que en las mujeres que traemos a estas páginas está acompañada por la escritura o, en todo caso, por la puesta en palabras de sus deseos. La práctica de la escritura es una aventura llena de gestos y signos de libertad en los que se muestra la experiencia como fuente de veracidad y conocimiento. Cuando no escriben directamente, su voz se encuentra en aquella que las narra. Las mujeres del pasado, que hoy nos visitan mediante los documentos que rescatamos, tienen precisión en sus palabras; sus textos muestran qué piensan con exactitud y alma, pues la precisión es del lenguaje y del corazón, como lo expresó Chiara Zamboni.¹ Con esto queremos referirnos al indudable valor que tiene una escritura marcada por la experiencia del ser, que es reflejo, sin lugar a dudas, del conocimiento. Además, hemos querido mostrar que aun sin sus textos, podemos

1 C. Zamboni, “Las palabras para decirlo”, *Revista de Estudios Feministas. DUODA*, 2019, pp. 20-32.

encontrar sus voces. Hay mujeres que hablan de sus necesidades y deseos en textos institucionales.

En este libro nos acompañan mujeres diversas, heterogeneidad que tiene que ver con sus procedencias y orígenes: África, América y España. Mujeres negras, indígenas, mestizas y blancas que desde un lugar particular nos conducen por las enormes diferencias que esto implica en su escritura y en su vida. Estas páginas permiten complejizar la idea de que los privilegios por razones étnicas o de clase favorecen las experiencias de libertad, dejando a la lectora o el lector lugar para considerar que las prácticas de libertad de las mujeres en el pasado tintinean fuera de los sistemas políticos y las estructuras sociales.

Así, las mujeres con quienes dialogamos crearon términos y diseñaron acciones que no estaban plasmadas en el orden de este mundo; fueron auténticas autoras y creadoras que, como sabias, han dejado para el presente un sentido de grandeza femenina y una clara conciencia de genealogía. Los textos reunidos en la primera parte, “Escritura de aventuras espirituales”, nos remiten a una idea de dios-amor, fuente extraordinaria de creatividad y gozo que ha permitido que muchas mujeres vivan libres de patriarcado a lo largo de los siglos. La relación con la divinidad se muestra como un soporte que da medida y lugar en el universo, transfiriendo significado a una existencia sexuada que se concibe autorizada para decir y actuar en consonancia con el saber.

La segunda parte de este libro, “Escritura y voces en busca de libertad”, recoge una pequeña muestra de experiencias de mujeres que trascienden las leyes y los injustos sistemas sociales; ellas los han traspasado sin confrontación ni lucha, y sí con creatividad y conciencia de una existencia sexuada.

El lector encontrará en estas páginas seis textos de indudable originalidad. Desde sus diferentes estilos de escritura y caminos de investigación, las autoras nos presentan las vidas de mujeres que llevan consigo experiencias únicas que nos acercan a diversos modos de vivir e interactuar con la realidad. En medio de las diferencias que caracterizan cada capítulo, hay un hilo que conduce la intención de mostrar el comportamiento de la escritura y la voz femenina en

espacios y contextos múltiples. Escribir ha sido uno de los medios por los que las mujeres han puesto en circulación sus ideas y experiencias; la escritura es refugio y trama que sostiene la vida. Donde no hay textos hemos buscado la voz; en ese hallazgo, las mujeres se nombran y, al hacerlo, confirman su existencia.

En la lectura de esta obra se descubrirá un mundo posiblemente inexplorado, que se traza desde el siglo XVI hasta el XIX. Se conocerán las historias de mujeres auténticas que dejaron plasmado su impulso vital; escribir, fundar, divorciarse, viajar, conocer, decirse. Inés de la Cruz, Isabel Manuela de Santa María, Juana Esperanza de San Alberto, Teresa Juliana de Santo Domingo, Harriet Jacobs, Micaela Pérez y Catalina de Erauso nos llevarán por vidas que creíamos inexistentes a falta de ojos sensibles que valoraran los escritos femeninos como fuentes para la historia.

La recuperación de la presencia de las mujeres en el pasado ha sido labor de muchas historiadoras. El desarrollo historiográfico a este respecto ha sido notable en los últimos 40 años, tanto en América como en Europa. Germinó por la necesidad de cuestionar la supuesta ausencia de las mujeres en el pasado y mostrar, con el hallazgo de fuentes, que ellas —parece una obviedad decirlo— estaban. La práctica del feminismo, lejana a la academia, forjó un conocimiento valioso por medio de la experiencia y la relación que nutrió las reflexiones de investigadoras adscritas a las universidades. Este diálogo, consciente o no, es una trenza que, pese a las fracturas, se ha mantenido entretejida, ofreciendo, según nuestro punto de vista, creatividad y respuestas. Esta relación ha develado que el conocimiento es sexuado y que, por tanto, las experiencias de las mujeres en el pasado son las que dan sentido y cuerpo a nuestra historia, como también se lo confieren a la existencia de las mujeres en el presente.

El modo como nos acercamos a la historia de las mujeres ha tenido muchos recorridos. Teorías y metodologías, con conceptos como el género, han sido vitales para hacer nuevas preguntas al pa-

sado y, en especial, a las fuentes históricas.² Otros conceptos, como el de la diferencia sexual, han interactuado con la investigación histórica. Hemos visto ahí un horizonte de sentido a nuestro deseo de desplazar el constante acercamiento a la experiencia de las mujeres en el pasado como tragedia y subordinación, aportándonos otro orden simbólico que apunta al origen y a la madre.³ A la vez, nos ha facilitado ver y mostrar el sentido libre de ser mujer a lo largo del tiempo, teniendo cuidado de no cancelar la obra materna; es decir, apelamos a un relato histórico que incluya el amor, las relaciones, el cuerpo y la matriz de la vida, en palabras de la filósofa Luisa Muraro. Es este movimiento el que permite que validemos otros relatos y autoricemos otra historia que, siendo nuestra, es la historia de la humanidad misma.

La diferencia sexual se pone en juego en estas investigaciones a partir de reconocernos como historiadoras que vemos en el pasado a otras mujeres, quienes al sexuar la realidad, viven la diferencia como “una fuente inagotable de sentido”⁴ y no como un dato opresor. Es ahí donde el cuerpo aparece y no es posible obviarlo o anularlo. La mirada desde la diferencia sexual ha desactivado en nosotras la intención obsesiva de diversos relatos históricos que, al interpretar a las mujeres en el pasado, sólo las ven como desposeídas o nulas de autoridad, aun cuando las fuentes arrojan otras realidades. Este cambio de mirada que proponemos es un movimiento interpretativo que, además, es simbólico, puesto que devuelve al presente mujeres de existencias complejas. Al movernos de lugar, ellas se hacen visibles en plenitud, estatus que no es exclusivo del presente y menos del surgimiento del feminismo como movimiento político y social.

2 Véase la reactualización del texto emblemático de J. Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, que originalmente se publicó como “Gender: A useful category of historical analysis”, *American Historical Review*, 1986, pp. 1053-1075. Asimismo, J. Scott, “Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?”, que apareció originalmente como “Gender: Still a useful category of analysis?”, *Diógenes*, 2010, pp. 7-14. Ambos artículos han sido recogidos en el libro J. Scott, *La utilidad de la categoría género*, 2021.

3 Véase L. Muraro, *El orden simbólico de la madre*, 1994.

4 M. M. Rivera Garretas, *La diferencia sexual en la historia*, 2005, p. 15.

La historiografía de contextos generales que caracteriza los grandes periodos históricos nos ayuda poco, porque ha explicado la vida en el pasado a partir de experiencias masculinas. Esta carencia sucede, por ejemplo, al tratar las vivencias espirituales, fundamentales para la vida de las mujeres en el siglo XVIII. Desde el punto de vista de las reformas políticas que caracterizan el periodo, según la historiografía, estas experiencias son ilegítimas y quienes las viven son tachadas de falsas y embusteras. Nosotras buscamos comprenderlas y, al estudiarlas, encontramos un mundo desconocido que aporta información para construir nuevas explicaciones contextuales que incluyan experiencias femeninas.

Los textos aquí reunidos contribuyen a la historia en la medida en que se aproximan a las palabras y a las acciones de mujeres en el pasado desvinculadas de las reglas y de las expectativas de la sociedad masculina. “El simbólico masculino”,⁵ en palabras de Lia Cigarini, no es una fuerza que regule la realidad de las mujeres que aparecen en estas páginas y menos sus textos, que se escriben a partir de sí. Lo anterior no se refiere a un *yo* solitario que conoce en el aislamiento, sino a un *yo* en relación, permitiéndonos llegar a ser lo que somos. Un *yo* en conjunción que me permite convertirme en lo que deseo.⁶ La historia de las mujeres, en especial desde la diferencia sexual, ha permitido que se explore el lugar de la historiadora, su sentir y cómo se vincula a la historia que escribe. El uso del concepto de diferencia sexual propicia en ella un movimiento que incluye, como dato valioso para la interpretación, las vivencias que rodean el escoger un tema y las rutas creativas para desarrollarlo. Uno de nuestros derroteros es el deseo de encontrar y ver la grandeza femenina en el pasado; esta posibilidad se abre al leer signos que nos signifiquen y nos brinden una genealogía de la cual sentirnos orgullosas y cercanas, haciendo el quite a la neurótica comprobación de la privación que ha acompañado a las mujeres durante siglos.

5 L. Cigarini, *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*, 1995, p. 133.

6 Véase A. M. Piussi, “Partir de sí, necesidad y deseo”, *Revista de Estudios Feministas. DUODA*, 2000, pp. 113-114.

Los textos reunidos aquí, sin pretender ser verdades rotundas, se presentan como senderos nuevos de exploración interpretativa. Adentrarse en la vida de una mujer, como es el caso de Inés de la Cruz, permite conocer ese entramado más fino —y tal vez ausente— del relato histórico, trazado por la historia de un recorrido vital. Con Inés, nos internamos en un contexto que deja ver de qué manera una niña conoce su realidad e interactúa con ella, además de mostrar aspectos del orden de los sentidos o del alma que constituían la vida y la obra humana de aquel momento. En este contexto, un corazón impetuoso como el de Inés se formó y pudo realizar la gran obra de fundar un convento, y escribir.

La escritura de la historia tiene, en este libro, variaciones que consideramos riquezas; por un lado, son textos producidos en el fructífero diálogo que da la relación (relaciones) de años que se ha engrandecido gracias a la consonancia política que existe entre nosotras. Todo lo plasmado en estas hojas es resultado de poner en común las preguntas y los misterios que se develan en la investigación, horas y horas en las que la lectura individual y colectiva ha dado medida y fuerza a las ideas, revelaciones e intuiciones. Nunca imaginamos un libro homogéneo, sino que éste tendría que dar cuenta de nuestras diferencias tanto en los modos de escritura como en los abordajes de los temas, de ahí que la personalidad de esta obra tenga trazos de ensayo, reflexión literaria e indagación histórica. Esta heterogénea riqueza nos ha permitido dialogar con Catalina de Erauso, un personaje del cual hemos aprendido mucho y con el que pretendemos aportar un fragmento a la larga genealogía de la historia social del lesbianismo,⁷ considerando que son pocos los datos que tenemos al respecto. Con la monja alférez hemos observado la compleja trama de la política sexual en el siglo XVII y hemos ubicado el travestismo femenino como una consecuencia del deseo de autonomía y búsqueda de libertad.

Es importante dejar constancia de que somos historiadoras interesadas en diferentes temas, el hilo de fuego que nos conecta es la escritura y la voz de las mujeres. Sin embargo, esto no uniforma

7 V. Sau, *Mujeres lesbianas*, 1998.

la manera de abordar las inquietudes históricas y menos a aquellas que investigamos. En este sentido, el concepto de disparidad ha sido un faro, que entendemos como “el reconocimiento del valor de otra mujer, [que] nos ayuda a poner en juego nuestro deseo [y] a transformarlo en algo real”.⁸ Dicho principio, traducido en lo concreto, ha sido el soporte colectivo cuando una grieta se hace visible en el proceso investigativo, grieta que se manifiesta como epifanía.

Al develar que una mujer de origen africano escribió y fue referente para otras en el marco del sistema esclavista, se abren varios senderos de pensamiento. Sin lugar a dudas, la esclavitud como fenómeno social aplastante no arrancó todas las posibilidades de libertad, lo cual complejiza el panorama interpretativo de lo que sabemos de las mujeres esclavizadas y nos convoca al cuestionamiento de cómo nombrar lo que ha sido hasta ahora nombrado. En este sentido, vemos cómo la esclavitud es expresada de diferentes formas según el cuerpo que la vive. Al sexuar esta experiencia, otros relatos se hacen visibles y son otras las perspectivas de análisis. Las experiencias femeninas de origen africano surgen como referentes para repensar la historia del sistema esclavista en el contexto de la Nueva España.

Desde la diferencia sexual, hemos hallado los recursos teóricos para comprender la multiplicidad de experiencias de las mujeres en la historia. Hemos encontrado la viabilidad para pensar las vivencias evidentes e innegables que construyen el relato histórico. Nos planteamos renovados interrogantes que permiten ver una historia explicada fuera del paradigma del poder y de la igualdad como hecho constitutivo de la libertad de las mujeres, ya que buscar experiencias de libertad teniendo como referente el orden masculino sólo nos devuelve un panorama árido de vivencias no significativas.

Sexuar la experiencia espiritual nos ha permitido ver los textos producidos por mujeres entre los siglos XVI y XIX en clave de independencia simbólica y de producción de conocimiento. Considerar

8 D. Franchi, “¿Cómo actúan la disparidad y el deseo en las prácticas creativas de las mujeres? Una reflexión de imágenes y palabras”, *Revista de Estudios Feministas. DÚODA*, 2004, pp. 109-124.

relevante la escritura mística y construirla como fuente válida para la historia es un riesgo que tomamos gracias a no tener duda alguna de que ahí, en dicha singularidad, la historia se vuelve un relato humano concreto fuera del orden de las ideologías, pues su trama principal se sostiene en la experiencia.

En estas páginas se encuentra el eco de las voces de las mujeres en los archivos y se aprecia la importancia de la escritura de cartas y diarios, que suelen ser considerados como irrelevantes para la memoria histórica. Harriet Jacobs es una muestra de aquella escritura que transformó en una realidad impensable la esclavitud y el racismo. Sin el texto de Jacobs no se podría desmontar el mito de que una esclava no hubiese podido escribir un libro de la naturaleza de *Incidents in the life of a slave girl. Written by herself* [*Incidentes en la vida de una niña esclava. Escrito por ella misma*]. Gracias a esta fuente, es imposible negar la existencia de la escritura de mujeres esclavizadas. Por todo ello, si desatendemos este tipo de huellas del pasado, perdemos una de las principales fuentes de la historia de las mujeres; en ellas hay pistas maravillosas para acercarnos a las relaciones afectivas, los lazos familiares y de amistad, el amor, el deseo, la maternidad, la enfermedad y todas las emociones y sentimientos que acompañan a un ser humano, además de acercarnos a la “esencia” de una época o de un acontecimiento. Con esto queremos indicar que la historia está obligada a narrar la complejidad de la humanidad sin distinción de lo importante o de lo que se cataloga como insignificante.

En este libro compartimos algunas conclusiones obtenidas durante nuestra trayectoria de investigación. Una de ellas es que la historia de las mujeres propone que el estudio se aboque al análisis y la observación de lo superficial, al mismo tiempo que debe fijarse en lo profundo: se agotan las preguntas alrededor del cauce del río a sabiendas de que en sus aguas subterráneas está todo lo que compone y hace del río lo que es. Asimismo, dar lugar a la vida del alma en el relato histórico actualiza la relación pasado-presente y da sentido a la labor social de la historia. Como creadoras y partícipes activas de ésta, consideramos que las vivencias de las mujeres son clave para interrogar el pasado, esa realidad que no sólo ha sido modelada por

las acciones de los hombres, sino que ha incluido siempre, como la vida misma, la realidad femenina.

Itinerarios de escritura de mujeres. Experiencias desde la diferencia sexual en la historia de México, siglos XVI al XIX es un obra hecha por el gusto de escribir e investigar. Las autoras estamos empeñadas en promulgar un quehacer histórico que recoja la creatividad producida desde la investigación feminista. Reconocemos el largo trecho recorrido y las diversas perspectivas que se han ido modificando y repensando desde los años setenta del siglo XX hasta nuestros días. Este libro ha sido producto del trabajo colectivo de historiadoras que, reunidas bajo dicha tradición, hemos encontrado el tono de la escritura que nos permite mostrar, de una manera simple, pero profunda, una realidad distante y desconocida, aquella en la que las mujeres del pasado se muestran libres y creadoras de sus propios contextos.

Hemos releído los contextos femeninos como espacios de libertad, pese a que se haya insistido de manera vehemente en lo contrario. Éste es el caso de los conventos, que han sido interpretados como lugares de opresión, cuando las fuentes también muestran que fueron una opción para aquellas mujeres que por decisión propia salieron del contrato sexual y dieron viabilidad a la búsqueda de sus propios caminos. Experiencias espirituales y vitales que aún están cerca de nuestras búsquedas. El relato oficial de la historia espiritual de la humanidad, al menos en Occidente, ha estado marcado por las experiencias masculinas, pero, sobre todo, por sus interpretaciones y recorridos. Se ha estipulado una experiencia de Dios que suele fijar patrones y normas. A diferencia de esta visión, en la experiencia de las mujeres, Dios se muestra como recurso de libertad.⁹

Sabemos, por experiencia propia, que hay sentencias históricas que se repiten, ideas que se acogen sin fuentes, muchas veces sin dudar. Por ejemplo, se afirma que en el siglo XVI americano las mujeres no testaban o que en Nueva España las llamadas alumbradas no tenían una elaboración teológica en el siglo XVIII. Estos dos mitos los hemos visto desvanecerse gracias al trabajo de historiadoras que

9 L. Muraro, *Le amiche di Dio. Margherita e le altre*, 2014.

han recuperado las pruebas necesarias para desmentir tales postulados.¹⁰ Dichas investigaciones han conferido valor a otras fuentes y han logrado que aquellas ya identificadas sean releídas con otro prisma; han contribuido a ver lo evidente y a no reforzar el prejuicio que muchas veces traen aparejadas algunas explicaciones historiográficas clásicas.

Ésta es nuestra historia: la investigación y la escritura nos convocaron a repensar e identificar fuentes para la historia de las mujeres; nuestros hallazgos son los textos que encontrarán a continuación. Emprendimos este camino pensando, sobre todo, en nuestras estudiantes y en otras interesadas en el quehacer de la historia: tal vez aquí puedan encontrar rutas creativas para acercarse al pasado, el cual no le pertenece a nadie, sino a todo el conglomerado de la humanidad. El gran legado que nos dejan los textos escritos por mujeres es la forma como pensaron el mundo y como se hicieron un espacio en él. La colocación política de sus acciones refleja experiencias que no se ajustan a los determinantes sociales, sino que, por el contrario, con sus obras y su pensamiento modificaron y definieron lo social. La maravillosa creatividad con la que emprendieron sus recorridos vitales nos muestra rutas inesperadas en un mundo que pretendía determinar sus vidas, de ahí que valoremos su inventiva y sus formas auténticas de estar en él.

Hemos atendido a las palabras de las mujeres y, al hacerlo, accedimos a un mundo recién nombrado. De inmediato lo reconocimos como significativo para nuestras experiencias. Escribir historia, desde entonces, se convirtió en una necesidad del alma.

REFERENCIAS

Cigarini, Lia, *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*, Icaria, 1995.

10 C. Ramírez y C. Llanos (dir. y eds.), *Testamentos de mujeres indígenas culhuacanas, siglo XVI*, 2020; C. Narváez Martínez, “Espiritualidad femenina novohispana: Mística, enfermedad y política sexual”, *Revista Iberoamericana de Teología*, 2024.

- Franchi, Donatella, “¿Cómo actúan la disparidad y el deseo en las prácticas creativas de las mujeres? Una reflexión de imágenes y palabras”, *Revista de Estudios Feministas. DUODA*, núm. 27, 2004, pp. 109-124.
- Muraro, Luisa, *El orden simbólico de la madre*, Madrid, Horas y Horas, 1994.
- Muraro, Luisa, *Le amiche di Dio. Margherita e le altre*, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2014.
- Narváez Martínez, Carolina, “Espiritualidad femenina novohispana. Mística, enfermedad y política sexual”, *Revista Iberoamericana de Teología*, vol. 20, núm. 38, 2024.
- Piussi, Anna María, “Partir de sí, necesidad y deseo”, *Revista de Estudios Feministas. DUODA*, núm. 19, 2000, pp. 107-123.
- Ramírez, Clara y Claudia Llanos (dir. y ed.), *Testamentos de Mujeres indígenas culhuacanas, siglo XVI*, sel., trans. y trad. de Sofía Torres Jiménez, México, UNAM, 2020.
- Rivera Garretas, María Milagros, *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, Universidad de Valencia, 2005.
- Sau, Victoria, *Mujeres lesbianas*, Sidecar, Valencia, 1998.
- Scott, Joan, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en *idem*, *La utilidad de la categoría género*, Barcelona, Victoria Sau, 2021, pp. 15-48. [Publicado originalmente en inglés: “Gender: a useful category of historical analysis”, *American Historical Review*, núm. 91, 1986, pp. 1053-1075. En castellano se publicó por primera vez en 1990.]
- Scott, Joan, “Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?”, en *idem*, *La utilidad de la categoría género*, Barcelona, Victoria Sau, 2021, pp. 51-61. [Publicado originalmente en inglés: “Gender: Still a useful category of analysis?”, *Diogenes*, vol. 57, núm. 1, 2010, pp. 7-14.]
- Zamboni, Chiara, “Las palabras para decirlo”, *Revista de Estudios Feministas. DUODA*, núm. 57, 2019, pp. 20-32, <<https://raco.cat/index.php/DUODA/article/view/362768/457234>>, consultado el 8 de agosto, 2023.

PARTE I.
ESCRITURA DE AVENTURAS ESPIRITUALES

LAS BÚSQUEDAS ESPIRITUALES DE INÉS DE LA CRUZ (1570-1633)

Clara Inés Ramírez González

LOS ESCRITOS DE INÉS DE LA CRUZ

Inés de la Cruz fue la fundadora del convento del carmen en la Ciudad de México en 1616. Además, escribió dos obras: la *Fundación del convento de Santa Teresa la Antigua*, texto que redactó en septiembre de 1625, y su “Autobiografía”, que compuso cuatro años después, en 1629.¹ Inés concebía su convento como un “vergelito, que si puede aber zielo en la tierra lo es estos rincones donde El Señor se viene a recrear y aliviar de las ofensas que le hacen con su pecados [*sic*] esos ingratos del mundo”.² Redactó su primera obra para dar a conocer la historia terrena y práctica de la fundación que había erigido para Dios. Por su parte, la “Autobiografía” es un texto breve, dirigido a su confesor, en la que escribe en orden cronológico sus experiencias terrenales, entrelazándolas con sus vivencias espirituales.

1 Inés de la Cruz, *Fundación del convento [de Santa Teresa la Antigua]*, 2014. El texto fue publicado por primera vez como anexo a la obra de M. Ramos Medina, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, 1997. I. de la Cruz, “Autobiografía”, publicada en C. de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental, plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy Cathólicos y poderosos reyes de España, nuestros señores, en su magnífico Real Convento de Jesús María de México, de cuya fundación y progresos y de las prodigiosas maravillas y virtudes con que exalando olor suave de perfección florecieron en su clausura la venerable madre Mariana de la Cruz y otras exemplarísimas religiosas*, 1684, fs.129v-150v.

2 I. de la Cruz, *Fundación...*, p. 19.

La historia documental de ambos textos es dispar. La *Fundación...* se conserva manuscrita de puño y letra de Inés de la Cruz. Está resguardado en el archivo del convento del carmen de Tlacopac, ubicado en San Ángel, barrio de la Ciudad de México. Se trata de un cuadernillo de 14 x 12 centímetros, de 24 fojas, que en su portadilla dice: “Este cuadernito, está escrito todo de letra de Nuestra Madre fundadora, Inés de la Cruz”.³ Está encuadernado con otros textos en el único volumen que se conserva del archivo antiguo del convento, gracias a que fue rescatado por las monjas cuando la exclaustación, en el siglo XIX.⁴ El texto ha llegado hasta nosotras después de casi cuatro siglos porque muchas mujeres lo mantuvieron consigo hasta hoy.

Conocí la primera obra de Inés de la Cruz en un seminario de posgrado en historia que impartí en 2008 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), titulado *Escritos de Mujeres, Siglos XVI al XVIII*. Propuse trabajar sistemáticamente dichos textos para saber con certeza cuáles habían circulado en la Ciudad de México y para conocer, de una manera más profunda, los temas sobre los que escribían las mujeres de entonces.⁵ El manuscrito de la *Fundación...* fue llevado al seminario por Citlali Campos Olivares, quien lo había localizado y consultado en el convento de carmelitas de Tlacopac, y obtuvo el permiso de las monjas para fotografiarlo y, más tarde, publicarlo. Ése fue el primer volumen de la colección *Escritos de Mujeres* que codirijo, junto con Claudia Llanos, y que se publica en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE) de la UNAM. Buscamos hacer ediciones críticas y bien cuidadas, como las escritoras del pa-

3 C. Campos, “Introducción”, en I. de la Cruz, *Fundación...*, p. 15.

4 *Loc. cit.*

5 La historiografía sobre escritos de mujeres ha aumentado recientemente. Sin embargo, las obras de mujeres suelen analizarse de manera aislada y fragmentaria, sin restituir la autoría de quienes las escribieron. Algunos escritos de mujeres pueden consultarse en A. Lavrin y R. Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, 2006; *idem* (eds.), *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, 2002; D. Bienko de Peralta, “Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 2014, pp. 157-194.

sado merecen. Así, Inés de la Cruz fue nuevamente fundadora, esta vez de la colección donde se editó su obra sobre el convento carmelita de Santa Teresa la Antigua, que constituye una fuente fundamental para la historia de México. En torno a la colección se ha congregado un grupo de mujeres investigadoras que ha hecho posible que tengamos hoy siete volúmenes y un archivo digital de documentos de mujeres.⁶ Si hay alguno, éste ha sido nuestro vergelito en la dura vida de la academia universitaria. Dicho grupo es fruto de un trabajo colectivo y constante, como suele ser el de las mujeres.

Inés de la Cruz comenzó a escribir su crónica el 5 de septiembre de 1625 y la terminó 12 días después, el 16 de septiembre. Era una autora experimentada que construyó un relato conciso y ameno sobre cómo logró fundar, después de 12 años de trabajo, uno de los conventos más importantes de la Ciudad de México, proyecto que subsistió casi tres siglos, hasta 1861. La iglesia del conjunto conventual, aún en pie, alberga hoy un museo de arte alternativo.⁷ Así, en 12 días, Inés escribió su historia de la fundación donde resumió sus esfuerzos de 12 años, narrados en 24 páginas.

La “Autobiografía” de Inés de la Cruz fue publicada en el siglo XVII. Sin embargo, ninguna de las bibliografías mexicanas, desde el siglo XVIII hasta el presente, la incluyen como autora ni mencionan esta obra. La autoría de Inés de la Cruz es indudable. El mismo Carlos de Sigüenza y Góngora, cronista que la copió, lo reconoció así. Según dice, había llegado a un momento en su narración donde debía redactar la vida de Inés de la Cruz, pero tenía temor de que “no acertara a estrechar un espíritu tan grande en pequeño cuerpo”;⁸ entonces, cayó en sus manos

una brevísima relación en que la misma venerable madre Inés de la Cruz le dio cuenta de su conciencia a su Confesor, que es la que se

6 La colección se puede consultar en la página web del grupo de investigación Escritos de Mujeres: <<http://mujeres.iisue.unam.mx/escritos/>>, y el archivo digital en: <<https://archivodemujeres.omeka.net>>.

7 “Iglesia de Santa Teresa la Antigua”, *Wikipedia*, s. d.

8 C. de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental...*, f. 129v.

sigue, copiada del original que se conserva en el archivo del Religiosísimo Convento de San Joseph de Carmelitas Descalzas de esta Ciudad.⁹

El escrito de Inés de la Cruz, copiado por el cronista, está en primera persona, en femenino, y termina con una reflexión sobre el propio texto:

Para sola una cosa hallo que servirá, y es para que vuestra merced conozca quán lindo Dios tenemos [...] sabiendo que a mí, que soy una pobre hormiguilla para nada buena, me [...] haze nuevas mercedes, y tan grandes [...] de que me hallo obligada a darle cuenta escribiéndoselas; y esto acabo oy tres de henero de mil siscientos y veinte y nueve años. Ynes de la Cruz.¹⁰

Inés tenía entonces 59 años. Después de copiar la “Autobiografía”, el cronista escribió un capítulo más sobre su muerte, ocurrida el 5 de septiembre de 1633, a los 63 años. También recogió fragmentos de otros textos sobre Inés, escritos por las monjas Mariana de la Encarnación y Catalina de Christo.¹¹

No hay razón para dudar de las palabras de Sigüenza cuando dice que copia fielmente a Inés de la Cruz.¹² La negación de la autoría de las mujeres o su usurpación ha sido muy usual a lo largo de la historia. Por tanto, un principio de metodología de la historia que conviene recordar en estos casos es no dudar de las evidencias claras y rotundas en favor de débiles prejuicios antiguos sin fundamento alguno. La “Autobiografía” no fue la única obra de Inés de la Cruz que el jesuita copió en sus textos. También en el *Parayso Occidental...* transcribió partes de la *Fundación...* Personal-

9 *Loc. cit.*

10 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 150v.

11 M. de la Encarnación, *Relación de la fundación del convento antiguo de Santa Teresa*, 2015. De Catalina de Christo sólo conocemos los fragmentos que de ella cita Sigüenza en su último capítulo sobre Inés de la Cruz: C. de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental...*, 1684, f. 151.

12 De Sigüenza se dijo que había inventado la historia de Alonso Ramírez, pero investigaciones recientes han confirmado la existencia histórica de este aventurero. J. F. Buscaglia, “Introducción”, en C. de Sigüenza y Góngora, *Infortunios de Alonso Ramírez*, 2011, pp. 13-106.

mente confronté el texto de esta segunda obra publicada por el cronista con el original de Inés, que en este caso sí se conserva, y pude comprobar que Sigüenza respetó el original y sólo cambió algunas pocas palabras. Sin embargo, después de transcribir fielmente a la autora, agregé párrafos propios en los que cambió el sentido de lo dicho por ella, aunque señaló con claridad que era él quien escribía. Con su interpretación, Sigüenza restó agencia a Inés de la Cruz y a Mariana de la Encarnación en la fundación del convento, para pasársela a los frailes carmelitas y al arzobispo.¹³

El criollo novohispano también citó, usando cursivas, a Catalina de Christo, quien narró los últimos momentos de la vida de Inés de la Cruz:

Reverenciaban los Virreyes Marqueses de Cerralbo a nuestra Madre Ynes de la Cruz como si fuese Santa, y en su última enfermedad se venía la Marquesa a servirla de rodillas y con sus propias manos sacaba las vasinillas y ella le administraba la comida que traía guisada de palacio; y el Marqués ya que no podía entrar acá, se venía a la Iglesia a saber por momentos de su disposición. Sintieron con extremo su muerte, y pidió el Marqués sus papeles para vincular (como decía) en ellos un mayorazgo.¹⁴

Catalina da cuenta de la relación estrecha que existía entre la vi-reina marquesa de Cerralbo e Inés de la Cruz. Este vínculo político de las virreinas con las monjas, que fue fundamental años más adelante para sor Juana Inés de la Cruz, estaba ya presente en la Ciudad de México desde principios del siglo XVII.¹⁵ Era una relación entre mujeres que excluía a los hombres, incluso al virrey, máxima autoridad política en Nueva España, quien debía informarse de la salud de la carmelita en la iglesia anexa, pues debía respetar la clausura femenina. En cambio, su esposa tenía acceso ilimitado al convento.

13 C. I. Ramírez González, “Inés de la Cruz, Mariana de la Encarnación y Carlos de Sigüenza y Góngora. Negar la voz para invisibilizar las acciones de mujeres”, en A. Velasco (coord), *Perspectivas hermenéuticas y enfoques metodológicos en la interpretación del desarrollo histórico de la filosofía mexicana*, 2020, pp. 266-280.

14 C. de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental...*, f. 151.

15 D. Pastor, *Las virreinas. Mujeres y poder en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, 2023.

La deferencia de los virreyes hacia Inés de la Cruz muestra la importancia de esta monja para la sociedad de su época. Su fama alcanzó a la de la Décima Musa. Sor Juana sabía de la existencia de Inés de la Cruz, aunque no la conoció personalmente, porque cuando nació Juana Ramírez de Asbaje, Inés ya había muerto.¹⁶ Pero sor Juana entró al convento del carmen fundado por Inés, en 1667. Habían pasado 51 años, pero la fama de su fundadora persistía. Al entrar al convento, Juana incorporó el nombre de Inés de la Cruz al suyo, para asociarse a la fundadora, creando así un vínculo genealógico con la nueva vida que iniciaba. De esta forma, la erudita novohispana se hizo llamar Juana Inés de la Cruz y, a pesar de dejar el convento del carmen pocos meses después de su ingreso para unirse al de la Expectación de Nuestra Señora y Santa Paula, no quiso abandonar el nombre de la carmelita. Con esta acción, sor Juana reconocía la obra de otra mujer respetada socialmente por su escritura y su fundación.

Pese a la importancia que Inés de la Cruz tuvo para sor Juana, la primera ha sido bastante ignorada por la historiografía. Ni sus obras ni su historia de vida han recibido la atención que merecen.¹⁷ Inés de la Cruz no tenía siquiera una entrada en la Wikipedia. Cuando la creamos, la propia wiki arrojó un mensaje diciendo que era una entrada irrelevante, pues no estaba apoyada por bibliografía sobre ella y no podían crearse referencias cruzadas. Nadie la citaba como autora ni como fundadora, pues la mayoría de quienes reconstruyeron la fundación del convento del carmen siguieron a Sigüenza y Góngora, quien en su balance final da el crédito a los monjes carmelitas y al arzobispo. A partir de que editamos su obra como autora única, en 2014, su importancia y autoría ha comenzado a reconocerse. Se ha publicado más sobre ella y su entrada en Wikipedia subsiste, aunque opacada siempre por sor Juana.¹⁸ Quien hizo la ficha bibliográfica para la primera edición de su obra en la

16 Sor Juana nació en 1651 e Inés de la Cruz había muerto 18 años antes, en 1633.

17 Honrosa excepción de M. Ramos Medina, quien editó la *Fundación...* por primera vez, como anexo a su libro *Místicas y descalzas...*

18 Véase “Inés de la Cruz”, *Wikipedia*, s. d.

colección Escritos de Mujeres se la adjudicó a sor Juana, sin que pudiéramos argumentar que era una autora anterior y distinta. Así que en algunas bibliotecas donde repartimos la primera edición de Inés, la obra se registró bajo la autoría de la Décima Musa. En la primera reimpresión logramos que el responsable de la ficha corrigiera la autoría, pero se negó, sin razón alguna, a poner correctamente las fechas de nacimiento y muerte de Inés de la Cruz, aunque están en la propia obra que se publicó, detallando día, mes y año.¹⁹

Por tanto, me parece fundamental seguir trabajando las obras de Inés de la Cruz, así como ocuparme de su vida. Su obra fundacional y sus escritos abren una ventana de luz a la vida de las mujeres en Nueva España y España durante los siglos XVI y XVII.

ESCRIBIR LA HISTORIA DE LA VIDA DE INÉS DE LA CRUZ

Las dos obras escritas por esta autora novohispana tienen un mismo propósito: contar sus búsquedas espirituales. Me propongo escribir la historia de esas búsquedas a partir de sus escritos para saber cómo las concebía ella y cómo pensaba su obra en la sociedad de entonces.

Contar las experiencias de vida de una mujer desde su propia visión de sí es muy distinto a contar la vida de un hombre o la vida de una mujer basada en intereses y fuentes masculinas.²⁰ Son otros los hitos, otras las búsquedas. La vida de Inés fue contada por otros cronistas del siglo XVII, además de Sigüenza y Góngora, y por historiadoras e historiadores recientes interesados en la Orden del Carmen en Nueva España.²¹ Sin embargo, mi interés está en averiguar cuáles eran los propósitos de Inés de la Cruz, por lo que quiero

19 I. de la Cruz, *Fundación...*, 2014. La primera reimpresión es de 2015.

20 Ya he contado la vida de un hombre en C. I. Ramírez González, *En tierra donde la codicia impera. Vida de Hernando Ortiz de Hinojosa. Ciudad de México 1544-1584*, 2019.

21 Para la bibliografía sobre la Orden del Carmen y sus fundaciones remito a la obra de M. Ramos Medina, *Místicas y descalzas...*, y más recientemente a M. Ramos Medina y M. de Cristo Méndez, *Monasterio de carmelitas descalzas de San José. 1616-2016*, 2016.

anteponer como fuente principal la “Autobiografía” escrita por ella, siempre sometida a la adecuada crítica de fuentes, como lo hago con cualquier documento del pasado. Este camino me distanció de mucha bibliografía secundaria, que no aparece aquí, por no haber sido utilizada para esta investigación.

Inés se mueve, desde niña, por su amor a Dios y sus vivencias espirituales. Su espiritualidad no la convierte en un ser incomprensible, metafísico ni irracional. Es alguien que busca la guía de sus sentimientos para comprender su existencia. Nació para amar. Un amor que buscaba la totalidad ilimitada que no tiene lo humano y que solía llamarse Dios. Inés buscó a Dios desde niña a través de prácticas corporales para abrir su alma, en una actitud de amor pleno. En esas búsquedas, la vida material se interponía y ella se perdía. Narró estas vicisitudes en sus obras. Enfermó y sanó cuando recuperó su objetivo. No obstante, éste vuelve a escaparse después, hasta que, al final, integra sus búsquedas y logra la paz. Así, escurridiza y fugaz, es *Dama Amor*, según la describe en sus poemas la beguina del siglo XIII, Hadewijch de Amberes, de quien está cerca Inés en sus búsquedas, aunque separada por siglos.²²

La búsqueda espiritual de Inés de la Cruz es la historia de vida que quiero contar aquí. Develar su presencia ha sido un regalo para mí y espero que lo sea para otras. En Inés, la aridez ocasional de la vida en sociedad está mezclada con las búsquedas de paz y amor. Es una trama común para muchas, de la que no se suele hablar en la historia, ni siquiera en la historia de las mujeres. Sin esa urdimbre, que Luisa Muraro ha llamado *El Dios de las mujeres*, los logros de ellas no se aprecian.²³ El logro vital de Inés de la Cruz es articular la vida contemplativa con el dinámico esfuerzo de fundar y con el exhaustivo trabajo de buscar las palabras precisas para escribir. El mismo logro de Santa Teresa de Jesús, a quien siguió desde niña.

22 Véase H. de Amberes, *El lenguaje del deseo*, 1999.

23 L. Muraro, *El Dios de las mujeres*, 2006.

La infancia y la juventud de Inés de Castellet, como se llamaba Inés de la Cruz antes de ser monja, fueron narradas por ella misma en su “Autobiografía”.²⁴ A este periodo de su vida dedicó las primeras nueve páginas de su obra, de la foja 129 vuelta a la foja 133 vuelta. Ésta será la fuente principal para mi diálogo con la autora sobre dicha parte de su vida.

Inés de la Cruz comenzó su “Autobiografía” dando cuenta de su padre y de su madre, así como de su nacimiento: “Mi padre, Francisco de Castellet, era de Valencia, y mi Madre Luisa de Ayala, de Toledo, donde nací, día de San Antón Abad a diez y siete de Henero de mil quinientos y setenta”.²⁵ Desde esta primera frase, Inés muestra su forma de escribir: directa y concisa, abarca mucho con pocas palabras. Proporciona los nombres de su padre y de su madre y sus lugares de procedencia; el lugar y la fecha exacta de su nacimiento, y el santo que correspondía a su natalicio. Estos datos son suficientes para ubicar a una persona en el tiempo y lugar, así como en sus creencias. Podríamos decir muchas cosas a partir de estas coordenadas. Pero, ¿qué dice Inés de ese pasado suyo? ¿Qué es lo que ella recuerda?

En primer lugar, habla de su padre, Francisco de Castellet, quien era originario de la ciudad de Valencia, en la corona de Aragón. Había emigrado a Toledo, en la corona de Castilla, donde se casó con una lugareña, la futura madre de Inés. Al emigrar de un reino a otro, su padre había dejado atrás su patria, el terruño donde había nacido. También dejó a su grupo familiar y el vecindario, que constituía su marco de referencia social y de apoyo.²⁶ La condición de emigrante tenía consecuencias para la vida cotidiana de una perso-

24 La “Autobiografía” de Inés de la Cruz es la fuente básica de mi texto y de donde tomo la mayoría de las citas, por lo que indico el folio en nota a pie y si las citas siguientes están en el mismo lugar, ya no lo repito.

25 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 129v.

26 Sobre este tema, para el siglo XVI español, véase T. Herzog, *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*, 2006, pp. 47-79.

na. Inés dice que, en Toledo, su padre estaba peleado a muerte con su cuñado, hermano de su madre, y esa enemistad le amargó la vida:

Mi padre se encontró con un hermano de mi Madre y, como dos enemigos mortales, cada día se acuchillaban, no valiendo todos los medios que se dieron para que tubiesen paz. Pusiéronles pena que uno no pasase por la calle del otro, y no aprovechó nada, porque en encontrándose reñían.²⁷

Inés no cuenta la causa de esta pendencia, pero asegura haber sido ese pleito el motivo por el cual su padre decidió abandonar Toledo. En un primer momento, quiso regresar a Valencia y llevarse consigo a toda su familia, pero no pudo hacerlo, y decidió viajar a “las Indias”.

Valencia era para Inés la patria de su padre, pero también, un destino que pudo haberle tocado a ella. Durante el siglo XVI, Valencia era una ciudad que seguía mirando al Mediterráneo. Había tenido un papel activo durante la Edad Media, pero estaba perdiendo importancia debido al giro atlántico que significaba América para los territorios de la península ibérica. Era una ciudad de comerciantes, con 20 o 30 por ciento de población morisca.²⁸ Francisco de Castellet no era rico, pues Inés asegura que, llegando a Nueva España, ella no pudo entrar al convento porque su padre “venía pobre” y no tenía dinero para pagar la dote necesaria para su ingreso. Sin embargo, muchos años después, el hermano de Inés, Juan de Castellet, se había convertido en un rico comerciante en América; él le ayudó a fundar el convento del carmen en la Ciudad de México, en 1616.²⁹

Aunque Toledo y Valencia pertenecían a dos reinos distintos, tenían relaciones comerciales. Para la segunda mitad del siglo XVI, el comercio de la seda, algunas veces ilegal, era el centro de las rela-

27 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 131v.

28 Véase H. Lapeyre, *La Taula de Canvis (en la vida económica de Valencia a mediados del reinado de Felipe II)*, 1982, y L. David, “Los mercaderes toledanos en los reinos hispánicos (1475-1520): una aproximación a partir del observatorio valenciano”, *Anuario de Estudios Medievales*, 2018, pp. 243-269.

29 M. de la Encarnación, *Relación de la fundación...*, pp. 48-49.

ciones entre estos dos lugares. Valencia producía seda y Toledo era un gran centro manufacturero. No obstante, los impuestos a la seda ahogaban la economía valenciana, por lo que los productores recurrieron al contrabando.³⁰ Valencia no parecía un destino promisorio para Francisco de Castellet y su familia.³¹ La Ciudad de México, en cambio, sí podría serlo.

Como valenciano, súbdito de la corona de Aragón, Francisco de Castellet no podía, legalmente, pasar a América, pero lo hizo, pues consiguió, según Inés, una licencia del rey. La primera migración del padre de Inés, de Valencia a Toledo, no era comparable con la que haría después, con toda su familia, de Toledo a la Ciudad de México, hacia 1584. Lo cierto es que Inés no creció en el ámbito social ni cultural de su padre, sino en Toledo, es decir, en el mundo de su madre.

La mamá de Inés de la Cruz era Luisa de Ayala, natural de Toledo, donde también nació su hija Inés, el 17 de enero de 1570. Inés estuvo rodeada de su familia materna mientras vivió en Toledo, hasta los 14 años. Luisa tenía 10 hermanos y una hermana, que era monja en el convento de la Encarnación de los carmelitas de Toledo. También a ese convento ingresó la abuela de Inés, ya mayor, para pasar allí su vejez. Las mujeres de su familia eran, por tanto, muy cercanas a las carmelitas. Inés aclara en su texto que el convento donde estaban su abuela y su tía era de la rama no reformada de la orden del Carmelo; es decir, que allí no seguían la regla comunitaria que había adoptado Santa Teresa para sus fundaciones a partir de 1560. Sin embargo, Inés quiere remarcar su vínculo con las descalzas y cuenta que, en Toledo, vivía junto al convento reformado de las carmelitas, fundado por Santa Teresa en 1569, al que, asegura, quería entrar desde niña.

Inés habla poco de su madre. Dice que estaba triste de ir a América y dejar a su familia en Toledo. También explica que ya en Nueva

30 D. Muñoz Navarro, "Contrabando de seda valenciana hacia Castilla durante la segunda mitad del siglo XVI", *Revista de Historia Moderna*, 2015, pp. 229-241.

31 A. Filipo Orts, "Problemas de abastecimiento y política fiscal en la Valencia del siglo XVI", *Estudis d'Historia Agraria*, 2004, pp. 425-438.

España era ella quien la acompañaba a comulgar.³² Comenta que a su madre le gustaban las fiestas de la Ciudad de México y se iba con sus otras tres hijas a hacer visitas a sus amistades, mientras Inés se quedaba sola en casa. Al parecer, Luisa se adaptó bien y pronto a la vida novohispana y en particular a la Ciudad de México, donde había una población española bien asentada, en estrecho contacto con diversos pueblos indios afectados por las consecuencias de la Conquista y las epidemias que trajo aparejadas. También había una población africana y afrodescendiente en esclavitud. La multiplicidad de ese ambiente social había sentado bien a esa mujer toledana y a algunas de sus hijas casaderas, pero no a Inés, que buscaba una vida diferente al proyecto de poblar y reproducirse que la monarquía castellana reservaba para las mujeres.³³

Inés de la Cruz, en su “Autobiografía”, considera su bautizo como el hecho más importante para ella, después de su nacimiento, pues era una señal de lo que sería su vida futura. Su madrina fue su abuela materna, Quiteria de San José. A ella, Inés le atribuye su vocación. Según dice nuestra autora, Quiteria

estaba consertada de ser monja en un convento de la regla mitigada del Carmen, llamado de la Encarnación, y en acabando de bautizarme, se fue a tomar el hábito, que sólo esto la había detenido: buen pronóstico de que el señor me prevenía de misericordias para ser suya.³⁴

La madrina era una madre sustituta y una guía que le proveía modelos a seguir más allá de su propia madre. Su madrina y abuela se hizo monja en el convento en el que también estaba una hija suya. Ambas estuvieron dispuestas a recibir a Inés en el convento cuando su familia se propuso emigrar a América, pero en ese momento ella era joven y prefirió la aventura de viajar:

32 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 132.

33 He explorado la diferencia entre los proyectos para las mujeres de la corona de Castilla y de los primeros pobladores en C. I. Ramírez González, *Universidad y familia. Hernando Ortiz de Hinojosa y la construcción de un linaje, siglos XVI... al XX*, 2013, pp. 71-79 y 99-116.

34 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 130.

la Priora deseaba mucho me quedase en el convento, y hazía concierto que de acá le enviaran el dote, pero no lo pudieron alcanzar de mi padre, porque me quería más que a mis hermanos, y yo tampoco quería, porque buscaba el Convento más estrecho que hubiese, y así salí de allá a medio día, el día que nos partimos.³⁵

Inés, desde niña, deseaba entrar a un convento de estricta observancia. La reforma teresiana carmelita había retomado la vida en común y la dejación del mundo. Durante la segunda mitad del siglo XVI se presentaban como una opción de búsqueda espiritual, distanciada del mundo y de sus tormentos.³⁶ Era una opción muy en boga entre las mujeres jóvenes, a juzgar por el crecimiento de los conventos teresianos en dicho periodo.³⁷

La decisión de Inés, una joven de 14 años, acorde a la de su padre, muestra que el ingreso al convento no siempre era una obligación para las mujeres. Inés dice que ella quería un convento más “estrecho”, como el reformado del Carmen que ella fundó 32 años más tarde.

Su familia estaba compuesta por tres hermanos y tres hermanas, más ella, que era la de en medio. Era una familia grande, con siete criaturas. Vivían en Toledo. Inés habla poco de sus hermanas y hermanos. Dice que dormía con sus hermanas en la misma cama, de donde, según Inés, le nació la necesidad de la oración mental: ella se despertaba sigilosamente y se arrodillaba al pie de la cama a orar, “sin discurso”, por no despertarlas.³⁸ Inés justifica su inclinación temprana a la oración mental como una necesidad de la vida en familia y se deslinda de la posible transgresión a la ortodoxia, que imponía la oración en voz alta. Fue a la escuela con su hermana mayor; ésta, como la madre de Inés, no quería venir a América. Inés se distanció de ella, ya en la Ciudad de México, porque no compartía

35 *Ibid.*, f. 132.

36 Sobre la reforma teresiana véase O. Steggink, *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, 1965.

37 Á. Atienza, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, 2008.

38 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 130v.

su gusto por la vida social. Su hermano Juan era comerciante adinerado en América y, como ya he dicho, ayudó a Inés en la fundación del convento.

Pero ¿qué significó, para Inés de Castellet, buscadora de Dios, vivir y crecer en Toledo hacia la década de los setenta del siglo XVI?

BUSCAR A DIOS EN TOLEDO

Durante la Edad Media, Toledo había sido la ciudad de las tres religiones, pues allí convivieron armoniosamente judíos, musulmanes y cristianos. Se generó entonces una cultura excelsa. Allí,

la vida del espíritu era tan importante para las mujeres y los hombres desde la infancia que muchas cosas que hoy no nos parecen espirituales (la dieta, o los nombres que se ponían a las niñas y a los niños al nacer o, incluso, la política), ocurría que lo eran porque así lo sentía la gente.³⁹

Esa espiritualidad perduraba, aunque transformada, durante la segunda mitad del siglo XVI, cuando vivió Inés de la Cruz.

El arzobispado de Toledo era el más importante y el más grande de la península ibérica durante el siglo XVI. No sólo era el más rico, sino también el más poderoso desde el punto de vista político. La Iglesia de Toledo se había enriquecido con la incautación de los bienes de moriscos y judíos procesados por la Inquisición, a principios de siglo.⁴⁰ El poder político de la diócesis resultó evidente cuando la princesa Juana prestó juramento a las Cortes de Castilla como heredera de la reina Isabel, su madre, en la catedral de Toledo, en 1502.⁴¹ A mediados del siglo XVI, el arzobispado sufrió una crisis debido a que el entonces mitrado, Bartolomé Carranza, fue procesado

39 M. M. Rivera Garretas, *Teresa de Jesús/Teresa of Ávila*, 2014, p. 7.

40 T. de Azcona, "Reforma del episcopado y del clero", en R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, 1953, pp. 130-133.

41 B. Aram, *La reina Juana: gobierno, piedad y dinastía*, 2001, pp. 113-114.

por la Inquisición como Luterano, en 1559. El arzobispo había sido cercano a los movimientos de espiritualidad interior en la península ibérica durante la primera mitad del siglo XVI. Tras la condena de Carranza en 1576, después de haber pasado 17 años de cárcel, se persiguió el libre pensamiento y las prácticas espirituales se vieron constreñidas.⁴²

La vida espiritual en Toledo fue restringida paulatinamente por la jerarquía eclesiástica. Desde fines del siglo XV se había perdido la convivencia de las tres religiones, dando paso a la persecución de judíos y musulmanes. Muchas familias de judíos y judeoconvertos se habían ido de la ciudad. Entre ellas, la familia de Teresa de Jesús, que emigró a Ávila, donde ella nació. Tal vez por la pérdida de diálogo con las otras religiones o en recuerdo de ellas, a principios del siglo XVI, la espiritualidad del arzobispado de Toledo se volcó hacia la búsqueda de una religiosidad intimista, de un cristianismo interior. Grupos de creyentes, en su mayoría encabezados por mujeres, experimentaron opciones de vida que luego fueron identificadas como agrupaciones sospechosas y algunas fueron juzgadas como alumbradas o iluminadas por la Inquisición. Entre los siglos XVI y XVIII se hicieron 39 juicios de este tipo en Toledo: en 17 de ellos, las acusadas eran mujeres; en 12, eran hombres denunciados por seguir a mujeres, y los 10 restantes fueron contra hombres. Por tanto, el Santo Oficio recibió 29 acusaciones contra mujeres y contra los hombres que las seguían, y únicamente 10 hombres fueron acusados en solitario. Por tanto, podemos decir que el iluminismo o alumbradismo fue un movimiento prioritariamente de mujeres.⁴³

La mayoría de estos grupos tenían en común la búsqueda de una vida espiritual recogida, la práctica de la oración mental y el amor

42 Sobre Bartolomé Carranza véase I. Tellechea Idígoras, *Fray Bartolomé Carranza de Miranda: investigaciones históricas*, 2002.

43 Archivo Histórico Nacional, *Catálogo de las causas contra la fe seguidas ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo, y de las informaciones genealógicas de los pretendientes á oficios del mismo; con un apéndice, en que se detallan los fondos existentes en este archivo de los demás tribunales de España, Italia y América*, 1903, p. 108.

como camino de encuentro directo con la divinidad.⁴⁴ El propio arzobispo de Toledo, a principios del siglo XVI, Francisco Jiménez de Cisneros, era franciscano de la estricta observancia y admirador de Erasmo de Rotterdam, quien estaba promoviendo una reforma religiosa profunda, conocida como la *devotio moderna*.⁴⁵ Y aunque la observancia franciscana fue considerada una vía espiritual ortodoxa, acorde con la iglesia, el erasmismo fue perseguido. Los límites entre ortodoxia y heterodoxia en la espiritualidad del siglo XVI hispánico fueron móviles y se vieron afectados por cuestiones políticas, como quedó claro en el juicio al arzobispo toledano Bartolomé Carranza. Hubo, asimismo, otras personas y comunidades consideradas herejes y perseguidas por la Inquisición. Sin embargo, las alumbradas fueron de las más perseguidas, pero también las más persistentes. La preeminencia de las mujeres en este proceso fue un factor importante en dicha persecución. Todavía a fines de ese siglo, cuando denunciaron a Teresa de Ávila ante el Santo Oficio, los detractores aseguraban: “no es cosa nueva, las mujeres de vida y doctrina errada engañan a los hombres sabios y eminentes porque una engañó en orígenes”.⁴⁶ Así, de Eva venía el engaño femenino de doctrina errada a los hombres doctos. Todavía en el siglo XVIII muchas mujeres fueron acusadas de alumbradas, tanto en América como en España.⁴⁷

La maestra más antigua del movimiento alumbradista fue Isabel de la Cruz. Ella enfrentó un proceso inquisitorial en Toledo, entre 1524 y 1529, algo más de 70 años antes de que naciera Inés. De Isabel de la Cruz se sabe poco, pero ya antes de 1512 estaba enseñando teología, según lo declaró uno de sus alumnos más destacados, Pedro Ruiz de Alcaraz, quien también fue procesado junto a su maestra. Al respecto de Isabel, Ruiz señaló:

44 M. Martín Andrés, “Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia”, *Revista Salmanticensis*, 1977, pp. 307-334.

45 M. Bataillon, *Erasmo y España*, 1966, pp. 699-737.

46 Archivo Histórico Nacional de España, Inquisición, leg. 4.425, exp. 22. “Delaciones y censuras a las obras de Teresa de Jesús”, 1589-1593.

47 C. Narváez Martínez, “Espiritualidad femenina novohispana. Mística, enfermedad y política sexual”, *Revista Iberoamericana de Teología*, en prensa.

Por medios indirectos sabemos que, desde niña, Isabel sentía una unión especial con Dios; de joven dejó el hogar paterno para tener más paz y libertad, y poder así dedicarse a la meditación. Posteriormente [...] se adhirió a las Terciarias Franciscanas.⁴⁸

Isabel de la Cruz era una gran lectora y una teóloga aguda. Estaba escribiendo un libro sobre sus doctrinas hacia 1519, del que no se conoce ningún ejemplar.

Otras predicadoras espirituales en el arzobispado de Toledo fueron juzgadas también por alumbradismo, como Francisca Hernández, Mari Núñez o María de Cazalla, a quien quemaron en Valladolid, en 1559.⁴⁹ Durante los años veinte y treinta del siglo XVI, esta religiosidad interior fue perseguida, aunque nunca erradicada.

Al calor del proceso de Isabel de la Cruz, en 1525, el inquisidor general, Alonso de Manrique, emitió un edicto sobre alumbrados donde los define como una sola corriente y condena muchas de sus posturas. Hasta ahora, las fuentes para conocer el pensamiento de los alumbrados han sido, además del edicto de 1525, otros escritos de teólogos de la época que estuvieron cerca y las declaraciones de los testigos en los procesos inquisitoriales.

La doctrina iluminista ha sido resumida como una espiritualidad que buscaba la unión directa con Dios, sin mediación de Cristo ni de la Virgen, pero tampoco de los santos, las imágenes ni —lo que más les preocupaba— la Iglesia. El método para esa unión era el dejamiento: dejarse en Dios, para ser una con él, en él. En esa unión, Dios actuaba por la creyente (en su mayoría eran mujeres) y, por tanto, la voluntad que actuaba en ella era la de Dios mismo. De esta forma, el deseo de la iluminada era el de Dios, por lo que no podía pecar. No necesitaba confesión, era perfecta. Y así era como se les nombraba: alumbradas, iluminadas, dejadas o perfectas. Esto era

48 A. E. Foley, “El alumbradismo y sus posibles orígenes”, en *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Brown University, Providence, Rhode Island, del 22 al 27 de agosto de 1983*, 1986, pp. 527-532.

49 *Ibid.*, p. 527.

herético para la Iglesia. La unión pasiva en Dios hacía que las acciones humanas no tuvieran importancia para la salvación.⁵⁰

Las ideas alumbradas estaban todavía en el ambiente de Toledo durante la segunda mitad del siglo XVI, aunque sobre ellas pesaba ya la sospecha de herejía y la amenaza de una muerte en la hoguera. Sin embargo, Teresa de Ávila rescató algunas de estas ideas y logró incorporarlas a la ortodoxia, no sin muchos problemas.⁵¹ La niña Inés se formó en este ambiente, con su maestra, pero también con sus lecturas e incluso con los sermones que escuchaba.

APRENDIZAJES DE UNA NIÑA DE TOLEDO DURANTE EL SIGLO XVI

Conocemos poco la formación inicial de niños y niñas durante el siglo XVI. Esto se debe, en buena parte, a que esa primera enseñanza no estaba a cargo de una corporación masculina bien articulada. Los niños llegaban a la universidad ya sabiendo leer y escribir, e incluso con fundamentos de estudios latinos. Además, la universidad de los siglos XVI al XVIII no era una institución educativa, sino una corporación para la formación de doctores en cinco disciplinas muy concretas. Así, Miguel de Cervantes no estudió formalmente en ninguna universidad, lo que no le impidió ser un gran escritor, hoy reconocido como el autor más leído de la lengua española. Sabemos que esa primera formación transcurría con maestras y maestros particulares.

Las mujeres solían acudir también a una escuela particular, aunque la formación informal que estaba en el ambiente era fundamental. Los datos que nos da Inés de la Cruz son relevantes para conocer mejor cómo fueron las enseñanzas recibidas por una niña en Toledo, durante la segunda mitad del siglo XVI.

La fundadora del convento novohispano relató la historia de su formación, después de describir su nacimiento y su bautizo. Las ni-

50 Sobre las ideas de las alumbradas véase, *loc. cit.*, y A. Márquez, *Los alumbrados: Orígenes y filosofía (1525-1559)*, 1980, y Á. Hueriga, *Historia de los Alumbrados (1570-1630)*, 1978, entre otras obras.

51 R. Pérez-Girona, "Cartas contra las obras de Santa Teresa de Jesús", *Edad de Oro*, 2019, pp. 89-102.

ñas de esa época solían asistir a la escuela en la casa de una maestra o amiga, que ha sido definida como:

escuelas dedicadas a la educación infantil en pueblos y ciudades, escuelas situadas en las propias casas de beguinas o beaterios, que han existido hasta el siglo xx, en las que millones de niñas de nuestra historia [...] aprendieron a leer, a escribir y las cuatro reglas o fundamentos del saber; y aprendieron también la amistad: *amica*, amiga, viene del latín *amare*, amar.⁵²

También sor Juana Inés de la Cruz estudió con la amiga, en Amecameca, Nueva España, como lo dice en su *Respuesta a sor Filotea de la Cruz*. Como ella, pero años antes, en Toledo, Inés de la Cruz comenzó a ir con la amiga y aprendió con rapidez.

Dice Inés de la Cruz en su “Autobiografía”: “Yba con mi hermana mayor a la maestra donde enseñaban a leer, y labrar”, y asegura haber aprendido a leer “con gran brevedad”. Además, dice, “deprendí muchas oraciones”.⁵³ También debió aprender algunos oficios, como lo sugiere la palabra *labrar*, que, según el diccionario de 1611, significa hacer oficios artesanales, incluido el cultivo de la tierra, pero también la costura u otros que solían estar destinados a las mujeres. Inés describe su escuela:

A la maestra donde íbamos a deprender [...] acudían más de cincuenta niñas. Todas se holgaban, y jugaban, y las azotaban, y reñían, y yo estaba como muda, aunque no estuviese allí la maestra, y así nunca le di ocasión de reñirme.⁵⁴

Era una escuela grande y exclusiva para niñas. Había, pues, una enseñanza para las mujeres, que todavía se suele negar.

52 M. M. Rivera Garretas, *Sor Juana Inés de la Cruz. Mujeres que no son de este mundo*, 2019, p. 86.

53 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 130.

54 *Ibid.*, fs. 131-131v.

Entre todo lo aprendido con su maestra, la palabra fue el primer gran logro de Inés de la Cruz. Una palabra que la comunicaba con la divinidad: “deprendí muchas oraciones, y en brazos me llevaban por toda la vezindad, donde me daban muchos regalos porque las rezase”.⁵⁵ Ella era aún una niña: “Paréceme que tendría entonces quatro, o cinco años, porque una cuesta que había, baxaba a gatas por no caer”. De cinco años, una niña de Toledo, como Inés, iba a la escuela y podía ir recitando oraciones de casa en casa, casi rodando por las muchas cuestas de esa ciudad. La palabra era un aprendizaje inicial para las mujeres.

Con la maestra, dice Inés, ella aprendió también a amar a Dios: “Paréceme el primer uso de razón que tuve fue amar a Dios, y [el] deseo de emplearme toda en servirle”. El amor era una de las enseñanzas de la amiga, como ya se ha dicho. Amar a Dios estaba en el ambiente espiritual del Toledo de entonces y es lo que aprendió Inés en la escuela. Ese amor a Dios estaba cerca de aquel que habían enseñado antes Isabel de la Cruz y otras alumbradas o iluminadas de Toledo y antes de ellas las místicas, cuyas enseñanzas bien pueden remontarse al siglo XIII, con Hadewijch de Amberes o Margarita Porete, entre otras. Es ese filón de oro que atraviesa nuestra cultura, como lo llamó Luisa Muraro.⁵⁶ La enseñanza de ese amor se ha transmitido de mujeres a mujeres, hasta hace muy poco. A principios del siglo XVI lo portaron consigo las beatas que llegaron a la Nueva España antes que las monjas. Esas de las que fray Juan de Zumárraga, el primer arzobispo de México, se quejaba en 1537 porque andaban “callejeras de casa en casa, quejándose que mueren de hambre... diciendo que ellas no son monjas ni prometieron obediencia ni son esclavas para servir sin galardón y que las convidan con cantidades de oro”.⁵⁷ Muchas de ellas, después de la persecución a la espiritualidad libre por parte de la jerarquía eclesiástica,

55 *Ibid.*, f. 130.

56 L. Muraro, *El Dios...* Sobre las místicas y beguinas o beatas en el siglo XIII, véase M. Tabuyo, “Introducción”, en Hadewijch de Amberes, *El lenguaje del deseo*, 1999, pp. 9-56.

57 Carta de fray Juan de Zumárraga, 1537, citada por D. Barreto Ávila, *Espacios para mujeres. Historia de las primeras fundaciones femeninas en el valle de México 1525-1580*, en prensa.

se refugiaron en los conventos, como ya lo había hecho Matilde de Magdeburgo en el siglo XIII. Otras emigraron a América.

El amor fue la forma de espiritualidad que aprendió Inés de la Cruz en su natal Toledo en la década de los setenta del siglo XVI. Y con esa espiritualidad vino a Nueva España en 1584, más de 50 años después de la llegada de las primeras beatas. Pero el amor a Dios que aprendió también estaba ligado a sus lecturas. Leer fue para ella otra puerta hacia muchos mundos posibles y fuente para conocer experiencias más allá de las suyas propias. Si aprendió a leer pronto fue por su “codicia de saber la pasión de Nuestro Señor, y la lloraba mucho”.⁵⁸ También escuchaba lecturas leídas por otras en voz alta, “y como oía las vidas de los ermitaños, me aficioné a imitarlos”.

Las vidas de santos y santas eran las lecturas para la niñez y la juventud de esa época.⁵⁹ No es extraño entonces que Inés de la Cruz, nacida en Toledo, en 1570, compartiera lecturas y juegos con Teresa de Jesús, nacida en Ávila, en 1515. Ambas jugaban a ser ermitañas. Las vidas de santos despertaban la imaginación infantil. El desierto contrastaba con la ciudad; la soledad, con el cariño y el cuidado materno. Inés narra de manera muy hermosa el efecto que le produjo leer vidas eremitas: “No entendí que había más mundo que sólo Toledo, y que fuera de la Ciudad era todo desiertos, y así determiné huirme a ser hermitaña”. Los desiertos, reales o imaginados, eran lugares para búsquedas místicas.

Pero Inés, tan real y práctica como la propia Teresa, y al mismo tiempo tan soñadora, regresa bruscamente a su realidad de niña:

á pocas calles me perdí, y no dexaba de andar pensando saldría de la ciudad, hasta que fue de noche, y me recogieron en una casa muy lexos, y aunque me preguntaban quiénes eran mis Padres no lo supe

58 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 130.

59 Es posible que Inés de la Cruz conociera las vidas de Santos del *Flos Sanctorum*, como lo había hecho años antes Teresa de Jesús. C. Narváez Martínez, “Amistades intangibles: hilo de fuego. Teresa de Jesús, Clara de Asís y Catalina de Siena”, *Revista de Estudios Feministas*. DUODA, 2023, p. 52.

decir. Otro día me oí pregonar: ¿Que quién había visto una niña con un faldellín verde? Y nunca dixé por qué me había huydo.

Su intento de ser ermitaña se cumplió ya de mayor, dice Inés, tal vez refiriéndose al convento que fundó. Entre tanto, como niña y adolescente aprendió, a través de sus lecturas, a experimentar caminos para alcanzar a Dios, aquellas sendas que habían recorrido otras antes que ella y que a algunas las habían llevado hasta la Inquisición. Dice que sus padres fueron cómplices de sus búsquedas, pues era a ellos a quienes “les leía muchos libros de devoción”.⁶⁰ Al calor de sus lecturas fue implementando sus prácticas espirituales: “Deprendí muy presto a leer, y pasé todos los libros de Espejo de consolación y se me quedaron de memoria”.⁶¹ Se trata de esos libros que la jerarquía eclesiástica trataba de quitar del alcance de las mujeres, incluyéndolos en el índice de libros prohibidos de 1559,⁶² pero que, pese a ello, formaron la espiritualidad de Inés de la Cruz y de Teresa de Jesús, entre otras muchas.

Inés parece haber sido influida por Teresa de Jesús para sus búsquedas místicas de infancia. También lo fue por ideas de autores y autoras que Teresa leyó, y que rondaban por la península ibérica durante el siglo XVI.⁶³ Es posible que conociera alguna de las obras de Teresa de Jesús antes de su partida hacia América, pues la santa escribió la primera versión del *Libro de la vida* en Toledo, en 1562, ocho años antes del nacimiento de Inés. En México circulaban manuscritos de Teresa antes de su publicación⁶⁴ y seguramente Inés los conoció y los siguió ya de adulta. Ellos guiaron su propósito de fundar un convento. En retrospectiva, Inés aludió a Teresa en sus

60 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 131v.

61 *Ibid.*, f. 131.

62 A. Weber, *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity*, 1990, p. 34.

63 Véase T. Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa*, 2006, pp. 38-91.

64 Las obras de Teresa de Jesús se publicaron a partir de 1583, después de su muerte, pero circulaban en copias manuscritas desde mucho antes. Mariana de la Encarnación dice haberlas leído en México, manuscritas, aún antes de ser publicadas. M. de la Encarnación, *Relación de la fundación...*, p. 21.

escritos, en la década de los veinte del siglo XVII. No es casual que la santa y la monja novohispana compartieran la búsqueda de una comunicación directa con Dios a través de la oración mental y la espiritualidad interior, herencias de las alumbradas, pues dichas ideas estaban en el ambiente de la península ibérica de la época; Inés las escuchó en Toledo y con ella, y con otras como ella, pasaron a América. Teresa e Inés supieron mantenerse en la ortodoxia, pero otras, de aquí y de allá, fueron acusadas de iluminadas.

La fundadora del convento novohispano dedicó cuatro fojas de su “Autobiografía” (de la 130 a la 134v) a narrar sus prácticas espirituales durante su niñez y juventud. Muchas de sus búsquedas tienen reminiscencias de las ideas alumbradas de llegar a Dios a través del amor y de una espiritualidad interior, sin mediación. Ella cuenta sus meditaciones de niña y describe cómo entraba en estados profundos de contemplación espiritual y oración mental, prácticas comunes a los movimientos de reforma religiosa, todavía vivos en Toledo. En las noches tenía oración en silencio, de rodillas, al lado de la cama donde dormía con sus hermanas, “que era estar en una suspensión la voluntad, embebida en Dios, sin discurso, que no podía tenerle, ni rezar vocalmente; y en esto me estaba muchas horas alegrándome con Dios con gran deleyte”.⁶⁵ Inés parece consciente de que la oración mental era una búsqueda de las alumbradas y de otros movimientos de reforma, como el erasmismo o la observancia franciscana, que estaban siendo cuestionados por la Inquisición, por lo que trata de justificar que no podía rezar en voz alta porque no quería despertar a sus hermanas.

Además, Inés tenía experiencias de fusión con la naturaleza:

Solía yrse mi Padre a conversación con amigos hasta las nueve o diez de la noche, y entonces, decía yo, quería yr a dormir a la Luna para ver el cielo, y no era sino por estar en oración que parece se me volaba el alma a Dios, sólo mirando al cielo, y considerando estaba allá su Magestad.

65 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 130v.

Pero Inés guardaba silencio sobre sus experiencias espirituales y no las compartía con sus confesores. Tal vez dudaba de estar en el camino correcto: “no lo comunicaba a nadie, ni preguntaba nada, sino sólo lo que leía o oía predicar”. El silencio, tanpreciado en ese convulso siglo XVI, sobre el que muchos escribieron, es la conclusión a la que por el tiempo en que Inés era niña llegó el condenado arzobispo Bartolomé Carranza: “no hay otro remedio/ si no es callar”.⁶⁶

El ascetismo y la soledad fueron búsquedas de la joven Inés. También procuró experimentar el vínculo con Dios a través de la restricción y el dolor:

procuré abstinencia con achaque de que no podía comer ni caldo, ni carne, ni otras cosas guisadas, sino pan, y cosas secas, que era lo que pudiera tener en un desierto, y porque no entendiesen que ayunaba, me pasaba con lo que tenía, sin procurar nada.⁶⁷

Hay en Inés ascetismo y mortificación, experiencias cercanas a la estricta observancia franciscana, muy presente en el Toledo de entonces, pero ajenas a las experiencias de las alumbradas, que eran más gozosas.

Inés reconoce que, además de sus lecturas, los sermones influían en su espiritualidad. Asegura que su inspiración le venía “sino sólo lo que leía o oía predicar, y daba quanto alcanzaba porque me llevasen a oyr sermones”.⁶⁸ Los sermones eran un tipo de enseñanza en el que no se ha reparado lo suficiente. Muchas de las ideas consideradas heréticas se siguieron escuchando cuando ya no se podían

66 Así termina el poema escrito por Bartolomé Carranza antes de morir, que dice así: “Son hoy muy odiosas/ qualesquier verdades/ y muy peligrosas/ las habilidades/ y las necesidades/ se suelen pagar caro./ El necio callando/ parece discreto/ y el sabio hablando/ se verá en aprieto./ Y será el efeto/ de su razonar/ acaescerle cosa/ que aprende a callar./ Conviene hacerse/ el hombre ya mudo,/ y aun entontecerse/ el que es más agudo/ de tanta calumnia/ como hay en hablar:/ sólo una pajita/ todo un monte prende/ y toda palabrita/ que el necio no entiende/ gran fuego prende;/ y, para se apagar,/ no hay otro remedio/ si no es con callar”. L. Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español*, 1997, p. 452.

67 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 130.

68 *Ibid.*, f. 130v.

leer; seguían teniendo eco, sobre todo en sermones, no fácilmente controlables.

Dice Inés de la Cruz: “en los sermones, gustaba mucho quando oía tratar de lo que yo sabía”⁶⁹ y nos cuenta lo que aprendió, por ejemplo, en un sermón predicado en Toledo, en el convento fundado por Santa Teresa:

Vivía junto a las Descalzas, y oí a un predicador en un sermón [decir] lo que San Francisco había hecho quando dexó el mundo; vine a casa y corteme los cabellos y di quantos jugetes tenía, haziendo una determinación de no ponerme cosa galana en mi vida, y así lo he cumplido.⁷⁰

Un santo como Francisco había dejado el mundo. ¿Por qué no podía dejarlo una niña como Inés? Ella misma acepta que algunas de sus búsquedas eran un despropósito: “oyendo también decir [en un sermón] que no ensuciasen las almas, determiné no comer ninguna cosa prieta”, actitud que ella, ya adulta, reconocía como fruto de su “propensión a la ignorancia”.

A Inés de la Cruz le gustaba estar sola: “Deseaba mucho la soledad, y tenía por gran dicha quando todos se iban y me dexaban sola en casa”. En la soledad, lograba comunicarse con Dios, a gritos: “viéndome sola, le daba de gritos y lloraba hasta tanto que sentía en el alma consuelo de que me havía oydo”. Era una niña buscando comunicación con el Todo. La soledad era un anhelo en muchas, particularmente en Teresa de Jesús, de donde pudo haberla tomado Inés, en ese diálogo de las amistades intangibles trabajado por Carolina Narváez.⁷¹ Dice Teresa:

Algunas veces me da gran pena haber de tratar con nadie, y me aflige tanto, que me hace llorar harto, porque toda mi ansia es por estar sola. Y aunque algunas veces no rezo ni leo, me consuela la soledad. Y la conversación, especial de parientes y deudos, me parece pesada, y que

69 *Ibid.*, f. 131.

70 *Ibid.*, f. 130v.

71 C. Narváez Martínez, “Amistades intangibles...”.

estoy como vendida salvo con los que trato de oración y del alma, que con éstos me consuelo y alegro, aunque algunas veces me hartan y querría no verlos, sino irme adonde estuviese sola, aunque esto pocas veces; especialmente con los que trato mi conciencia siempre me consuelan.⁷²

Inés sentía un gusto especial por andar descalza y “Quando iba a las iglesias me descalzaba por devoción y alargaba el vestido, que nadie me viese”.⁷³ Estar descalza era práctica teresiana, que incluso dio nombre a la rama de la orden carmelita reformada por Santa Teresa. Era muestra de pobreza ya con Francisco y con Clara de Asís durante el siglo XIII, pero también de humildad, una cualidad muy valorada por las místicas de esa misma centuria. Además, Inés repararía limosnas y sufría por los martirios de los santos. Hacía, en fin, lo que estaba a su alcance para experimentar el amor de Dios y el desprendimiento de los bienes terrenos. Era una búsqueda espiritual que había llegado a ella a través de la experiencia de muchas otras mujeres, incluso lejanas en el tiempo, y que recibió por lecturas, pero también por enseñanzas que beatas y monjas habían transmitido de unas a otras, así como por los sermones de algunos frailes.

Inés de la Cruz había pasado su infancia entre los ecos de las alumbradas y de otros movimientos de reforma. Había escuchado esa doctrina en sermones, oraciones y lecturas que todavía podían estar en manos de una joven inquieta. Era una doctrina de amor que había atraído a muchas mujeres y a algunas niñas, como Inés y Teresa.

Sin embargo, el padre de Inés también procuró para ella aprendizajes mundanos. Durante su adolescencia, ya en México, la envió a estudiar latín, aunque no parece haber progresado mucho, porque más adelante, en su “Autobiografía”, dice que no entendía los cantos en esa lengua. Quiso también su padre que aprendiera música, pero Inés “no tenía inclinación a ella, y tenía mala voz, y desentonada, y así fue tiempo perdido, porque las liciones que me daban se me

72 T. de Jesús, “Cuentas de conciencia”, en *Obras completas*, 1984, pp. 1000-1001.

73 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 131.

volaban presto, porque tenía la memoria bien ocupada”.⁷⁴ En lugar de aprender a cantar, Inés quiso ser compositora: “Díxele al maestro me enseñara el arte de la música. Respondió, no era ciencia de mugeres, y por lo mismo, me dio más gana de deprenderla (que fue en breve tiempo)”. De las palabras del maestro se deduce que ellas podían interpretar la música, pero no crearla. Pese a ello, tenemos constancia de varias compositoras en la época colonial mexicana. Inés se opuso a esta restricción debida a su diferencia sexual y, en lugar de abandonar su intento, se animó más. Aprendió a componer, “más como no tenía ejercicio, no la pude usar [la composición]... sirviome, con todo, para puntar libros en que aora cantan”. Inés escribió, pues, algunos de los libros de música que se usaban en la Ciudad de México durante el siglo XVI. Tal vez alguno de ellos se conserve en algún archivo, sin que hasta ahora se haya identificado a su escritora. En opinión de Mariana de la Encarnación, su compañera de fundación, era imposible interpretar la música que Inés componía:

alcansó consumadamente toda la ciencia que pudo saber un maestro de música. No quiso Nuestro Señor se ocupase en ciencia tan terrestre, como son todas las de esta vida, que la ocupaba su Magestad en otra mayor aún desde seglar, y según me decían sus padres y confesores, desde edad de tres años, y así permitió Nuestro Señor que teniendo la plática y ciencia de la música, no tubiese exersicio y práctica porque jamás pudo entonar un solo punto (como se dice de San Agustín), de manera que las composiciones que hasía eran tan dificultosas (como ella no las entonaba) que no se podían cantar, con que quedó frustrada toda su ciencia.⁷⁵

Además de compositora y aprendiz de latinista, Inés de la Cruz era contadora:

⁷⁴ *Ibid.*, f. 133.

⁷⁵ M. de la Encarnación, *Relación de la fundación...*, pp. 22 y 23.

Quando yo era niña me enseñó un maestro las cuentas, no más con veinte leiciones, y era tan chica que quando venía gente a casa, como a juguete me sacaba mi padre, para que viesen qué bien hazía las cuentas.⁷⁶

Estos otros saberes aprendidos durante la infancia le servirían a Inés más adelante en su vida, cuando fue contadora del convento de Jesús María, en México.

MIGRAR: CONOCER EL NUEVO MUNDO CON SUS DELICIAS, VIOLENCIAS Y OPORTUNIDADES

La familia de Inés de la Cruz pasó a América hacia 1584, cuando ella tenía 14 años.⁷⁷ En su “Autobiografía”, Inés explicó las razones del viaje. Como se dijo antes, su padre estaba peleado a muerte con su cuñado y, no pudiendo regresar a Valencia, decidió emigrar al Nuevo Mundo. Para lograrlo, cuenta Inés, “Sacó licencia del Rey, y un día se la hallé en su escritorio sin saberlo en casa persona alguna, ni yo lo dixé por escusar algún ruido, porque mi madre, sólo oyro dezir, lo sentía en el alma”.⁷⁸ Inés, en cambio, estaba feliz con la idea de venir a América,

porque con mis ignorancias y boberías se me figuró había pocos christianos acá y muchos gentiles, y que en llegando me huyría, y me iría a padecer martyrio, y con esto estaba alegre, dando cada día traza de los martyrios que me havían de dar, que no vía la hora que se pusiese por obra la venida.

En 1584, Inés de la Cruz, una joven de Toledo, imaginaba América como territorio de conquista, donde sería martirizada al llegar. Se mezclaban en su imaginación las historias sobre el Nuevo Mundo

76 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 135.

77 I. de la Cruz, *Fundación del convento...*, p. 20.

78 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 131v.

con los relatos de martirio leídos en las hagiografías. Su madre, en cambio, una mujer adulta, no quería venir a América: “dexaba diez hermanos, y una monja, en el convento donde estaba su abuela”,⁷⁹ el de la Encarnación de Toledo.

Inés de la Cruz escribió sobre su viaje en sus dos obras. En la *Fundación...* asegura “tuve por buen pronóstico llamarse el navío en que veníamos de Santa María”;⁸⁰ sin embargo, en su “Autobiografía” recuerda lo difícil que fue el viaje, en 1584:

Llegamos tarde a Sevilla, que ocho días antes se había hecho la flota a la vela, y por una gran tempestad en que se perdió un navío, volvió toda a arribar, y así hubo lugar de yr. En el río de Sevilla, hasta embarcarnos, hubo tan gran tempestad, que entendí nos ahogábamos.⁸¹

Inés dice haber hecho allí su voto de ser monja, aunque asegura que ya tenía vocación. Los navíos para América salían por entonces de Sanlúcar de Barrameda. El recorrido de Sevilla a Sanlúcar se hacía a través del río Guadalquivir. Todavía puede hacerse la ruta, en cruceros turísticos, que dura cerca de cinco horas. Desde Sanlúcar partían las flotas de varios barcos hacia América. Un viaje tranquilo entre los puertos de Sanlúcar y Veracruz, en Nueva España, podía durar aproximadamente dos meses. Luego de una posible parada en las islas Canarias, seguía el mar, el mar por cerca de un mes. Después, por lo general se hacía una parada en Santo Domingo o Cuba, donde no solían atacar los piratas, que esperaban los buques cargados de plata en su regreso a la península ibérica. Una vez en Veracruz, los migrantes se dirigían lo más rápido posible hacia la Ciudad de México, para evitar las inclemencias de un clima considerado malsano por entonces. El ascenso a la Ciudad de México se hacía a lomo de mula, en recuas guiadas por arrieros. En tiempos de secas, el trayecto podía durar un mes, pero en tiempos de lluvias,

79 *Ibid.*, f. 132.

80 I. de la Cruz, *Fundación del convento...*, p. 20.

81 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 132.

podía alargarse hasta tres meses; a esto se sumaba lo empleado en el viaje por mar.⁸²

La enfermedad acompañó a Inés de Castellet en su trayecto por el Atlántico:

Todo el tiempo de la navegación vine enferma, en particular de sangre por las narices, y me salió un día tanta que me tuvieron por muerta, ya sin sentido; acordose una muger de que tenía una piedrecilla, y luego que me la pusieron, cesó al punto.

No le impresionó el mar, ni un mes sin ver la tierra... lo que ella recuerda fue su enfermedad.

En 1584, cuando llegó a la Ciudad de México, ésta ya era una gran urbe, con poco más de 100 000 habitantes; había sido reconstruida, y contaba con un núcleo de pobladores peninsulares que vivían y fundaban instituciones al estilo europeo. Ida Altman ha calculado que, hacia mediados de siglo XVI, en la Ciudad de México habitaban 75 000 indígenas, unos 20 000 africanos, 8 000 españoles y 2 000 mestizos.⁸³ Para 1584, habían pasado 63 años de la Conquista y el gobierno monárquico se había consolidado. Comenzaba un periodo de expansión y estabilidad colonial asentado en la extracción de plata para la exportación. La población indígena, en cambio, moría a cientos, debido al ciclo nefasto de Conquista, desarticulación social, hambre y epidemias.

A Inés de Castellet le decepcionó la ciudad: “Llegados a México me desconsolé, viendo no había ocasión de ser martyr ni convento de descalzas ni [posibilidad de] entrar luego monja, por venir mi padre pobre” y no tener para pagar la dote. En su decepción, Inés retoma su búsqueda solitaria de Dios; aunque en América, la divinidad se le escondía: “hallando burladas mis esperanzas no cesaba de dar quejas a Nuestro Señor de que yo le buscaba, y se escondía, y se iba

82 Más detalles sobre las condiciones del viaje de Sevilla a Nueva España en C. I. Ramírez González, *Universidad y familia...*, pp. 58-60.

83 I. Altman, “Spanish society in Mexico City after Conquest”, *Hispanic American Historical Review*, 1991, pp. 413-445. Para una descripción de esta ciudad en funcionamiento véase C. I. Ramírez González, *Universidad y familia...*, pp. 61-67.

con quien no le quería tanto como yo”. La ausencia de Dios es un motivo recurrente en las búsquedas de las místicas desde el siglo XIII, como queda plasmada en los poemas de Hadewijch de Amberes, de los que cito este fragmento:

Los caminos de Amor son inauditos
como bien sabe quien pretende seguirlos
turban de repente al corazón resuelto
el que ama no puede encontrar constancia
Aquel a quien Amor
toca en el fondo del alma
conocerá muchas horas sin nombre [de desolación].⁸⁴

La hermana mayor de Inés, en cambio, estaba feliz, pese a que había salido triste de la península. Era una mujer casadera, con muchos candidatos para desposarla. La corona española quería poblar México y no quería que las jóvenes emigrantes entraran al convento, sino que se casaran y formaran familia.⁸⁵ Inés de la Cruz lo vivió así:

Cada fiesta que havíamos de yr a misa, reñía con mi hermana la mayor, por que estaba en engalanar hasta las diez y quando íbamos, estaban ya en sermón, y la iglesia llena de gente, y lo sentía como la muerte.⁸⁶

Aquel México no parecía el lugar más apropiado para la espiritualidad que Inés estaba buscando. Ella quería ser monja, pero al no lograrlo, imaginaba otras opciones para entrar al convento que le parecían a su alcance. En este punto deja ver cómo era la vida en los conventos de la ciudad por aquella época:

Supé que las monjas tenían mozas, y estuve haciendo grandes trazas para, sin ser conocida, entrar por criada de alguna, y mudarme el nom-

84 H. de Amberes, *El lenguaje...*, p. 66.

85 Sobre la política matrimonial, véase C. I. Ramírez González, *Universidad y familia...*, pp. 99-144.

86 I. de la Cruz, “Autobiografía”, fs. 132-132v.

bre, y no dezir de dónde era, porque mis padres no me hallasen, y así podría estar sin jamás ver a nadie, y estaría humillada, y me tratarían muy mal, pensando que era alguna mala muger.⁸⁷

Los conventos, según Inés de la Cruz, eran un lugar donde las mujeres podían perderse del mundo y abandonar la mala vida, sin ser monjas ni pagar dote, dedicándose a servir a alguna profesa que las mantuviese. Los monasterios de entonces parecían ofrecer diversas opciones de vida para muchas, pero no el camino de perfección que ella buscaba.

Como no pudo cumplir sus deseos de entrar al convento, optó por refugiarse en casa. En sus infructuosas búsquedas, se infringió martirios para acercase a Dios:

me baxaba a las quatro de la mañana a una caballeriza, y por no hazer ruydo, la tenía con sólo rosetas de abroxos [mal cerrada], y experimenté lo que dezían los martyres, que no sentían los tormentos, pues con ser tales las diciplinas, y sobre llagas no sólo no sentía dolor, sino antes una suavidad del cielo.

Se lastimaba con inclemencia. Mientras su madre y su hermana se habían integrado a la sociedad novohispana y “se iban de visitas”, Inés “hacía entonces mis conciertos con Nuestro Señor”. Su padre se había hecho hortelano y regresaba a casa hacia las cinco de la tarde, trayéndole flores.

Inés de la Cruz cuenta que en la década de los ochenta del siglo XVI las fiestas principales de la Ciudad de México eran las carnestolendas, es decir, los carnavales. Tenían lugar tres días antes del miércoles de ceniza. Entonces, recuerda Inés, “me dexaban más tiempo sola; cerraba las ventanas por no oyr el tropel de ese mundo: lloraba y afligíame mucho de ver la locura y desatino de los hombres estos días”.⁸⁸ Mientras otros se divertían, ella sentía desengaño del mundo

87 *Ibid.*, f. 132v. Las siguientes citas de la “Autobiografía” se tomaron de esta misma foja.

88 *Ibid.*, f. 133.

e intentaba cultivar su espiritualidad. Se confesaba con los padres de la Compañía de Jesús y comulgaba cada vez que su madre podía llevarla a la Iglesia, aunque no con la frecuencia que ella quería. Durante esos primeros años en México, Inés vivió la interrupción de la alegría espiritual que Hadewijch expresa en sus poemas:

En todo lugar
aparece la estación nueva,
alegres están los pajarillos
y el valle y la montaña florecen.
Todo lo que vive
se libra
del tormento del invierno cruel.
Y sólo yo,
sólo yo muero,
si pronto Amor de mí no se apiada.⁸⁹

La noche oscura. En ese tiempo triste, la acompañó la Virgen María: “Tenía gran devoción con Nuestra Señora, por cuyo medio recibí grandes favores y mercedes... fueme siempre muy Madre y señora mía, en quien tenía toda mi confianza”.⁹⁰

En cierta ocasión, su padre “traxo a posar por algunos días a un quarto de casa un hombre grave, soltero y el mayor embustero de México”.⁹¹ Inés cuenta que tenía muy mala fama “y había hecho grandes daños en casas honradas, y que no había seguridad en la vezindad donde estaba, porque entraba por las azoteas en las casas, y había hecho grandes desventuras”. Para ella, este hombre traía el diablo. Ella se sentía muy insegura en “las fiestas que me quedaba sola estando este mal hombre en casa”. En una ocasión, él intentó entrar a la casa cuando ella estaba sola, enviándole mensajes con un paje. Ella se rehusó y luego le contó a su padre; él lo despidió. Inés se sintió liberada y segura: “Sea Nuestro Señor bendito, que de tal

89 H. de Amberes, *El lenguaje...*, p. 79.

90 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 132v.

91 *Ibid.*, 133v.

peligro me libró; no le acabo de dar gracias quando me acuerdo”. ¿Por qué cuenta esto Inés? Ese suceso de violencia marcó su vida, pero también era prueba de su virginidad, pues asegura que nunca tuvo amor a ningún hombre.

¿Un milagro?

Diome un accidente en los ojos que me quitó la vista, y fue de suerte que no conocía a las personas; sobre los ojos dixé un Pater noster, con la señal de la Cruz, y luego de repente se me quitó, como si no hubiera tenido ningún mal.

Y luego, agregó, como quien no quiere parecer santa: “no lo digo por milagro, sino por virtud del Pater noster que siempre le he tenido devoción, y por gran reliquia”.⁹² Sin embargo, Inés deja ver en su “Autobiografía” algunos signos que podrían calificarse de santidad. Santa Teresa de Jesús había sido canonizada en 1622, siete años antes de que Inés escribiera, y la sociedad criolla estaba buscando candidatas a ser santas.⁹³

COMUNIDAD DE MUJERES TERRENAS. INÉS EN EL CONVENTO DE JESÚS MARÍA

Inés de Castellet ya no aguantaba la vida en sociedad y quería con urgencia entrar a un convento. Como no había carmelitas descalzas en México, pensaba en las otras opciones a su alcance. Cuenta que “Un día que una señora me llevó a ver a una sobrina suya monja (y era tenida por muy religiosa); vídela muy conversable con frayles y me afligí mucho”.⁹⁴ Todos los conventos de la ciudad le parecían mundanos. Su padre consultó al jesuita Pedro Mercado, confesor de Inés, acerca de cuál sería el mejor convento para ella. Él propuso

92 *Ibid.*, f. 133.

93 A. Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 1999.

94 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 134.

el de Jesús María, que había sido fundado para criollas en 1581.⁹⁵ Su mamá se negaba a su partida y le rogaba al confesor que no la llevara al convento: “padre, Ynés es muy humilde y todas la tratarán mal, y la traerán debajo de sus pies”,⁹⁶ pero al confesor le agradaba esa humildad. Finalmente, ante las súplicas de su hija, la madre accedió. El confesor era hermano del capellán del convento de Jesús María, quien intercedió ante la abadesa para que la recibiera como novicia.

Inés de la Cruz ingresó al convento de Jesús María a los 18 años, el 22 de abril de 1588, cuatro años después de haber llegado a la Nueva España. Estaba contenta: “Fueme de gran regalo y contento, y no puede dormir ni comer, toda embebida en agradecer a Nuestro Señor este beneficio, aunque tenía sobre mí el contrapeso de no ser convento de Descalzas”.⁹⁷ Toda la “Autobiografía” está construida como un camino hacia la fundación del convento de descalzas.

Cuando ingresó al convento de Jesús María, Inés de Castellet tomó el nombre de Inés de la Cruz. *De la Cruz* evoca el nombre de Isabel de la Cruz, fundadora del movimiento alumbrado en la diócesis de Toledo, durante la primera mitad del siglo XVI. ¿Inés habrá retomado ese nombre en memoria de la beata condenada por la Inquisición de Toledo en 1529? Usarlo no era un peligro para ella. Al fin, estaba en la Ciudad de México, muy lejos de Toledo. Ese nombre, *De la Cruz*, estaba cargado de una espiritualidad que seguro Inés conoció en su ciudad natal.

Dice que eligió usar el apelativo *De la Cruz* durante “una meditación que tuve por el camino, cuando iba a tomar el hábito”. Lo hizo “por imitar al crucificado en todo, rindiéndome en su muy agradable voluntad”. La última frase suena cercana al dejamiento en la divinidad, al abandono de la voluntad personal para dar paso a la divina. Ésta era una de las proposiciones alumbradas que preocupaba a la

95 D. Barreto Ávila, “El convento de Jesús María: la construcción de un espacio para mujeres en la Ciudad de México durante el siglo XVI”, 2008.

96 I. de la Cruz, “Autobiografía”, fs. 134-134v.

97 *Ibid.*, f. 134v.

Inquisición desde 1525. Y no hay que olvidar que la fundadora del movimiento se llamaba Isabel de la Cruz, como ya he dicho.

Sea o no por vincularse con la espiritualidad de las dejadas, desde entonces Inés de Castellet se llamó Inés de la Cruz. Lamentablemente, no halló la paz que buscaba en el convento de Jesús María. Era muy grande y sobrepoblado, con una regla relajada. Había sido creado para las hijas de las familias de los conquistadores y primeros pobladores no destinadas al matrimonio, cuyo celibato permitiera a la familia acumular fortuna. Inés no llegaba plenamente convencida a este convento. Además, sus padres no pertenecían al grupo reducido de conquistadores y primeros pobladores, por lo que Inés no parece haber encajado bien allí. Le parecía una comunidad donde no podía alcanzarse el recogimiento espiritual:

siempre me han parecido los conventos grandes, como un pueblo de muchas naciones, con la multitud de mozas, y criadas que han entrado, de tantos géneros de metales, y lo malo es que cada monja tiene dos y tres y las más tan forzadas que buscan cada día por donde huirse.⁹⁸

Además, desde el principio Inés se quejó de “no saber comer lo que todas” y de la costumbre de beber chocolate, bebida que, aseguraba, “me parece purga”.⁹⁹ Sin embargo, pronto se fue acomodando.

Al llegar al convento, recibió la protección de Mariana de la Cruz, una viuda que acababa de perder a su hija, con quien había ingresado a la clausura. Al poco tiempo, y dada su formación anterior, Inés se encargó de la contabilidad del convento. Después asumió toda la administración y el manejo del dinero. Que fungiera como administradora era un caso poco usual, pues los conventos solían tener un mayordomo que administraba las rentas. Sin embargo, ella lo hacía muy bien y pronto los recursos se multiplicaron. Pero Inés estaba triste, porque sentía traicionada su espiritualidad: “¡Veáse en qué pararon mis deseos y pretensiones! Tener la misma ocupación

98 *Ibid.*, f. 145v.

99 *Ibid.*, fs. 134v-135.

y ejercicios que tubo Judas. ¡O[h] qué tribulación tan terrible!”.¹⁰⁰ Su solución fue aceptar la situación como parte de su búsqueda espiritual: “Tomaba esta ocupación por martyrio”. Trabajaba mucho y se alimentaba mal.

Inés tenía poder dentro del convento y fue generosa con sus compañeras: “Acudían a mí todas las officialas, y les daba con mucho gusto quanto havían menester y, como fuese para las monjas, les dezía, gastasen sin miseria”.¹⁰¹ El voto de pobreza estaba mitigado en ese convento e Inés no procuraba ejercerlo. Un año más tarde, la prelada quedó ciega e Inés pasó a ser su secretaria y escribana. Creció su fama como escritora. Las monjas se acercaron a ella para que les escribiera cartas para sus seguidores o “devotos”, según Inés, muy comunes en el convento de Jesús María, pero ella se negó. Como secretaria de la abadesa también leía la correspondencia que llegaba a las monjas y con ese poder detuvo la circulación de cartas que consideraba impropias.¹⁰² Por su carácter estricto, Inés se ganó la enemistad de muchas monjas.

Además, era la encargada de buscar los sermones que se darían a las monjas. Entre sus predicadores favoritos estaba fray Gerónimo de Araujo, un dominico que la apoyaba para fomentar la espiritualidad en el convento. Los sermones seleccionados por Inés reformaron a algunas, entre ellas a Mariana de la Encarnación; ella había entrado a Jesús María antes de cumplir los nueve años. Fue Mariana quien acompañó a Inés en la fundación del convento de carmelitas descalzas muchos años después. Así, la propuesta espiritual de Inés fue acogida por Mariana; entre las dos surgió una profunda amistad y una sólida relación para la acción y el cuidado que duró mientras vivieron.

Los oficios de Inés de la Cruz como mayordoma, tesorera y secretaria se prolongaron y ella comenzó a sentir cómo se ensombrecía su sueño de amor a Dios. Enfermó: “Pareciome estaba una niebla

100 *Ibid.*, f. 135v.

101 *Ibid.*, f. 136.

102 *Ibid.*, f. 136v.

muy oscura y espesa que me cercaba sin poder ver otra cosa”.¹⁰³ Tenía pesadillas y, en lo que podía, trataba de conservar algunos de los anhelos de su juventud. Renunciaba a las comodidades y a los regalos que le enviaba su familia. Pero sólo hallaba algo de paz cuando estaba sola en el cuarto del archivo, que ella llevaba, y en el coro, escuchando el canto de las monjas, al que era muy aficionada. Había perdido su búsqueda espiritual y su libertad se le escurría entre las manos.

En medio de su enfermedad, Inés se acercó a Mariana de la Encarnación, quien fue su enfermera desde entonces. Tejió con ella una profunda amistad, que quedó registrada en las crónicas de ambas sobre la fundación del convento del carmen de la Ciudad de México.¹⁰⁴ Inés pasaba mucho tiempo en la enfermería y comenzó a leer el libro de fray Juan de los Ángeles, descalzo franciscano, llamado *Triunfos del amor*.¹⁰⁵ Así vivió su enfermedad, durante ocho meses: “con un Christo que tenía conmigo y el libro [...] estaba como en el cielo en medio de la barahúnda de la enfermería”.¹⁰⁶ Estuvo muy enferma y la visitaron muchos médicos:

dieron en decir que era melancolía... [pero] tenía yo alegría para repartir con todo el Convento. Curáronme muchos médicos y mi padre envió los mejores de la Ciudad, pero todos ellos me iban matando. Porque ni tenía calentura ni lo entendían y, pensando era melancolía, mandáronme poner una cama muy galana, y en una semana me dieron seis purgas y se aumentaban cada día los remedios [...]. Lo que gané en la cura fue dexarme los médicos, desahuciada.¹⁰⁷

Pasó una semana sin levantarse de la cama, sin búsquedas espirituales ni martirios, pero también sin los rudos trabajos de contadora y administradora del convento.

103 *Ibid.*, f. 138.

104 I. de la Cruz, *Fundación...*, y M. de la Encarnación, *Relación de la fundación...*

105 J. de los Ángeles, *Triunfos del amor de Dios [1590]*, 1901.

106 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 139v.

107 *Ibid.*, fs. 139v-140.

El amor y el cuidado de Mariana curaron a Inés: “me curó con grandísima caridad la Madre Mariana”.¹⁰⁸ Ella la asistió desde entonces:

Cuando me levanté, aunque quedé casi como ética, y con calentura continua, por tiempo de ocho años, ella cuidó de hazerme cama y ropa con lo que embiaban mis padres, porque desde que profesé de nada de esto había cuidado.

Entonces, Inés decidió alejarse de los médicos y volver al ritmo de la vida conventual: “Desde este punto, hize propósito de no usar medicinas y de seguir comunidad y comencé a mejorar”.

No obstante, la cura definitiva ocurrió cuando Inés concibió la idea de fundar un convento de carmelitas descalzas en la Ciudad de México. Se fueron sus males y dedicó toda su energía a esta fundación: “De repente se me vino una muy eficaz inspiración de procurar se hiziese un convento de Carmelitas descalzas donde se sirviese a Dios perfectamente [...] desde aquel día tuve salud y volví a mi rigor antiguo”.¹⁰⁹

Inés de la Cruz se entregó a su proyecto fundacional. Conjugó su antigua búsqueda espiritual con sus dotes como administradora, demostrados ya en el convento de Jesús María.

EL CONVENTO DEL CARMEN, VERGELITO DE DIOS EN ESTA TIERRA

Después de 12 años de arduas negociaciones e intentos, Inés de la Cruz y Mariana de la Encarnación lograron fundar el convento de carmelitas descalzas de la Ciudad de México, al que entraron, después de una procesión y una misa en la catedral, el 1 de marzo de 1616.¹¹⁰ La historia de estas gestiones está contada en las crónicas

108 *Ibid.*, f. 140.

109 *Ibid.*, f. 141v.

110 Sobre la procesión, véase, M. Ramos Medina y M. de Cristo Méndez, *Monasterio de carmelitas...*

que ambas escribieron. En su “Autobiografía”, Inés recuerda esa empresa: “aora que lo miro de lexos, me espantan los trabajos que ay en los rincones de los conventos, y quien los pasare con paciencia no tiene que envidiar a los Martyres”.¹¹¹ Dejo para otra ocasión la historia de estas gestiones, donde quedan pocos trazos de las búsquedas espirituales y muchos del martirio de gestionar una gran fundación.

Inés se sintió feliz al entrar al nuevo convento: “Entrando en el convento me hallé buena y tomando las llaves de la portería no fue posible echar a la gente fuera hasta la tarde, que parece me quedé en el cielo”.¹¹² Pero inmediatamente se percató de los trabajos que suponía sacar adelante su fundación: “mirando la casa, me dio un poco de pena por estar los corrales muy baxos y derribados”. Desde el principio, Mariana e Inés siguieron la vida en comunidad respetando las horas canónicas, pero con la conciencia, dice Inés, de que “había de trabajar por ser las dos de donde pendía todo”.¹¹³ Mariana se encargó de las novicias y de la obra, porque ella sabía “la lengua de los indios”, e Inés se ocupó del torno y de la puerta, “en que había bien que hazer, con entrar y salir indios”. Apenas si tenía tiempo para su buscada oración a solas y pasaba el día atendiendo los oficios de la casa.

Tampoco allí Inés pudo vivir plenamente esa paz que soñaba en un principio: “Venía yo con un engaño muy ignorante de que me estaría en una celda sin tener con quien tratar por haver de ser pocas”, pero, asegura, “tomé por mi celda el cumplimiento de la santísima voluntad, y en cumplirla hallaba toda mi quietud, y contento”.¹¹⁴ Finalmente, Inés vivió su quietud en medio de los trabajos de su convento, satisfecha con su obra.

Con esta propuesta, la fundadora manifiesta una doctrina cercana a la de aquellas primeras alumbradas que, al mismo tiempo que

111 I. de la Cruz, “Autobiografía”, f. 144.

112 *Ibid.*, f. 147.

113 *Ibid.*, f. 147v.

114 *Ibid.*, f. 147.

Lutero, pero por distintas vías, creían que para la salvación bastaba la gracia divina, sin importar la voluntad ni las acciones humanas:

Su magestad [...] hame dado a entender, con muy clara luz, que todas las humanas diligencias no son de importancia para alcanzar ni poder merecer unas grandes mercedes sobrenaturales; que su magestad haze quando quiere y como quiere, por su sola voluntad.¹¹⁵

Dicha concepción de la gracia divina la llevaba, al final de su vida, a experimentar la unión total con Dios: “He hallado muchas cosas de nuevo en mi alma que parece no me conosco, porque ha tomado su magestad toda la posesión de ella, y [ha] hechado fuera la propria voluntad”. Era esta la doctrina de las iluminadas que sentía que estaban tomadas por Dios, de tal manera que Él hacía y hablaba por ellas. La divinidad las habitaba. Las iluminaba: “Tengo tan clara luz en los ojos del alma, que me parece no creo las cosas de la fe, sino que las miro [...] y este mundo visible y todo lo que perciben los sentidos me parece sombra”.¹¹⁶ Había logrado su espiritualidad, por el camino de la fundación.

Finalmente, y como era común entre las monjas escritoras, Inés se concibe como pequeña criatura: “soy una pobre hormiguilla para nada buena” y, sin embargo, Dios la quiere y la ha llenado de bienes. Con esta idea, cercana a la espiritualidad de su infancia, termina Inés de la Cruz su “Autobiografía”, el 3 de enero de 1629. Inés de la Cruz murió a las nueve de la noche del 5 de septiembre de 1633, a los 73 años.¹¹⁷ Si hubiera vivido en Toledo unos años antes, hubiera podido ser considerada una alumbrada. En México, ella orientó sus búsquedas espirituales por el camino que había marcado Teresa de Jesús pocos años antes: una brecha estrecha que permitía la búsqueda espiritual de las mujeres, dentro de los márgenes de la ortodoxia católica. También como Teresa, Inés de la Cruz desplegó su fe en fundar. Pero, sobre todo, refrendó la tradición recibida de otras mu-

115 *Ibid.*, f. 149v.

116 *Ibid.*, f. 150.

117 C. de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental...*, f. 151v.

jes que consistía en escribir sus experiencias espirituales. Lo hizo, como sus antecesoras, pese a la vigilancia inquisitorial y siempre confiada en el amor del que ellas han sido capaces.

REFERENCIAS

- Altman, Ida, “Spanish society in Mexico City after Conquest”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 71, núm. 3, 1991, pp. 413-445.
- Álvarez, Tomás, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo, 2006.
- Amberes, Hadewijch de, *El lenguaje del deseo*, ed. y trad. de María Tabuyo, Madrid, Trotta, 1999.
- Ángeles, Juan de los, *Triunfos del amor de Dios*, Madrid, Librería Católica de Gregorio del Amo, 1901, <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080021860/1080021860_MA.PDF>, consultado el 19 de noviembre, 2022.
- Aram, Bethany, *La reina Juana: gobierno, piedad y dinastía*, Madrid, Marcial Pons, 2001.
- Archivo Histórico Nacional, *Catálogo de las causas contra la fe seguidas ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Toledo, y de las informaciones genealógicas de los pretendientes á oficios del mismo; con un apéndice, en que se detallan los fondos existentes en este archivo de los demás tribunales de España, Italia y América*, Madrid, Archivo Histórico Nacional, 1903.
- Atienza, Ángela, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, Marcial Pons/Universidad de la Rioja, 2008.
- Azcona, Tarsicio de, “Reforma del episcopado y del clero”, en Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. III-1º, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1953, pp. 130-133.
- Barreto Ávila, Diana, “El convento de Jesús María: la construcción de un espacio para mujeres en la Ciudad de México durante el siglo XVI”, tesis de Licenciatura en Historia, México, UNAM, 2008.

- Barreto Ávila, Diana, *Espacios para mujeres. Historia de las primeras fundaciones femeninas en el valle de México 1525-1580*, México, Bonilla Artigas, en prensa.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, trad. de Antonio Alatorre, 2.^a ed. corregida y aumentada, México, FCE, 1966.
- Bienko de Peralta, Doris, “Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xxxv, núm. 139, 2014, pp. 157-194.
- Buscaglia, José F., “Introducción”, en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Infortunios de Alonso Ramírez*, Madrid, CSIC, 2011, pp. 13-106.
- Campos Olivares, Citlali, “Introducción”, en Inés de la Cruz, *Fundación del Convento [de Santa Teresa la Antigua]*, ed. de Clara Ramírez y Claudia Llanos, México, UNAM, 2014, pp. 15-17.
- Cruz, Inés de la, *Fundación del convento [de Santa Teresa la Antigua]*, ed. de Clara Ramírez y Claudia Llanos, selec. y transcr. paleográfica de Citlali Campos Olivares, México, UNAM, 2014.
- Cruz, Inés de la, “Autobiografía”, en Carlos de Sigüenza y Góngora, *Parayso occidental, plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy Cathólicos y poderosos reyes de España, nuestros señores, en su magnífico Real Convento de Jesús María de México, de cuya fundación y progresos y de las prodigiosas maravillas y virtudes con que exalando olor suave de perfección florecieron en su clausura la venerable madre Mariana de la Cruz y otras exemplarísimas religiosas*, 1684, México, Juan de Ribera, fs. 129v-150v.
- David, Luis, “Los mercaderes toledanos en los reinos hispánicos (1475-1520): una aproximación a partir del observatorio valenciano”, *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 48, núm. 1, 2018, pp. 243-269.
- Encarnación, Mariana de la, *Relación de la fundación del convento antiguo de Santa Teresa*, coord. y ed. de Clara Ramírez y Claudia Llanos, selec. y transcr. paleográfica de Citlali Campos Olivares, México, UNAM, 2015.
- Filipo Orts, Amparo, “Problemas de abastecimiento y política fiscal en la Valencia del siglo XVI”, *Estudis d’Història Agrària*, núm. 17, 2004, pp. 425-438.

- Foley, Augusta E., “El alumbradismo y sus posibles orígenes”, en *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Brown University, Providence, Rhode Island, del 22 al 27 de agosto de 1983*, Madrid, Ediciones Istmo, 1986, pp. 527-532, <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-alumbrismo-y-sus-posibles-origenes/>>, consultado el 8 de agosto, 2022.
- Gil Fernández, Luis, *Panorama social del humanismo español*, 2.ª ed., Madrid, Tecnos, 1997.
- Herzog, Tamar, *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 2006.
- Huerga, Álvaro, *Historia de los Alumbrados (1570-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1978.
- “Iglesia de Santa Teresa la Antigua”, *Wikipedia*, s. d., <https://es.wikipedia.org/wiki/Iglesia_de_Santa_Teresa_la_Antigua>, consultado el 7 de agosto, 2023 (entrada).
- “Inés de la Cruz”, *Wikipedia*, s. d., <https://es.wikipedia.org/wiki/Inés_de_la_Cruz>, consultado el 7 de agosto, 2023 (entrada).
- Jesús, Teresa de, “Cuentas de conciencia”, en *Obras completas*, Madrid, Espiritualidad, 1984, pp. 1000-1001.
- Lapeyre, Henri, *La Taula de Canvis (en la vida económica de Valencia a mediados del reinado de Felipe II)*, Valencia, Del Cenía al Segura, 1982.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, BUAP/ Universidad de las Américas, 2006.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto (eds.), *La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, AGN/ Universidad de las Américas, 2002.
- Márquez, Antonio, *Los alumbrados: Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus, 1980.
- Martín Andrés, Melquiades, “Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia”, *Revista Salmanticensis*, vol. 24, núm. 2, 1977, pp. 307-334.
- Muñoz Navarro, Daniel, “Contrabando de seda valenciana hacia Castilla durante la segunda mitad del siglo XVI”, *Revista de Historia Moderna*, núm. 33, 2015, pp. 229-241.

- Muraro, Luisa, *El Dios de las Mujeres*, trad. y pról. de María Milagros Rivera Garretas, Madrid, Horas y Horas, 2006.
- Narváez Martínez, Carolina, “Amistades intangibles: hilo de fuego. Teresa de Jesús, Clara de Asís y Catalina de Siena”, *Revista de Estudios Feministas. DUODA*, núm. 64, 2023, pp. 40-62.
- Narváez Martínez, Carolina, “Espiritualidad femenina novohispana. Mística, enfermedad y política sexual”, *Revista Iberoamericana de Teología*, núm. 38, en prensa.
- Pastor, Daniela, *Las virreinas. Mujeres y poder en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, México, Bonilla Artigas, 2023.
- Pérez-Gironda, Rocío, “Cartas contra las obras de Santa Teresa de Jesús”, *Edad de Oro*, núm. xxxviii, 2019, pp. 89-102, <<https://revistas.uam.es/edadoro/article/download/edadoro2019.38.005/11418/28267>>, consultado el 8 de agosto, 2023.
- Ramírez González, Clara Inés, “Inés de la Cruz, Mariana de la Encarnación y Carlos de Sigüenza y Góngora. Negar la voz para invisibilizar las acciones de mujeres”, en Ambrosio Velasco (coord.), *Perspectivas hermenéuticas y enfoques metodológicos en la interpretación del desarrollo histórico de la filosofía mexicana*, México, UNAM, 2020, pp. 266-280.
- Ramírez González, Clara Inés, *En tierra donde la codicia impera. Vida de Hernando Ortiz de Hinojosa. Ciudad de México 1544-1584*, México, UNAM, 2019.
- Ramírez González, Clara Inés, *Universidad y familia: Hernando Ortiz de Hinojosa y la construcción de un linaje, siglos XVI... al XX*, México, UNAM/Bonilla Artigas, 2013.
- Ramos Medina, Manuel y María de Cristo Méndez o.c.d., *Monasterio de carmelitas descalzas de San José. 1616-2016*, México, Impreso por las Carmelitas Descalzas de San José, 2016.
- Ramos Medina, Manuel, *Místicas y descalzas: fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, Condumex, 1997.
- Rivera Garretas, María Milagros, *Sor Juana Inés de la Cruz. Mujeres que no son de este mundo*, Madrid, Sabina, 2019.
- Rivera Garretas, María Milagros, *Teresa de Jesús/Teresa of Ávila*, Madrid, Sabina, 2014.

- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, UNAM/FCE, 1999.
- Sigüenza y Góngora, Carlos, *Parayso occidental, plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy Cathólicos y poderosos reyes de España, nuestros señores, en su magnífico Real Convento de Jesús María de México, de cuya fundación y progresos y de las prodigiosas maravillas y virtudes con que exalando olor suave de perfección florecieron en su clausura la venerable madre Mariana de la Cruz y otras exemplarísimas religiosas*, México, Juan de Ribera, 1684.
- Steggink, Otger, *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1965.
- Tabuyo, María, “Introducción”, en Hadewijch de Amberes, *El lenguaje del deseo*, ed. y trad. de María Tabuyo, Madrid, Trota, 1999, pp. 9-56.
- Tellechea Idígoras, Ignacio, *Fray Bartolomé Carranza de Miranda: investigaciones históricas*, Pamplona, Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2002.
- Weber, Alison, *Teresa of Ávila and the Retic of Femininity*, Princeton, University Press, 1990.

LA DICHA EN LA MÍSTICA FEMENINA. LA EXPERIENCIA DE JÚBILO EN ISABEL MANUELA DE SANTA MARÍA¹

Carolina Narváez Martínez

*Esto me cauza tanto gozo y regocijo,
tanto amor y ternura, qual no me es posible esplicarlo.
Y como llego a sentir su amorosa unión, que fuertemente
se estrecha con mi alma, aquí son tantos los amores,
requiebros y ternuras que mi alma le dize a su amado,
dándole fuertes abrazos y ósculos con la voca de mi alma,
que no se satisface, más y más quiere y desea;
esto me pone en modo que no sé qué es de mí,
sólo sé que estoy gozando las caricias y favores de mi dulce
amor[...].
En fin, es tanto lo que pasa en esta pobre alma
que no creo aya entendimiento, ni lengua humana
que pueda conocerlo, ni esplicarlo;
eso sólo el mismo Dios
que lo haze y obra solo por su gran misericordia.*

Isabel Manuela de Santa María,
De conciencia

EL DIARIO ESPIRITUAL: ESCRITURA Y DESEO

Este diario espiritual titulado *De conciencia* es el registro de lo experimentado en visiones, experiencias místicas de fusión que tuvo

1 El presente capítulo es resultado de la investigación realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA), bajo la dirección del doctor Antonio Rubial García en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2021-2022.

Isabel Manuela de Santa María durante el siglo XVIII en Nueva España.² Dividido en 15 fojas, es la unificación de dos expedientes hallados en el Archivo General de la Nación de México. Hasta la edición presentada por el grupo de investigación Escritos de Mujeres, ambos expedientes no estaban relacionados entre sí; gracias al trabajo de dichas historiadoras es posible saber que los manuscritos localizados de forma separada constituían una sola obra.³ El escrito tiene forma de diario epistolar y en él se recrean experiencias espirituales de unión con la divinidad, vivencias de fe y momentos de fusión que dejan ver una mística de amor, donde la autora, Isabel Manuela, en lugar de negar el impulso vital de los sentidos, los sitúa en el centro de la visión. En amor y en presencia del deseo, Isabel vive sus sentidos como el lugar no-lugar donde es posible, también, experimentar la unión con la divinidad. En su experiencia no está la escisión de alma, mente, cuerpo, “todo me parece una cosa” escribió Teresa de Ávila en el *Libro de la Vida*, “ni se entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma o espíritu tampoco”.⁴ La unión con la divina presencia es vivida como gozo, mientras la dicha conduce la experiencia de esta relación.

Durante el siglo XVIII se vivió un descreimiento hacia la forma de vida de las beatas (como también de las místicas o iluminadas). Las manifestaciones de admiración fueron remplazadas por connotaciones despectivas que aludían a una devoción irracional equivalente a lo falso y a lo embustero.⁵ Asimismo, para este siglo, tiempo en el que se ubica el diario *De conciencia*, era visible en Nueva España

2 La ubicación temporal del diario de Isabel Manuela de Santa María, *De conciencia*, es de antes de 1758, deducción realizada a partir de que ésta es la fecha proporcionada por el copista.

3 Este hallazgo maravilloso se lo debemos a dos historiadoras mexicanas: Mirna Flores y Laura Román, quienes con el grupo de investigación Escritos de Mujeres, del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la UNAM, lograron una edición cuidada que vio la luz en 2016 y la cual puede consultarse en la página <<http://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/isabel-manuela-de-santa-maria-de-conciencia>>.

4 S. T. de Jesús, “Libro de la vida”, en *Obras completas*, 1984, p. 106.

5 A. Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, 2003, p. 3.

una preocupación por la espiritualidad alumbrada que tenía características muy similares a las de España. La historiografía muestra, también para el caso novohispano, una intención por vincular esta práctica espiritual con la lujuria y el pecado de la carne, desarrollando semejanzas con el alumbradismo extremeño que fue analizado bajo estas características.⁶

En este mismo contexto, la Inquisición, como ente organizador y regulador de la vida religiosa y civil, colisionó con un ambiente en el que la religiosidad estaba convirtiéndose en una práctica interior y privada. La teología como el saber supremo y la fe como conocimiento se contrastaron con la razón, la crítica y la ciencia. El proceso de secularización vivido por el Estado muestra un ambiente político en el que la ciencia jugó un papel protagónico. El cuerpo ya no era receptáculo de misterio y revelación, lo sobrenatural quedaría desplazado para dar paso a un cuerpo razonado. Si bien no es necesario pensar que hubo un traslado vertiginoso de lo religioso hacia lo científico en el marco de la transformación que estaba viviendo el Santo Oficio, éste comenzaba a dejar sus labores como tribunal civil para convertirse en un tribunal exclusivamente eclesial.⁷

Cada mística tiene su propio recorrido, su propia ruta única, muchas veces en una soledad acompañada, resultado no sólo de su adscripción religiosa, sino también de su práctica y experiencia personal e íntima. “La escritura mística femenina se construye multiforme y diversa. Pero en su diversidad hay algo que la unifica y permite reconocerla; algo que, como un eco constante, repite siempre su llamada a poner en palabras la experiencia”.⁸ El relato o descripción de la vida interior de una mística es una misión sensible que muestra el contacto con la vida del alma. Aquella *aventura espiritual*,⁹ como la nombra Evelyn Underhill, tiene mucho de autenticidad y de in-

6 A. Rodríguez Delgado, “El goce del cuerpo. La impecabilidad entre los alumbrados de la Nueva España”, *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, 2011, p. 88.

7 A. Sarrión, *Beatas y endemoniadas...*, p. 319.

8 V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior. Mística femenina en la Edad Media*, 2022, p. 19.

9 E. Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, 2006, p. 148.

finito. De la misma manera, otros textos místicos son producidos en el marco de experiencias femeninas individuales que, por regla, son compartidos con sus guías espirituales: sus confesores. Isabel Manuela se aboca a la escritura por petición de su confesor, quien representa una especie de puente social necesario para las exigencias de la Iglesia de aquel momento. Al expresarle sus experiencias místicas, su confesor, Antonio Velasco, le pide que las escriba. El diario espiritual se revela como un escrito libre de las convenciones, un espacio donde surgen las palabras para hablar de lo indecible. En este acto, Isabel Manuela muestra no un afán literario, sino el de revelar lo que Amor le ha concedido en la intimidad del vínculo.

De conciencia es un texto precioso en el que se conecta la escritura y la dicha en una experiencia mística, siendo el goce el que contiene la visión. Isabel Manuela de Santa María no sólo se veía abocada a la escritura por la petición de su confesor, sino además por una extensa genealogía de mujeres que habían dejado por escrito sus experiencias y reflexiones en torno al amor de Dios. En la vida de místicas de los siglos XII y XIII se reconoce la importancia de la escritura, llegando a considerarla como un aliento de vida, así lo documentan Victoria Cirlot y Blanca Garí respecto de la experiencia de Margarita de Oingt, para quien la escritura constituye el “alivio del corazón”, “el aligeramiento de un peso insoportable”, “la única curación posible”.¹⁰

Para Isabel Manuela, la escritura está relacionada con la unión divina, una práctica que la vincula a Dios, pues las letras son una forma de cercanía con la divinidad y, por tanto, distanciamiento del enemigo. Fue este adversario quien se mostró cuando la escritura se percibía frenada o cuando estaba acompañada de dudas. En este sentido, la “tentación” se devela como el impulso de abandonar la escritura. Así lo relata Isabel Manuela cuando, al encontrarse soñando, el adversario se acerca a su cama:

Y estando ya bien acongoxada, comencé a invocar el nombre de Jesús y de María; y estando como digo, vi que se acercó a mi cama mostrándome

10 V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior...*, p. 154.

me una rueda muy estantosa [sic], y me dezía que en ella pagaría todo lo que le hago, y todo es el obedecer a *vuestra merced*, proseguía aconsejándome que no escriba, y esto fue todo en voz entera y como muy rabioso contra mí [...] Pero me dejó bien atemorizada, y conociendo lo que le duele que obedesca a *vuestra merced* y que escriba, hize el ánimo y me exforzó mi amado Jesús y su madre santísima para obedecer en todo con la gracia de Dios.¹¹

La divinidad y su naturaleza dadora de conocimiento y claridad es la que permite la comunicación entre la monja y su confesor, no la relación con éste la que permite a Isabel Manuela de Santa María la cercanía con la divinidad: el amor de Dios sólo la precisa a ella. En este sentido, la relación con Dios es previa a la intercesión de Antonio Velasco, su confesor. Esta auténtica cercanía sostiene la escritura de la monja, vínculo del que no duda, ni enmarca en el martirio, y en el cual no hay lugar a la confusión. La auténtica relación se expresa en el texto como la fusión; unión que estaba siendo cuestionada por la iglesia ortodoxa, pues toda persona que deseaba comunicarse con Dios debía soportarse de la mediación que esta institución obligaba.

En la intimidad de la escritura, las místicas encontraron el camino de cercanía con la divina presencia; por ello, la relación entre escritura y experiencia directa de Dios adquiere un protagonismo en mujeres y hombres que, analfabetas en muchos casos, se entregan a escribir únicamente para poder hablar de esta experiencia.¹² Aquello fue una vivencia del amor de Dios que muchas mujeres compartieron y que puede rastrearse en diferentes contextos y momentos históricos.¹³

Es posible entender la relación entre Isabel Manuela y Antonio Velasco como un diálogo; el intercambio que realizan crea la posibilidad de que crezca la claridad ante el hecho místico y de que el misterio no paralice. Ella apreciaba la presencia de su confesor: “Rog[u]

11 I. M. de Santa María, *De conciencia*, 2016, p. 29.

12 L. Muraro, *Le amiche di Dio. Margherita e le altre*, 2014, p. 76

13 Véase, entre otras, las investigaciones realizadas por M. Tabuyo, *El lenguaje del deseo, poemas de Hadewijch de Amberes*, 1999; R. Rosi, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, 2015, y J. Kristeva, *Teresa. Amor mío*, 2015.

é a vuestra merced me embiara respuesta para mi consuelo, pero no e merecido, ni aun siquiera de palabra, saber si los resivos [sic] con bastante desasosiego y afligida”.¹⁴ Y también la figura del confesor tiene que ver con una mirada que, probablemente, expía la cercanía de la monja con Dios o con el adversario.

La escritura de Isabel Manuela es un escenario de posibilidades, el lugar en el que lo increíble de la experiencia mística adquiere existencia en el deseo de trascendencia, al mismo tiempo que da comprensión al caos y no ansias de prescribirlo. A través de la escritura, Isabel Manuela de Santa María logra vivir la dicha como expresión de la fusión con Dios y con la primera y gran madre: María. Escribir es un acto que la nutre, es narrar su experiencia en un trance de intimidad que rebasa el deseo de comprender, pues su mística es la del sentir. El entendimiento sólo es alcanzado por medio de lo sensible y no por el sacrificio que implica negar el goce o el deseo. En esta escritura he percibido la apatencia por unas letras que le permiten, tal vez, la oportunidad de volver una y otra vez a una experiencia de cercanía única con Dios.

La escritura es concebida como una extensión de la visión o como expresión del arrebató místico; así, para Isabel Manuela ésta se comporta como una amiga íntima que la deja recostarse y descansar, pero también es un espacio que proporciona una experiencia que va y viene. A manera de refugio, el diario espiritual es un lugar, una morada. La escritura es vivida como experiencia mística y como aspecto indispensable para la cercanía con Dios. Con este acto, la divina presencia es palpada:

En fin, todo se a conjurado contra mí; pero fiada en la santa obediencia, conosco me exfuera, y quisiera poder imprimir en este papel todo lo que está en mi mente, pues dudo que la pluma espreze todo lo que me a pasado; como ello espero, aunque *vuestra merced* a escojido escultor tan basto y pintor tan ordinario, quédame el consuelo de que tendrá *vuestra merced* muchas almas uienes, tratando con familiaridad

14 I. M. de Santa María, *De conciencia*, p. 59. Con la palabra *resivos* Isabel Manuela quiso decir “recibió”.

con Dios a su madre *santísima*, ya le abrán dado o en adelante darán a *vuestra merced* copia mui perfecta con que *vuestra merced* se regosije, que creo la que yo ysiere le causara a *vuestra merced* pena. Y todo esto me encoje y me quita el aliento, y sin poder detener la corriente de mis ojos, an vertido abundante[s] lágrimas; pero ayándome obligada por *santa* obediencia, [//] e repetido la oración asta donde me a sido posible, y todas las vezes que e he puesto a ella, asiendo las peticiones referidas me e sentido con gran incendio, con el qual parece se me [ha] arrebatado el alma. Y quedando como fuera de mé, me he hallado no sé si en la gloria o no sé dónde. Yo he visto con los ojos de la alma una gran luz que digo es como de un gran resplandor, y con esta gran claridad e visto mucho más de lo que *vuestra merced* me mandó, cosa que se a quedado mi alma como aosorta: las potencias se enbelezan y los sentidos se suspenden, el alma se regocija y enternese, conozco mi ruina y gran bajeza, me avergüenza conocer quién soy y las grandes misericordias que Dios usa con este abismo de maldades; mis ojos se desasen juntándose el temor, [el] amor y [el] agradecimiento. Y como digo, vístome entre tan gran luz, parece vi un hermoso trono lleno de resplandores; aquí se enmudeze mi lengua y la pluma se entorpece, pues sólo el criador de todo puede manifestar lo que a mi pobre alma le manifestó.¹⁵

La escritura de Isabel Manuela de Santa María se presenta en ocasiones como la puerta que conduce nuevamente a la visión. Gracias a ella esclarece el amor de Dios. Siendo pasadizo, la escritura es la que acoge y conduce, lugar de encuentro con la divinidad; evitarla corresponde a un acecho del mal, un impedimento para que su alma dilucide el encuentro. Esta mujer también entraba en oración al tomar la pluma, en una relación única de compenetración con Dios, propiciada por la introspección de las palabras y el silencio de las letras. Al salir de la oración detenía la escritura y al escribir entraba en oración. Oración escrita que es la misma visión, que se vuelve dicha, placer y expresión sincera de deseo. En sus palabras

15 *Ibid.*, pp. 37-38.

“espíritu abrazado”, un interior ocupado totalmente por Dios, un alma soportada en el amor.

Con estas ansias ise de la comunión espiritual, y sentí gran regocijo en mi alma; después resé algunas devociones y, acabadas, vine a mi retiro, donde entré en la oración; y estando en ella, comencé a batallar con la tentación de no escrevir, poniéndoseme en la imaginación que no es necesario el dar a *vuestra merced* cuenta por escrito, y que le será a *vuestra merced* de gran molestia la mala letra y la corta esplicacion mía; esto y mucho más me molestaba, y asta quise quemar lo que tenía lla escrito. Pero no sé cómo me esforzé y cobré ánimo para no dejarme llevar de lo dicho; y para no consentir, renové el voto de la *santa* obediencia y me ise el cargo de que *vuestra merced* lla tendrá conocidas todas mis faltas y tiene *vuestra merced* vistos mis garavotos [sic]. Y pues *vuestra merced* me manda aserlo, yo no devo más de obedecer. En fin. Con estas cuentas que me ise fue Dios servido de libertarme de lo dicho, y pausada la batalla, sentí aquel rayo de fuego que parece se me suspendió todo. Y estando como fuera de mí, parece vi a mi *Señor* en un hermoso y florido huerto, y entre mucha variedad de hermosas flores estaba su Magestad como recostado, como llevo dicho en otro; y estando como digo, parece vi a mi pobre alma en forma de oveja postrada a sus sagrados pies; y estando así, parece que mi *Señor* le echaba uno como cordel de otro al cueyo, y así lo ponía delante de su Magestad donde, con gran amor, le vestía a mi pobre alma una túnica blanca y la estrechaba entre su divino pecho y le participa[ba] de aquellas flores en que, parece, le daba a entenir[sic] eran las virtudes que debe exercitar en esta vida para gozarle en la otra.¹⁶

La presencia divina se revela como una amante de las palabras, le agrada el verso; por ello, en la escritura se condensa la realización del amor de Dios. El alma se siente abrazada y se percibe la predilección de un amor correspondido. La escritura de Isabel Manuela es muestra de amor y entrega: lugar-espacio-morada y, al mismo tiempo, demostración o prueba de amor: acto de amor. Escribir es una forma de

16 *Ibid.*, pp. 63-64.

amar a Dios, a la vez que se vive como señal de su amor. Hildegarda de Bingen, quien a mediados del siglo XII abrió espacio a la escritura visionaria, estableció un nexo profundo con la escritura, la voz de Dios le ordenaba escribir y su desobediencia la conducía a la enfermedad como a Isabel Manuela la remite al acecho del mal.¹⁷

LA EXPERIENCIA DE LA DICHA

En el siglo XVIII la relación que Isabel Manuela de Santa María estableció con la divinidad tiene una tonalidad de gozo; aquella felicidad que la monja experimenta es componente indispensable en su experiencia mística. La Virgen María y el niño Jesús tienen un papel importante en las visiones que experimenta la monja, pues con estas presencias establece una comunicación de total intimidad que de ninguna manera se muestra normada. Por ello, la monja revela una y otra vez en su diario *De conciencia* que la figura de María madre representa grandeza, dejando al descubierto su vínculo y el reconocimiento de la genealogía de la espiritualidad femenina, en la que ubica a María de Nazareth como una autoridad materna, al mismo tiempo que vive una experiencia unitiva con otra como ella. De ahí que su nombre lleve el de María, señal de reconocimiento y autoridad.

Sus experiencias místicas son, sobre todo, del orden del tacto. Si bien también tiene contacto con Dios a través del sueño, lo que experimenta se aloja en la piel y, por tanto, en el mundo de lo corpóreo, sin que ésta sea una vivencia separada del alma. Su experiencia mística es sensorial y su cuerpo es la realización de esta vivencia; es en él donde se inscribe el contacto con la divina presencia, acercamiento que entraña apertura. Esta manera de vivir el contacto divino se puede encontrar en otras místicas: “para Hadewijch, la orientación exclusiva hacia Dios implica una extraordinaria dispo-

17 V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior...*, p. 31.

nibilidad y libertad con respecto al mundo y a los otros, pues es experiencia de apertura ilimitada y no de sinrazón”.¹⁸

Existe en su relato el placer como un elemento místico de unión con Dios, por ello, de deleite. Deseo es lo que constituye en casi todo momento el contacto con la divinidad. Al referir su encuentro con Dios a través de la cercanía corporal, se está en presencia, es decir, se vive el diálogo como encuentro personal y no como sensación abstracta. En este sentido, entiendo el diálogo como la forma en la que algunas místicas refieren su encuentro con Dios. Para el caso de Isabel, el diálogo surge, sin la enunciación de palabras, en el momento del arrebató místico; éste reaparecerá posteriormente cuando ella escribe su experiencia y cuando, al hacerlo, la revive.

El arrebató es estremecimiento corporal, caricia, roce; en consecuencia, conmoción de amor y no “dictado” teológico. El conocimiento parece no importar, pero sí la sensación, de ahí que se considere que “en todas las místicas el conocimiento cuenta menos que la emoción y la razón menos que el arrebató. Ese abrazo ardiente, esa experiencia, es el impulso que lleva al goce absoluto, el éxtasis, la gardenia del divino amor”.¹⁹ En palabras de Isabel Manuela:

Y estando en esto, sentí, y parece vi, que con una manita tenía el pecho y la otra me la metía en el interior del pecho, como que me buscaba el corazón, el qual le estaba entregando y el alma que se la mamara y la de *vuestra merced*, y parece vi que con su divina manita coxía mi corazón, y a ese tiempo me dio tan grande estremecido, que se me movió todo mi cuerpo y hasta sentí se me movieron las entrañas.²⁰

La plenitud en este fragmento deja ver que la autora percibe su cuerpo como suyo, es esto lo que le permite vivir el deseo, siendo sus sentidos (que no se agotan en su cuerpo físico) el lugar no-lugar

18 M. Tabuyo, *El lenguaje...*, p. 14.

19 F. Rubio, “Mujeres de éxtasis”, en Encarnación Arjona Medina y Paz Moreno Gómez (eds.), *Escritura y vida de las mujeres de los siglos XVI y XVII (Contexto mediterráneo)*, 2015, p. 116.

20 I. M. de Santa María, *De conciencia*, p. 27.

del amor con Dios; esa plenitud es posiblemente lo que la teóloga Antonietta Potente ha nombrado como *almacorporea*.²¹

En el libro *El Dios de las mujeres*, Luisa Muraro enseña del sentir místico, la sensación de Dios que tienen las mujeres, en la que este se deja hacer, se deja tocar, besar, sentir; sobre todas las cosas, es un Dios vivo que no tiene límites de interacción. En palabras de la filósofa: “comprende explícitamente su dejar hacer y dejarse hacer”.²² Para Isabel Manuela, Dios está a su disposición, por lo que lo invita a su cotidianidad como ser de existencia plena, que le ofrece gozo y al cual da gozo. El nexos claro de bienaventuranza, gusto y satisfacción en la experiencia de Isabel Manuela con la divinidad, a través de sus sentidos, inquieta hasta el punto de hacer creer al lector que se está frente a un acertijo, vivido no para descifrarlo, sino para ser recorrido. El diario espiritual *De conciencia* obliga al abandono de lo considerado correcto o usual en el contacto con Dios; es una experiencia de amor mediante los sentidos que no es contenida ni definida por ellos y que nace de una mujer con conciencia de su diferencia sexual.

En esta peregrinación que propicia el diario de Isabel Manuela, el concepto de *lejoscerca*²³ me ha desentrapado del impulso de descifrar. Amor es todo y el todo está imbuido de lo que se es, de lo que es ella, de todo lo que la significa como mujer. Así, lo femenino no es lejanía *per se* con la divina presencia; el cuerpo sexuado no es barrera, sino lugar mismo de contacto divino. Se trata del lugar que sostiene la experiencia desde el yo; es decir, desde la singularidad. Dicha experiencia es conocimiento. En este sentido, la vivencia de gozo de Isabel Manuela es conocimiento de Dios.

21 Para esta teóloga ha existido una gran dicotomía de la fusión del alma y el cuerpo que viene desde siglos atrás. Esto ha sido sostenido por el racionalismo y por un cristianismo primitivo que cultivaron la escisión o laceración que ha hecho profundo daño a la humanidad. Ella se sabe sólo en contacto o fusión con el cosmos y la naturaleza; un saber que es sapiencial y que no separa al cuerpo del alma. Tomado de la conferencia de A. Potente, “De la academia como en la tierra así en el cielo”, 2021.

22 L. Muraro, *El Dios de las mujeres*, 2006, p. 51.

23 Véase M. M. Rivera Garretas, “¡Murada en el cielo! La distancia de Amor en la mística beguina europea y en la poesía de Emily Dickinson”, *Revista de Estudios Feministas. DUODA*, 2021, pp. 74-87.

En su experiencia espiritual no había presencia de dolor físico ni negación de su existencia como mujer; por el contrario, es esto lo que hace viva la presencia divina, en medio de una asociación que parece imposible de hacer, pues las experiencias espirituales estaban, usualmente, atravesadas por la penitencia y la aflicción. El diario espiritual muestra la dicha como fundamento de la fe. “Dios no quiere un corazón triste. Quiere un corazón libre y alegre”,²⁴ como diría la mística italiana María Magdalena de Pazzi (1566-1607).

El dolor en la Edad Media como vínculo que unía a Dios era frecuentemente considerado una fuerza positiva, en especial en contextos ortodoxos. Yonsoo Kim plantea que la autoflagelación y la autotortura han sido formas para generar autocontrol, atribuyéndoles belleza y perfección a los ojos de Dios.²⁵ Así, la belleza espiritual se combinaba con la sensación de dolor. Para Isabel Manuela esta operación no se vivía de la misma manera. En ella podemos percibir que el éxtasis no es resultado o consecuencia de una experiencia de sufrimiento, sino que proviene del deseo que hace posible la relación.

Se sabe del reconocimiento que mujeres en contextos conventuales hicieron de otras monjas en el pasado, de ahí que también se deba considerar el uso de ciertas prácticas espirituales mantenidas por una larga tradición de mujeres, entre ellas la escritura. La amistad intangible que Isabel Manuela forjó con Teresa de Jesús, Catalina de Siena, Santa Clara y Santa Gertrudis²⁶ muestra la influencia y la compañía que tuvo de otras para guiar su ejercicio de escritura y su práctica espiritual. Herencia y genealogía de una larga historia que ha registrado las destrezas espirituales femeninas, pero, sobre todo, un conocimiento experiencial de Dios. Para dar cuenta de una pequeña fracción de esta vivencia basta recordar la amistad intangible de Teresa de Jesús (1515-1582) monja española, fundadora de la Orden de Carmelitas Descalzas, con Catalina de Siena (1347-1380) y Clara de Asís (1194-1253). Para Teresa de Jesús fue indispensable

24 T. Gosset, *Mujeres místicas siglos XV-XVIII*, 1998, p. 56.

25 Y. Kim, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna. Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey de Teresa de Cartagena*, 2008, p. 58.

26 I. M. de Santa María, *De conciencia*, p. 37.

conocer la obra y la experiencia de Clara de Asís; seguramente su reflejo le dio medida y confianza para su camino místico.²⁷ Se reconoce, además, que Teresa ha sido muy importante en la vida de diferentes místicas; influyó, guio y dio señuelos a mujeres como Inés de la Cruz²⁸ y Mariana de la Encarnación,²⁹ dos religiosas encargadas de fundar el convento antiguo de Santa Teresa en la Ciudad de México.

Manuelita, como suelo llamarla, hace un recorrido auténtico por la vivencia de Dios, de manera espontánea y guiada por la contundencia de su cuerpo y de sus sentidos. No se aísla de ellos ni se los reprocha como tara o impedimento; al contrario, desde la realidad que le suministra lo físico y en total aceptación de ello, salta al vacío, mismo que le permite una exploración única de la experiencia del gozo unitivo. La mortificación y la negación de los sentidos como primordiales para el contacto con lo divino no constituyeron para ella experiencias reconocibles.

Para Isabel, es la dicha la forma de experiencia unitiva con Dios. Accede al cuerpo de Jesús fuera del contexto eucarístico, lo que es un camino de fusión distinto de la herencia religiosa ortodoxa. En la clásica devoción cristiana es mediante la hostia que se tiene contacto con el cuerpo de Dios, siendo éste el único lugar donde era “otorgado” el permiso para que la divinidad formara parte de otro cuerpo. Sin embargo, la mística en lengua materna³⁰ nunca fue reglamentada; la mediación fue un principio eclesiástico del que las mujeres supieron desprenderse, aunque lo conocieran perfectamente e interactuaran con él.

No hubo en el silencio o en el bullicio de la experiencia mística íntima lugar para la censura. Isabel Manuela experimenta la reden-

27 Véase C. Narváez Martínez, “Amistades intangibles: hilo de fuego. Teresa de Jesús, Clara de Asís y Catalina de Siena”, *Revista de Estudios Feministas. DUODA*, 2023, p. 40.

28 I. de la Cruz, *Fundación del convento [de Santa Teresa la Antigua]*, 2014.

29 Mariana de la Encarnación, *Relación de la fundación del convento antiguo de Santa Teresa*, 2015.

30 Nombre dado por la filósofa Luisa Muraro para describir experiencias libres de mujeres con la divina presencia.

ción por medio del deseo de estar en relación total con Dios y con la madre María; no a través de la pena de un deseo controlado y negado. Si bien la mística femenina ha sido, de manera notable desde el siglo XII, una experiencia corpórea de Dios, para la Iglesia y, muy especialmente, para la Inquisición novohispana esto podría ser considerado herejía.

Existía para el siglo XVIII la sombra del iluminismo, el cual había planteado una relación libre con Dios y fuera de dogmas. La cercanía con la divinidad no se fundaba bajo la prohibición del cuerpo y los sentidos. El Dios que se había erigido sobre el pecado se desvanecía frente a estas prácticas espirituales. Relegado el pecado, el cuerpo aparece fuera de la fórmula pecado-castigo y encuentra un lugar en la búsqueda de lo divino. Es posible entonces considerar que el iluminismo continuó dando soporte a una práctica espiritual que no negaba la corporalidad y mucho menos desunía alma y cuerpo. Esta experiencia, marcadamente femenina, fue un rasgo del Siglo de Oro español que se sumó a la experiencia espiritual novohispana.³¹

LA RELACIÓN CON LA DIVINIDAD MEDIANTE LOS SENTIDOS Y LA CONCIENCIA DE UNA EXISTENCIA SEXUADA

Para Isabel Manuela la oración es una puerta de entrada y de salida. Es por medio de ella que, en muchos casos, expresa tener contacto físico con Dios, tal vez una experiencia única de coincidencia:

después de aver comulgado y oído misa, me entré en la oración y echa la preparación me postré a los de el Niño confesándome su esclava, y como tal le pedí su bendición para tomarle en mis brazos y darle el pecho para que comenzara a mamar.³²

31 Es importante plantear que la tradición libre de amor a Dios se remonta a las beguinas de fines del siglo XII y principios del XIII, un movimiento de mujeres sin reglas ni votos que escaparon a cualquier clasificación. De este movimiento formaron parte: Matilde de Magdeburgo, Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazareth y Margarita Porete.

32 I. M. de Santa María, *De conciencia*, p. 27.

La oración para Isabel Manuela es la proximidad con la divinidad; la plegaria es un momento de cercanía y percepción:

Y teniéndole abrasado fuertemente comencé a dezirle muchas ternuras y renobé los votos con veras de mi corazón. Y después de todo esto le puse el pecho [//] en la voquita y sentí como se lo agarraba con fuerza, según sentía, y puesta la mano en el pecho, sentía distintamente que me hacía llamamiento y me latía como las venas. Y visto el pecho en su voca, le tenía agarrado con sus labios, con esto más y más se me abrasaba el alma en su divino amor.

Las figuras que aparecen representadas en el relato de Isabel Manuela corresponden a ella misma, bajo la conciencia de una existencia sexuada. La monja establece una relación corporal con la divinidad ubicándose como mujer. En su relato, Isabel se muestra como madre fértil que da alimento al hijo de Dios, consciente de la capacidad de dar, albergar y sostener la vida. En palabras del feminismo de la diferencia sexual: sabedora o conocedora de la capacidad de ser dos.³³ La figura de la madre la acompaña, encuentra medida y afinidad en María; esta circunstancia da cuenta de la importancia que tiene esta figura en la composición de su fe, considerando que en sus visiones se muestra como la madre amante. Así, Isabel Manuela reconoce primordialidad y centralidad a la madre María, por lo que se mueve de un lugar a otro siendo madre e hija en la misma visión. Después de dar el pecho al niño Jesús es la Virgen María quien la acoge en su regazo:

Y estando como digo parece estaba mi señora la Virgen María dándome a mí de mamar, y con esto me llegué a embriagar, de modo que estaba fuera de mí y no hallaba cómo dezirle amores a mi amado Jesús. Y cada vez que llegaba a sentir el gran llamamiento que me hacía en los pechos, sentía que le latían las espalditas, como que mamaba y tragaba; en esto hize mucha reflexa, pero se conocía distintamente y estaba

33 Concepto elaborado por Luce Irigaray y el cual trata en su libro *Yo, tú, nosotras*, 1992, p. 66.

como risueño, y con el color del rostro tan sumamente ensendido que parece le vertía sangre por los carrillos, junto con alegría.³⁴

Indiscutiblemente, para esta monja una evidencia de la existencia de Dios es el amor materno, en el que encuentra una cercanía indescriptible y no equiparable. El contacto con la figura de la madre y los pechos productores de leche representaban para ella el amor más entrañable experimentado en la Tierra; de ahí que sus visiones contemplen imágenes donde el dar leche o recibirla en medio de unos pechos protectores representan ternura, suavidad y dulzura, al mismo tiempo que denota el principio del todo y el hallazgo primero. En suma, es la Virgen, madre, reina, la de más presencia en este diario espiritual.

Las representaciones sobre lo femenino en su experiencia mística aluden a una conciencia de sí y a una seguridad respecto al contacto que establece con Dios. Desde su comprensión de haber nacido mujer y de una mujer, aloja las visiones y, en ellas, lo simbólico de una existencia femenina. En este diario espiritual la diferencia sexual se convierte en mediadora de imágenes y sensaciones, de ahí que Isabel Manuela describa:

me quedé como fuera de mí o como adormecida, pero no durmida, que bien conocí que fue sueño, sino como me quedo en la oración; y estando así vi mi alma como una hermosa concha: ella estaba muy blanca y como vetada de oro finísimo, y sentí gran gozo porque las tres divinas personas formaban dentro una hermosa perla, y estando dudosa qué sería parece me daban a entender que mi alma avía concebido a la *santísima* Virgen, quien era la preciosa perla, y que *vuestra merced* avía de hazer con mi alma el oficio de señor *San Joaquín*, quien cuidó de la hermosa concha mi *señora santa Anna*.³⁵

Vio su alma en una hermosa concha, representación de la vulva, lugar iniciático que guarece la vida primera y que abriga la perla.

34 I. M. de Santa María, *De conciencia*, p. 27.

35 *Ibid.*, pp. 30-31.

La perla, representación del clítoris, lugar privilegiado por el gozo que le constituye. Con estas imágenes, Isabel Manuela vive la divina presencia desde la conciencia de una experiencia sexual mediada por María, figura de autoridad materna y de amor encarnado. Para Luisa Muraro, la lengua materna es la primera, un continuo de intercambios verbales, de gestos, una especie de escritura con el cuerpo, como es el canto, la danza y la mímica, todo a partir del propio lugar de nacimiento, de la infancia y de la relación con la madre.³⁶

En este fragmento, al parecer, relata el tránsito del ensimismamiento de la oración al sueño: imágenes de concha con colores blancos reúnen las tres divinas personas; ellas, congregadas en la perla, en el espacio simbólico que recoge el gozo y también el inicio, es el principio que contiene y se contiene; es la madre, la mujer, la santísima Virgen María, reina coronada, representada y ubicada en la perla. En esta imagen, las tres divinas personas son una tríada de la que la monja hace parte: la abuela Santa Ana, la madre María y la hija Isabel Manuela de Santa María. Para esta última, María está en la génesis, pues es ella la que más sabe de amor, pues es amor. La historiadora María Milagros Rivera presta atención a la genealogía en la que se reconoce a la gran madre Santa Ana, mostrando la importancia que tienen las madres sin coito dentro de las prácticas espirituales libres de las mujeres.³⁷ No hubo ni hay mediaciones masculinas en la relación con Dios, por ello ningún hombre autoriza el vínculo o interfiere en su forma.

La intimidad que Isabel Manuela de Santa María establece con la Virgen es de identificación, lo que habla de proximidad y amistad. En cualquier caso, muestra no sólo la cercanía que la monja tiene con María, sino que además deja ver la conexión a través del hecho de concebirse mujeres. La conciencia de estar en el mundo como mujer aparece en relación con la madre María. De esta insuperable comunión Isabel tiene visiones como la siguiente:

36 L. Muraro, *Le amiche...*, p. 81.

37 M. M. Rivera Garretas, *El placer femenino es clitorico*, 2020, p. 91.

y estando como digo vi que la Virgen *santísima* me ponía en la voca de mi alma sus virginales pechos, y echándome dentro mucha parte de su dulcísima leche, parece me dizía con la leche de María: Concibe a su presioso hijo y prepárate y cuida lo que se te ha entregado, que es el hijo de el eterno padre, has los oficios de María, y en su natividad velarás esperando su nazimiento, el qual será en tu corazón, que le servirá de pesebre, y así dispone desde ahora.³⁸

María la autoriza, le confiere su mirada, la colma y la alimenta. Es la madre quien le muestra el placer de la ternura, mientras la acompaña en una aventura táctil en la que se sofoca de amor. Los sentidos son una senda hacia Dios.

Y estando regalándome como digo, parece estavi viendo a *nuestra Señora* muy gozosa de que así estuviera con su amado hijo Jesús, y con todo esto he reventado toda la noche sin poder desahogar el espíritu [...]. Y esta mañana en quanto se fue me quedí sola, comenzé [a] aser un acto de contricción muy amoroso con veras de mi alma, y me reconcilié con su Magestad; y abrasada en su amor, comenzé a mamarle su corazonsito y le di que mamara el de *vuestra merced* y el mío, pero ya me faltaba la respiración, ya me sofocaba el amor, en fin, me moría de amores.³⁹

La experiencia de Isabel Manuela guiada por María y, sobre todo, por su práctica de la maternidad, muestra que la madre le otorga la posibilidad de cuidar y amamantar a su hijo, permitiéndole ser una prolongación de ella. Su relación era íntima y única, por ello puede describir a la Virgen así:

La divina imagen de nuestra señora la Virgen María a de ser como se expresa en éste. Primeramente, no ha de ser muy alta, ni pequeña, ni gruesa, ni muy delgada, sino en muy buena proporción y muy perfecta. Su divino rostro a de ser aguileño, no redondo ni delgado ni demasiado

38 I. M. de Santa María, *De conciencia*, p. 31.

39 *Ibid.*, p. 33.

de largo, sólo aguileño agraciado y magestuoso, con agrado; el color, de perla, no muy blanco, sino algo moreno, no mucho. La frente, espasiosa; la zeja, en arco bien compuesta; los ojos, grandes, modestos y agradables; los párpados, color columbino claro; la pestaña, bien nasida, no muy larga y un tantito buelta para arriba; las niñas de los ojos an de ser de color verde que tire a negro oscuro; la nariz, seguida y muy perfecta. La voca, pequeña y un poquito entreabierta; los labios delgados y encarnados, y el de avajo tantito belfo, no mucho; la andana de los dientes a de ser menuda, pareja y muy blanca; la varva, bien echa, con un oyo, no demasiado, en los carrillos [de] color rosado claro, bien compuesto; la garganta, muy bien echa, como torneada.⁴⁰

Esta descripción continúa con imágenes que refieren a la forma en cómo Isabel representa a la gran madre. Para ella, la immaculada es realidad materializada que engloba belleza, cuerpo e imagen perfecta:

Los brazos, abiertos y algo estendidos; las manos, muy perfectas, con sus oyitos, no demasiados, abiertas y [con] las palmas para arriba. El rostro, un tantito elevado para arriba, no mucho; el pelo, rojo, algo quebrantado, y estendido asta un poquito más arriba de la media espalda, muy bien compuesto. En medio de el pecho, un corazón, y dentro del corazón, una custodia. La vestidura a de ser [una] túnica blanca, la manga, redonda, del ancho competente, y sus mang[u]jitos encornados, ajustados asta las muñecas de las manos. Y en la túnica, unas cifras de Marías de oro que le aga como bordado, el síngulo, encarnado, y las caídas, asta las rodillas. El manto azul, color de cielo y estrellas de oro, y una estremada de el manto a de llebar sobre el brazo izquierdo, azia la sangradera; y la otra estremada, por devajo del brazo derecho que le benga [a] acabar serca de la sintura, y no [en] el medio, sino a lado.⁴¹

40 *Ibid.*, pp. 39-40.

41 *Ibid.*, p. 40.

La descripción sobre los símbolos que acompañan a la madre María son muy claros. Su presencia en las visiones es indispensable para comprender el tipo de experiencia mística que vivió:

Arriba de esta divina imagen ban las tres divinas personas de la Santísima Trinidad, coronando a nuestra Divina Reyna con una hermosa corona ymperial, muy lucida. Y ará asiento esta divina imagen sobre una media luna, la qual cargará sobre los hombros de un hermoso ángel, y a de estar vestido de varios colores, y con las alas y [los] brazos estendidos, y asidas sus manos de la media luna, como que ase la acción de sopesar la divina imagen. Y a de tener el ángel el rostro arriba, mirando a *nuestra Señora*. Y todo asentará sobre un hermoso trono, y alrededor de esta imagen llebará un serco de resplandores, y a los pues de *nuestra Señora* se pondrá: María *santísima*, refugio de pecadoras, guía de justos y consuelo de afligidos.⁴²

María reina fue la permanente compañera de Isabel Manuela, es a ella a quien la monja recomienda levantar alabanzas por devoción o por curiosidad.⁴³ La imagen de la Virgen que se comparte en *De conciencia* es de gozo y luminosidad, pero sobre todo de admiración y respeto. La Tierra y todo lo que la habita alaba a la madre: “y muchos pájaros que con muchos gorgeos alaban a nuestra Divina Reyna”.⁴⁴

En la conexión que establece entre María y la naturaleza, Isabel Manuela reconoce en la gran madre el origen, mismo que está presente en las figuras y representaciones de diosas madres en diferentes culturas y momentos históricos. María de Nazareth forma parte de la tradición de las diosas madres universales, aquellas que han jugado como figuras genealógicas en la experiencia de las mujeres a lo largo de la historia, conociendo o no de su existencia. Cuando se establecen los fundamentos de la Tierra, con la presencia de la gran madre se ordenó todo, compañera de la creación y creadora.

42 *Ibid.*, pp. 40-41.

43 *Ibid.*, p. 42.

44 *Loc. cit.*

aviendo visto las perfecciones de mi Señora, parece me mostraban a su Magestad en la forma siguiente: vi que del pecho a su virginal vientre era como una hermosa urna, que toda se compone de hermosas y cristalinas vidrieras, y así se ve todo lo que tiene dentro [...] También parece estaba su corazón en una hermosa azusena; aquí se me daba a entender es la azusena el purísimo cuerpo de mi Señora, donde está su corazón [...] Vi su purísimo vientre como un bellissimo relicario, y sus purísimas entrañas manifestando su gran piedad y misericordia.⁴⁵

El enaltecimiento de la Virgen María puede condensarse en lo escrito en la séptima foja, el día 28 de una fecha que resulta aún indeterminada, pero que ubicamos antes de 1758:

Dios te Salve María, hija de Dios Padre; Dios te salve María, madre de Dios Hijo; Dios te salve María, esposa del Espíritu Santo; Dios te salve María, templo y sagrario de la *Santísima* Trinidad. Dios te salve María, depósito virginal de el *santísimo* sacramento del altar; Dios te salve María, relicario purísimo, huerto serrado de la virginidad, virgen antes del parto, virgen en el parto y virgen después del parto, siempre Virgen María.⁴⁶

La adoración hacia la Virgen María pasa por su reconocimiento y por una conciencia de reciprocidad. Isabel Manuela y la madre tenían un vínculo vivo, relación dual que le permite a la monja amarla y sentirse amada.

En el siguiente fragmento de su diario aparece nuevamente la naturaleza. En él equipara a María con la azucena, dejando ver el hilo invisible de la genealogía de las diosas madres que ven en las flores símbolos de la belleza y la perfección de Dios.

Tú que mereciste ser el más hermoso carro donde caminaba el verdadero Salomo, tu fragantísima azusena de donde nació el hermoso nardo, tu hijo Jesús, lirio hermoso de los valles; tu, corderita divina; tú,

45 *Ibid.*, p. 45.

46 *Ibid.*, p. 47.

pastora vigilante, y como verdadera madre de verdadero pastor cuidas de su manada. Aquí *Señora* están éstas tus dos ovejas y todas las demás almas que tienen a su cargo para que, estando devajo de tu sombra y amparo, seamos defendidas de nuestros adversarios y alimentadas con tu virginal leche [...] donde agradecidas a los muchos favores con que nos patrocinas, veamos a vuestro original tus sagradas plantas y gocemos de vuestra compañía, unidas con tu Hijo divino y esposo.⁴⁷

María de Nazareth ha sido tradicionalmente vinculada a las flores y existen innumerables leyendas que las relacionan. Se conoce del gusto de María por las rosas, además de que representan a la madre sin coito, mujer inmaculada por haber sido concebida por Santa Ana y San Joaquín sin mácula. El lirio o azucena, que acompañó a María desde la anunciación, ha sido entendido como la pureza y la virginidad. También se le ha asociado, en sus infinitas representaciones, al girasol, pues es la flor que sigue al sol, lo que se ha interpretado como analogía de la devoción a la divinidad femenina.

Cuándo te verán mis ojos bellísima María, y mientras me lo concedes, alábate mi lengua, de noche y día. Bendita entre todas las mugeres, Niña hermoza de los ojos de Dios, Reyna del cielo y de la tierra; *Señora* y abogada nuestra, elebado Líbano, hermosísimo ciprés, cielo estreyado de resplandores, hermosísima luna sin menguante, elebada palma que tocaste al mismo Dios, mar de gracia. Virgen y capitana de las vírgenes, tesorera de los divinos tesoros, candidísima paloma.⁴⁸

Isabel Manuela de Santa María tiene una relación con el cuerpo de María a la manera de Luce Irigaray, donde se está en “el cuerpo a cuerpo con la madre”.⁴⁹ Todo aquello que la monja piensa o siente se inscribe en el cuerpo; es decir, en su experiencia. La lengua que

47 *Ibid.*, pp. 49-50.

48 *Ibid.*, p. 50.

49 L. Irigaray, “El cuerpo a cuerpo con la madre”, *Debate Feminista*, 1994, pp. 32-34.

habla es una que se hace corpórea: “palabras que no cierren el paso a lo corporal, sino que hablen en corporal”.⁵⁰

LA EXPERIENCIA DE LOS SENTIDOS EN LA MÍSTICA DE JÚBILO

Así como el sueño es un momento de visión, también lo es el de la comunión. Este espacio de encuentro litúrgico es para Isabel un momento de arrobamiento en el que se presenta una experiencia visionaria que es sentida en vez de vista, como lo distingue claramente Evelyn Underhill al hablar de la naturaleza de la visión:⁵¹ “luego que recibía mi señor sacramentado, se me detenía la forma en la voca algún espacio de tiempo, y le sentía en carne, y como estaba tan abrasada en su amor, luego comenzaba a gustar sus dulzuras”.⁵² En ocasiones, la sensación de fusión choca con lo impensable. Isabel Manuela alcanza a describir una unión de características singulares:

poco a poco iba dándole a gustar de mi alma todo; en esta forma parece que me iba metiendo en la voca de mi alma uno por uno sus manitas, sus piesitos y así todo su divino cuerpo. Y llegando a poner su divina voca en la de mi alma, le daba tan fuertes chupetones que me acaba de comer a Jesús sacramentado, y estando dentro de mi alma me quedaba con tanto sabor y dulzura que me descoyuntaba todo el miserable cuerpo.⁵³

Sentía dislocarse, sus huesos se desencajaban de sus articulaciones, pero no por un golpe doloroso. La proximidad con Dios la separaba de sí al sentirse unida a la divinidad. La experiencia de la embriaguez, que no sólo es placentera, sino que la arrebata de la realidad, es otra forma en la que sus sentidos fueron encendidos, estallados, desplomados:

50 L. Irigaray, *Yo, tú...*, p. 41.

51 E. Underhill, *La mística...*, p. 325.

52 I. M. de Santa María, *De conciencia*, p. 30.

53 *Loc. cit.*

Padre, en este doy a vuestra merced razón de cómo me dejó vuestra merced ayer con los tragos, así digo porque para mi alma fueron demás que vino con que vuestra merced me embriagó, de modo que nada he apeteció [sic], sólo por fuerza he tomado alimento, por sin tomarle gusto. Vuestra merced me dejó abrasadas hasta las entrañas y derretida. En amor de nuestro amado Jesús, con quien he pasado toda la noche sin aver serrado mis ojos un minuto.⁵⁴

Esta experiencia es vivida desde el sentido del gusto, la embriaguez que describe tiene que ver con haber digerido, con haber probado el gusto único de un líquido como el vino. En este sentido, el gusto representa lo positivo, lo tierno, al mismo tiempo que es consuelo y deleite. Isabel vuelve a hablar de lo sensitivo, de aquello experimentado a través de la percepción. En ella no hay ambigüedad en el cuerpo, no existe pecado en él, como tampoco frontera que lo limite. Para ella, el cuerpo no es censurado en la vida del alma. Se ha dicho que los sentidos también tienen un carácter dual, pues eran las “ventanas” por donde entraban tanto las enseñanzas que guiaban al ser humano hacia la virtud como los placeres que lo llevaban a la perdición.⁵⁵ Para Isabel, el placer no la lleva a la perdición, sino al gozo de Dios. Esta experiencia es compartida por otras, como María de la Encarnación, religiosa francesa de la compañía de Santa Úrsula, un siglo antes de Isabel Manuela, en un fragmento de lo escrito sobre sus experiencias místicas deja, también, expresada su cercanía con el júbilo:

Lo que llamo puramente amor, es cuando Dios de pronto se deja poseer por el alma, donde le permite por su atractivo una comunicación muy íntima. Sin embargo, en este estado, a ella sólo le apetece gozar: le basta saber por una ciencia experimental de amor que Él está en ella y con ella, y que Él es Dios, Ella está contenta, pero no satisfecha, pues en Él hay amabilidades infinitas, y Él es un abismo de amor al fondo del cual

54 *Ibid.*, p. 32.

55 A. Rubial García y D. Bienko, *Cuerpo y religión en el México barroco. Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana*, 2011, p. 146.

no puede llegar, sin embargo, ella aspira a hundirse en este abismo y por fin estar tan perdida que no vea más que a su Amado que por amor la habrá transformado en Él.⁵⁶

La unión de Isabel Manuela con la divinidad tiene características singulares. La filósofa italiana Luisa Muraro plantea que el concepto de Dios elaborado por las mujeres no tiene mucho que ver con lo dicho por los grandes y destacados filósofos y pensadores. El Dios que viven ellas se deja hacer, es percible y vivible como una realidad concreta, y no como un lenguaje articulado y distante de la experiencia precisa del amar: “El Dios de los hombres es trascendente, el Dios de las mujeres es desbordante”.⁵⁷ En las visiones de la religiosa novohispana, Dios está dispuesto, a disposición del amor y en constante relación. La comunicación que entabla con la divinidad a través de la dicha que le provoca su presencia es posible gracias al reconocimiento de su deseo de cercanía con Dios, con la Virgen María y el niño Jesús. La divinidad le deja hacer, expresarse y, por ello, amarle como su deseo lo dicta, al mismo tiempo que en las anteriores manifestaciones permite dejarse hacer. El Dios de las mujeres no tiene condicionamiento para la relación, no se abstiene del tacto; al contrario, tiene toda la apertura para recibir y acoger las experiencias de goce que enmarcan sus visiones.

La sensación de fuego que abraza a Isabel Manuela es transferida de manera magistral en sus letras. Deja sentir a la lectora, hermosamente, que su cuerpo ha sido tocado, abordado, así que es imposible separar la escritura de sus experiencias espirituales, pues son ellas el alimento de sus letras. De inmediato, después de narrar el momento en el que hace oración y escribe, Isabel da cuenta de la sensación de fuego que la nutre. Puedo imaginar que la euforia de su escritura en razón de la experiencia del abrazo divino modifica su temperatura corporal al igual que el apetito y la movilidad:

56 T. Gosset, *Mujeres místicas...*, p. 62.

57 L. Muraro, *Le amiche...*, p. 9.

En fin. Acabado, volví a la oración donde me sentí del mismo modo que llevo dicho; y así estaba, tan satisfecha, que no me apetecía comer, sólo tomar cosa muy fría, porque me abraza ésta tanto lo interior con el interior que no me permite la ropa por la fatiga que me causa el insendio dicho. Así pasé la siesta; después, resé lo que faltaba y, acabado, escribí y me preparé para la comunión de el día siguiente, y con ardentes deseos deseaba fuera mi alma su custodia para que de ella no se aparte.⁵⁸

Los sentidos son el lugar de recepción y de emanación de la divina presencia. La piel y las sensaciones corporales son lugar y motivo del amor de Dios:

y en cuanto recibí a mi amoroso Jesús sacramentado, se me abrazó la alma de modo que parece se me desasía y toda fuera de mí; esto en lo que mira a los sentidos, que en el interior estaba muy en mí gozando de la dulce unión, y como parece que distintamente vi a mi Divino Esposo en carne y tan unido con mi alma, no sé desir todo lo que gozaba y de las dulzuras que gusta.⁵⁹

El abrazo que es tacto, es también regocijo del alma. El tacto es la figura más fuerte en la experiencia mística de Isabel Manuela. Ella mezcló la experiencia de unión con la divinidad a través del sentido considerado más pecaminoso; el deseo fue el vehículo desde donde experimentó la presencia de Dios.⁶⁰ En la relación íntima con la divinidad es inexistente la circunstancia maliciosa, no hay restricción en el contacto o algo que implique prohibición de los sentidos. Si bien se han podido ver en algunos escritos novohispanos prácticas de mortificación de los sentidos en la vida conventual, muchas de

58 I. M. de Santa María, *De conciencia*, pp. 64-65.

59 *Ibid.*, p. 66.

60 Se creía que el tacto sería también el sentido más atormentado en el infierno y en el purgatorio. El fuego eterno atacaría directamente la piel y estaría relacionado con el castigo por los pecados de sensualidad. Es por ello que el tacto, junto con el gusto, son los sentidos de los que debemos tener mayor cuidado. A. Rubial y D. Bienko, *Cuerpo y religión...*, p. 156.

éstas obedecían a la tradición de cada orden. Es una lástima que, de Isabel Manuela, aún no podamos saber la orden a la que perteneció, cómo fue su incursión a la vida monástica o la forma como se ubicó frente a la Inquisición. Sin embargo, lo anterior no resta relevancia a su experiencia espiritual.

El hallazgo de este diario en el ramo Indiferente Virreinal me permitió conocer la escritura de una religiosa que da lugar a pensar en un camino espiritual único que se teje a la par del proceso de deslegitimación que vivieron las místicas al interior de la Iglesia.

RECIBIR TANTO AMOR NO ES FÁCIL:
EL CAMINO HACIA LA PALABRA PRECISA

Isabel Manuela experimenta aflicción porque no halla la palabra precisa para decir lo que siente, la vivencia es abrasadora y la deja muda:

a no saberme explicar, a esto digo que la cortedad de el tiempo me sirve de candado; que no soy dueño ni de usar de palabras por no aserle a *vuestra merced* incomodidad, y esto me aflige de modo que por mucho que se me ofresca desirle a *vuestra merced*, me allo de modo que ni palabras tengo, ni para preguntarle a *vuestra merced* algunas cosas tocante a otras que *vuestra merced* me dize.⁶¹

La mudez es expresada aquí para referirse a la ausencia de palabras para decir la experiencia del amor de Dios. El camino que emprende la religiosa novohispana para descubrir la palabra precisa tiene pasión y se ancla en el deseo. Al no saberse explicar, se aflige y entra en batalla, como lo expresa en el siguiente fragmento de su diario espiritual:

Proseguí en fuerte batalla, y a cosa de la una de la noche, ya cansada de tanta fatiga, ni tuve otro consuelo más de el que dixese se me vino a

61 I. M. de Santa María, *De conciencia*, pp. 53-54.

la memoria cómo Dios crió tantas criaturas irracionales para distintas cosas; a éstas les tuve gran envidia de que no son capaces de ofender a su criador, y por ese motivo desí ser yo una della, pero recapacité y consideré que, si no son capaces de ofenderle, no lo son tampoco de gozarle, y si antes les llamé dichosas, después me tube yo por más dichosa y di gracias a su Divina Magestad por el gran beneficio que mi iso de aserme criatura racional, aviéndome infundido una alma adornada de tres hermo[sí]simas joyas de las potencias, y todo para que le ame y sirva en esta vida, para después verle y gozarle en la otra.⁶²

Coexiste el sentimiento del gozo como primera relación con Dios y no es desterrada la aflicción: a Isabel le aflige no amar a Dios como un alma enamorada, lo suficientemente despejada para sentir todo lo que la divinidad le revela en cada visión. En medio de esa experiencia, reconoce que las tribulaciones la alejan de Dios; está convencida de que son éstas las que la apartan y no le permiten sentir, por lo que teme perder la relación. Es la felicidad la que le permite la cercanía con Dios.

En momentos de total fatiga, Isabel Manuela parece adentrarse en la oración; con dificultad, el cansancio le permite sumergirse en la visión. Para ella también es desconcertante que sintiéndose tan mal pueda percibir a Dios de manera tan nítida, por lo que le pide que no la vea. Sin embargo, la visión se vuelve cada vez más diáfana. Parece que su aflicción se produce por su deseo de palabras, mientras la aspiración por comprender se resuelve en el sentir.

Isabel Manuela conoció el cansancio físico que también es descrito como congoja en el corazón. Retrata momentos de tristeza cuando su diálogo con el amor se ve truncado; la agitación no le permite la calma, y se ve impedida para agradecer o para adentrarse en el silencio. Atravesar estas circunstancias le producían dolor de cabeza y confusión; imposibilitada para el regocijo, tampoco le era posible comulgar. Para ella el estado perfecto de amor de Dios era el ímpetu tierno, no percibirlo obstaculizaba la fusión. Por ello, se enfrentaba a momentos de profunda agitación durante los que sentía

62 *Ibid.*, p. 54.

pena. No obstante, incluso ahí tenía visiones que la soportaban y donde Dios se le mostraba de manera nítida:

Y estando como digo, parece vi a su Divina Magestad como quando andaba en el mundo, con túnica morada y capa azul, hermosísimo [sic]; el pelo parece lo tenía asta el hombro, los ojos garsos y el rostro ensendido y muy amoroso. Estándole viendo así con los ojos de la alma, parece vi tenía en la mano derecha una hermosa concha, y mi alma estaba en medio de un mar arrodillada a sus sagrados pies; y estando así, parece mi amado Jesús le echaba con dicha concha su preciosa sangre, con la qual bañaba mi pobre alma; esto era como quando nos bautisan. Con esto puede vuestra merced conciderar cómo estaría mi alma, como embelezada, y parece se me daba a entender que el mar dond[e] me v[e]ía era este mundo, dond[e] ay tantos peligros y todo es valle de lágrimas, y que mi Divino Esposo, movido de su gran misericordia, la usaba con este abismo de miseria y maldad compadesido de verme en tanta tribulación, y con su sangre presiosa me esforsaba a padecer por su amor.⁶³

Dios en Isabel Manuela es tempestad dichosa y es su amada, la Virgen María; cualquier gozo es resultado de esta maravillosa y bondadosa presencia. Por eso, toda ella se entrega y, al hacerlo, se detiene la angustia, dando paso, nuevamente, al rpto del amor divino:

Con todo lo dicho, sentí tan gran fue[r]za en mi espíritu que no sé desirla, sólo digo que me quedé de modo que estaba peor que los que se embiaga[n]. Así acabé de pasar la tarde, pero me quedé incapaz [sic] de tratar con gente, porque ni oya ni podía atender a lo que decían, sólo estaba dándole gracias por tantos beneficios, y no sesaba de decirle ternuras y todo lo que *vuestra merced* me manda le diga a su Divina Magestad, alabando su gran poder y misericordia; y no allaba cómo agradeze[r]le este beneficio. Bendito sea ahora y siempre, que así socorre a esta miserable criatura quanto más fatigada y combatida se alla. Con esto esforzaba mi pobre alma, me determiné a prosegui[r]

63 *Ibid.*, p. 57.

comulgando para obedecer, y me llevé toda la noche en esto sin poderseme borra[r] todo lo dicho, y era de modo que parece me avía crecido mi interior. Esto siento cada vez que me pasa cosa semejante.⁶⁴

La fatiga como lugar de desencuentro con la divina presencia se vuelve vía o camino para el encuentro con la inteligibilidad del amor, ese que sólo es percibido desde el sentir. Isabel Manuela, prescindiendo de los cánones eclesiales que restringen la forma de relacionarse con Dios o la forma como es sentido, vivido o imaginado, busca la cercanía profunda a través de lo que para ella era más familiar: el cuerpo y sus sentidos. No existe en este diario espiritual un motivo por el que la monja dude de la naturaleza de la relación, las incertidumbres obedecen a la incapacidad de traducir su experiencia y cómo la aflicción que esto le produce puede conducir a un alejamiento de Dios. En la relación entre la divinidad e Isabel Manuela de Santa María, el deseo conduce.

CONCLUSIONES

La pasividad con la que se refieren a los escritos místicos en contextos de claustro conventual ha sido efecto de una lectura fría y disociada de lo que rodea y da significado a este tipo de escritura. No pienso que sea posible acercarse a estos textos en lengua materna desde una mirada que, afanosa por entender, se pierde y excluye los misterios y acertijos que cada escritora mística deja sentir. Para Isabel Manuela, Dios es sobre todo sustancia viva y encarnada en ella misma, experiencia gozosa que se recrea en el amor de una/un amante, en el amor por la madre y en el amor de madre.

La escritura representa para esta monja novohispana un lugar de contacto. Se puede decir que es a través de la escritura como revive el arrebató místico, además de recrearse en él para así experimentar la unión divina cada vez que toma la pluma. La escritura también forma parte de un ejercicio de obediencia, es Dios quien guía el acto.

64 *Ibid.*, p. 58.

Su texto quiere dar noticia clara del contacto íntimo que mantiene con la divinidad, intimidad que no está reglada y que tampoco es lugar vigilado. Divina presencia, sobre todo fundada en el origen: la madre, concha que resguarda la perla, la cual aloja el gran amor materno y el principio del todo. La escritura permite que su espíritu se encienda, fuego abrazador que ya ha sido percibido en la visión y al cual retorna gracias a las letras. El verso parece convertirse en alimento, por lo que el hambre se difumina al aparecer la escritura, mediante la cual Isabel Manuela transita hacia la visión.

La escritura de Isabel se enraíza en una relación especial con la madre. La Virgen María es para la autora del diario espiritual *De conciencia*, la morada más amada, una matriz originaria inseparable del amor; la verdadera amante, la que conduce el contacto con el mundo corporal. El cuerpo de la gran madre da vida y la acoge, propicia arraigo al sentirse y vivirse como un lugar seguro. Bajo la influencia del gran motor que es María, Isabel Manuela se da sin reparo a la experiencia corporal del amor divino.

El texto de Isabel Manuela de Santa María fue hallado entre los papeles del tribunal inquisitorial, lo cual da cuenta de ser un escrito considerado herético; no sabemos si esta monja fue denunciada por su confesor o por alguna otra persona que haya testificado que escuchó o presenció algo. Lo que sí es claro es que *De conciencia* fue considerado aventurado y, tal vez, cercano a las ideas del movimiento alumbradista, que para el siglo XVIII en Nueva España seguía teniendo una notable presencia. El diario espiritual pudo haber sido leído como un texto herético que mostraba que no era necesaria la mediación en la comunicación con la divinidad. Isabel Manuela practica la oración mental y además se abandona en Dios para así fundirse con el fuego abrazador que, en la visión, es amor.

El éxtasis y los arrobamientos dichosos pudieron causar temor a su confesor, ya que para la Iglesia una persona no podía alcanzar la unión con Dios sin su intercesión. Si bien eran conocidas algunas experiencias místicas como las de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, quienes hablaron de la experiencia de fusión, para la ortodoxia estas prácticas eran consideradas heréticas. La forma de vivir el amor de Dios de Isabel Manuela es a través de un diálogo mental siempre

inacabado; ella se volcaba al sentimiento de Dios, lo cual era vivido como unión plena. *De conciencia* habla de una forma de percibir la divinidad que remueve las bases prestablecidas de un vínculo de esta naturaleza.

Por su práctica espiritual, esta monja novohispana se suma a una larga lista de mujeres que experimentaron visiones donde la sensualidad se hacía presente. Es posible plantear que el alumbradismo tuvo bases profundas en experiencias femeninas de espiritualidad, lo cual lo convierte en un movimiento casi en su totalidad de mujeres, que tuvo seguidores hombres, estableciéndose una realidad innegable de “mujeres que enseñaron a hombres”.⁶⁵ En esta práctica mística, catalogada por algunos como herética y llamada secta por otros, la oración en silencio y el recogimiento eran indispensables para la cercanía con Dios, la cual podía convertirse en integración plena.⁶⁶ Isabel Manuela describe una relación con la divinidad en la que no se inflige culpa ni carga herética; ella sabe de Dios y él de ella.

El diario espiritual *De conciencia*, de Isabel Manuela de Santa María, desvanece la escisión entre el cuerpo y el alma, pues ofrece un saber que conecta la experiencia de los sentidos con la vida del alma, al considerar que no es posible la separación de estas realidades cósmicas y naturales. Cuando escribe sobre su experiencia de conocer y amar, Isabel Manuela insiste en que el saber es gusto y no negación, sino exploración y gozo.

65 Con esta expresión quiero hacer alusión a místicas e iluminadas que se convirtieron en maestras espirituales de hombres reconocidos en la experiencia mística de Occidente. Basta recordar la relación entre Ángela de Foligno (1248-1309), reconocida como “maestra de teólogos”, quien contaría con el discipulado del fraile Ubertino da Casale (1259-1330), Santa Colette de Corbie (1381-1447) y San Bernardino de Siena (1380-1444), Santa Teresa de Jesús (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591), o la visionaria francesa Antoinette Bourignon (1616-1680) y Pierre Poiret (1646-1710). Véase E. Underhill, *La mística...*, pp. 505-529. Véase el capítulo de C. I. Ramírez González, “Las búsquedas espirituales de Inés de la Cruz (1570-1633)”, en este mismo libro.

66 A. E. Foley, “El alumbradismo y sus posibles orígenes”, en *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Brown University, Providence, Rhode Island, del 22 al 27 de agosto de 1983*, 1986, p. 528.

REFERENCIAS

- Cirlot, Victoria y Blanca Garí, *La mirada interior. Mística femenina en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2022.
- Cruz, Inés de la, *Fundación del convento [de Santa Teresa la Antigua]*, ed. de Clara Ramírez y Claudia Llanos, selec. y transcr. paleográfica de Citlali Campos Olivares, México, UNAM, 2014.
- Encarnación, Mariana de la, *Relación de la fundación del convento antiguo de Santa Teresa*, coord. y ed. de Clara Ramírez y Claudia Llanos, selec. y transcr. paleográfica de Citlali Campos Olivares, México, UNAM, 2015.
- Foley, Augusta E., “El alumbradismo y sus posibles orígenes”, en *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: celebrado en Brown University, Providence, Rhode Island, del 22 al 27 de agosto de 1983*, Madrid, Ediciones Istmo, 1986, pp. 527-532, <https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/08/aih_08_1_055.pdf>, consultado el 3 de agosto, 2022.
- Gosset, Thierry, *Mujeres místicas siglos XV-XVIII*, Barcelona, José J. de Olañeta, editor, 1998.
- Irigaray, Luce, “El cuerpo a cuerpo con la madre”, *Debate Feminista*, núm. 10, 1994, pp. 32-34, <<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1994.10.1793>>, consultado el 3 de agosto, 2022.
- Irigaray, Luce, *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Jesús, Teresa de, “Libro de la vida”, en *Obras completas*, Madrid, Triana, 1984.
- Kim, Yonsoo, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna. Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey de Teresa de Cartagena*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2008.
- Kristeva, Julia, *Teresa. Amor mío*, Barcelona, Paso de Barca, 2015.
- Muraro, Luisa, *Le amiche di Dio. Margherita e le altre*, Salerno-Napoli, Orthotes, 2014.
- Muraro, Luisa, *El Dios de las mujeres*, trad. y pról. de María Milagros Rivera Garretas, Madrid, Horas y Horas, 2006.

- Narvárez Martínez, Carolina, “Amistades intangibles: hilo de fuego. Teresa de Jesús, Clara de Asís y Catalina de Siena”, *Revista de Estudios Feministas. DUODA*, núm. 64, 2023, pp. 40-62.
- Potente, Antonietta, “De la academia como en la tierra así en el cielo”, 24 de abril de 2021, <<https://www.youtube.com/watch?v=mC2G-Or8RY4>>, consultado el 15 de julio, 2021 (video).
- Rivera Garretas, María-Milagros, “¡Murada en el cielo! La distancia de Amor en la mística beguina europea y en la poesía de Emily Dickinson”, *Revista de Estudios Feministas. DUODA*, núm. 60, 2021, pp. 74-87.
- Rivera Garretas, María-Milagros, *El placer femenino es clitórico*, Madrid, A Mano, 2020.
- Rodríguez Delgado, Adriana, “El goce del cuerpo. La impecabilidad entre los alumbrados de la Nueva España”, *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, 2011, pp. 79-108.
- Rosi, Rosa, *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Madrid, Trotta, 2015.
- Rubial García, Antonio y Doris Bienko, *Cuerpo y religión en el México barroco. Los cinco sentidos en la experiencia mística femenina novohispana*, México, ENAH, 2011.
- Rubio, Fanny, “Mujeres de éxtasis”, en Encarnación Arjona Medina y Paz Moreno Gómez (eds.), *Escritura y vida de las mujeres de los siglos XVI y XVII (Contexto mediterráneo)*, Sevilla, Alfar, 2015, pp. 107-118.
- Santa María, Isabel Manuela de, *De conciencia*, dir. y ed. Clara Ramírez y Claudia Llanos, selec. y transcr. paleográfica Mirna Flores y Laura Román, México, UNAM, 2016.
- Sarrión, Adelina, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza, 2003.
- Tabuyo, María, *El lenguaje del deseo, poemas de Hadewijch de Amberes*, Madrid, Trotta, 1999.
- Underhill, Evelyn, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid, Trotta, 2006.

ESCRITURA Y MUJERES DE ORIGEN AFRICANO EN EL ÁMBITO CONVENTUAL IBEROAMERICANO¹

Sari Meléndez Barrera

En este texto se explora la escritura de mujeres de origen africano producida en ámbitos conventuales del mundo hispanohablante en los siglos XVII y XVIII. En especial, me centro en los casos de Juana Esperanza de San Alberto y Teresa Juliana de Santo Domingo² para responder dos preguntas que guían mi análisis: ¿Cómo se integraron las obras escritas por mujeres de origen africano en los textos firmados por varones? Y ¿cómo fue la experiencia de estas mujeres en los conventos iberoamericanos de dichos siglos?

- 1 Este capítulo es el resultado de la primera fase del proyecto de investigación “Escritura femenina afroiberoamericana, siglos XVII y XVIII”, desarrollado con el apoyo de los proyectos Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IN402719 e IN402222, del grupo de investigación Escritos de Mujeres, y con el financiamiento de Tres Guineas A.C. Desde 2016 formo parte de dicho grupo, una iniciativa de investigación histórica feminista a cargo de Clara Inés Ramírez, en el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). El sitio web oficial de Escritos de Mujeres es <<http://www.iisue.unam.mx/escritoras/>>.
- 2 He localizado otras tres mujeres de origen africano que he decidido no incluir en el presente capítulo: María *la negra* o María de San Juan (?-1634), quien vivió en el convento de Jesús María de la Ciudad de México; Estefanía de San Joseph, oriunda del Perú, quien profesó en el convento de Santa Clara de Lima, y Úrsula de Jesús (c. 1604-1666), mulata originaria de Lima, quien también vivió en el convento de Santa Clara de Lima.

LAS MUJERES A QUIENES BUSCO

La historia de las prácticas religiosas de las personas de origen africano en Iberoamérica durante los siglos del comercio trasatlántico de esclavos³ ha sido abordada desde diversas perspectivas. Estos acercamientos han ido desde los análisis sobre las cofradías y otras prácticas ligadas al catolicismo,⁴ hasta las herencias africanas expresadas por medio de lo que las autoridades de la época entendieron como brujerías y hechicerías.⁵ Rescatar los nombres y las experien-

- 3 El comercio trasatlántico de personas esclavizadas procedentes de África fue el gran negocio con el que se inauguró la Modernidad y tuvo una duración de casi cuatro siglos (de fines del siglo xv a fines del xix). Su establecimiento respondió a la necesidad de garantizar mano de obra para los territorios americanos en los que la población indígena estaba cada vez más diezmada.
- 4 Diversas investigaciones dan cuenta de la presencia de las mujeres de origen africano en los conventos durante la Edad Moderna temprana en Hispanoamérica. Estos trabajos han mostrado la demanda que las comunidades monacales tenían respecto a la adquisición de esclavas. A veces éstas formaron parte de la dote de las monjas, o bien, fueron criadas libres que atendieron a las enfermas y se encargaron de las labores de limpieza, cocina y mantenimiento de los huertos. En los conventos de la Ciudad de México, por ejemplo, las mujeres de origen africano llegaron a representar dos terceras partes de la población de los grandes conventos. Véase M. E. Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos xvii y xviii*, 2006, pp. 177-181; E. K. Rowe, "After death, her face turned white: Blackness, whiteness, and sanctity in the early modern hispanic world", *The American Historical Review*, 2016, p. 730; E. Vilar Vilar, "La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano", en B. Ares Queija y A. Stella, *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, 2000, pp. 189-206; V. Bernoist, "From sister Úrsula de Jesús' 'imagined community' to modern day communities she has inspired", *A Contracorriente*, 2017, p. 242; R. E. Spaulding, "The word and the flesh: The transformation from female slave subject to mystic agent through performance in the texts of Úrsula de Jesús (1604-1666), Teresa (Chicaba) de Santo Domingo (1776-1748) and Rosa María Egipcíaca", 2015, p. 7; J. Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, 1946, pp. 77-78; A. Martínez Cuesta, "Las monjas en la América colonial 1530-1840", *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 1995, p. 588.
- 5 Véase F. Ortiz, *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*, 1985; L. Cabrera, *Reglas de Congo Palo Monte Mayombe*, 1979; L. A. Maya Restrepo, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo xvii*, 2005; *idem*, "África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo xvii", *Historia Crítica*, 1996, pp. 29-42; J. H. Sweet, *Recreating Africa. Cultura, kinship, and religion in the african-portuguese world, 1441-1777*, 2008; L. A. Cárdenas Santana, *Hechicería, saber y transgresión: afromestizas ante la Inquisición. Acapulco, 1621-1622*, 1997, e *idem*, "Hechicería y vida cotidiana en Cuba, siglo xvii", 2006.

cias de las personas de ascendencia africana, en especial de las mujeres, que con su quehacer diario influyeron en las diversas expresiones religiosas del mundo hispanohablante, es una tarea en constante construcción.

Como parte de este intento por rastrear y rescatar a las mujeres de origen africano que se consolidaron como autoridades religiosas en América conocí, gracias a la obra de Joan Cameron Bristol,⁶ la existencia de sor Juana Esperanza, monja africana que profesó en el convento de San José de las carmelitas descalzas en la ciudad de Puebla en el siglo XVII. La autora analiza la biografía de esta religiosa a partir de su construcción como una vida ejemplar, en la que su africanidad —cual flagelo— le permitió ser más agradable a los ojos de Dios.

Sor Juana Esperanza de San Alberto fue capturada, junto con su hermana, en su África natal y llegaron esclavizadas al puerto de Veracruz en 1611; Juana Esperanza tenía aproximadamente cinco años de edad. Ambas fueron descritas como esclavas branes⁷ y vendidas a distintos compradores, por lo que nunca volvieron a verse. Alrededor de 1640, Juana Esperanza ingresó al convento carmelita de San José, en Puebla, como esclava acompañante de doña María Fajardo, quien tras su muerte heredó todos sus bienes a dicho convento, incluida su esclava.⁸

6 J. C. Bristol, *Christians, blasphemers, and witches. Afro-mexican ritual practice in the seventeenth century*, 2007.

7 J. de Jesús María, “Vida de Juana Esperanza de San Alberto”, en J. Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de San Joseph de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional, en 27 de diciembre de 1604...*, 1731, p. 391. No existe un consenso sobre quiénes fueron las personas de tierra brano o negros branes. No parece haber existido un grupo que utilizara ese etnónimo en la época. Nicolás Ngou Mvé propone que éste fue un nombre utilizado por los esclavistas para ciertos pueblos procedentes del actual Gabón. Sin embargo, otros vestigios apuntan a que pudieron proceder de la región de Senegambia. Véase F. Proctor III, “Rebelión esclava y libertad en el México colonial”, en J. M. de la Serna (coord.), *De la libertad y la abolición: Africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, 2010, p. 113; N. Ngou-Mvé, “El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México”, *América Negra*, 1997, pp. 83-97; G. Aguirre Beltrán, *La población negra en México*, 1989, pp. 101-102.

8 J. de Jesús María, “Vida de Juana...”, p. 346.

Juana Esperanza vivió en ese convento por el resto de su vida, donde resaltó por su humildad, caridad y obediencia. Fue tal su reconocimiento como católica ejemplar que la virreina Leonor Carreto, condesa de Mancera, al culminar el mandato virreinal, visitó el Carmelo poblano con el objetivo de conocer a la célebre mujer y pedirle que dijera misas en su nombre, pues confiaba en que, al ser tan entregada a Dios, éste la escucharía.⁹ En 1679, Juana Esperanza falleció sin que su cuerpo presentara corrupción alguna.¹⁰ Un año después, la priora del convento, Juana de Jesús María, redactó¹¹ la biografía de Juana Esperanza, basada en sus recuerdos y los de todas las monjas que convivieron con ella. Años más tarde, José Gómez de la Parra integró esta biografía en la magna obra que le fue encargada por el primer centenario del convento.

En el texto, cuando Gómez de la Parra retoma fragmentos de la obra de Juana de Jesús María, éstos aparecen en cursivas, indicando que está citando a la religiosa. También, en repetidas ocasiones, utiliza fórmulas que permiten saber que está citándola, por ejemplo: “la madre Juana de Jesús María certifica”.¹² Esta forma de copiar los manuscritos de escritoras para integrarlos en una obra general firmada por un hombre era común en la época. Tal fue el caso de la autobiografía de Inés de la Cruz, integrada por Carlos de Sigüenza y Góngora en la crónica del convento de Jesús María, que se analiza en el primer capítulo de este libro.

Las descripciones sobre la vida y la muerte de Juana Esperanza de San Alberto, escritas por Juana de Jesús María, me generaron

9 *Ibid.*, p. 395.

10 *Ibid.*, p. 398.

11 Esta biografía fue escrita a petición del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, a quien la historiografía ha reconocido como el autor detrás de la famosa carta dirigida a sor Juana Inés de la Cruz con el pseudónimo de sor Filotea, en la que manifestaba su descontento con las actividades intelectuales de la monja jerónima. Dicho obispo también fue una pieza clave en la profesión religiosa de Juana Esperanza de San Alberto, persuadiéndola durante años para adoptar el hábito religioso. Véase A. Schroeder, “Modelos marginados de ejemplaridad, sor Teresa Juliana de Santo Domingo y sor Juana Esperanza de San Alberto: Vidas ejemplares de dos primeras monjas africanas de lengua castellana del siglo XVIII”, 2014, p. 16.

12 J. Gómez de la Parra, *Fundación...*, p. 346.

una gran curiosidad, pues mostraban una mirada a la experiencia de las personas africanas en América diferente a la que yo había estudiado hasta el momento. Como historiadora me he especializado en las prácticas religiosas vinculadas con el África Subsahariana, que por lo general fueron perseguidas y castigadas, por lo que conocer otras experiencias religiosas reconocidas y admiradas dentro del catolicismo me permitió un acercamiento desde una perspectiva completamente nueva. Sin embargo, no ignoraba del todo que las personas de origen africano, en especial las mujeres, habían tenido una participación muy importante en los conventos y en el catolicismo iberoamericano.

Quise saber, entonces, si Juana Esperanza había sido un caso excepcional en la Nueva España, o incluso en América, y si acaso existía algún documento escrito por ella que nos sirviese como fuente para conocer mejor su pensamiento. Ha sido común en el pasado que textos de autoría femenina se publicaran con el nombre del esposo, confesor o cualquier otra figura masculina en la vida de las autoras, como lo demuestran los más de 10 años de rescate documental realizado por el grupo de investigación Escritos de Mujeres. Ya había encontrado fragmentos de la biografía de Juana Esperanza, escrita por Juana de Jesús María, y tal vez podría encontrar un texto suyo.

Lamentablemente, la pandemia por COVID-19 dificultó mi búsqueda de algún otro texto escrito por estas religiosas y, sin embargo, la fuente estaba frente a mí, en todos los fragmentos del texto de Juana de Jesús María que Gómez de la Parra retomó. Muchas de las obras que consideramos canónicas son recopilaciones de fragmentos hallados en diversos lugares. Por ejemplo, conocemos a Sócrates a través de Platón o a fray Toribio de Benavente “Motolinia” y su *Historia de los indios de la Nueva España* mediante la recopilación hecha por Edmundo O’Gorman a partir de ocho diferentes manuscritos, dos de ellos del siglo XIX.¹³ Hacer historia es unir fragmentos, pero cuando tratamos de reconstruir la historia de las mujeres y po-

13 E. O’Gorman, “Al rescate de Motolinia. Segundos comentarios al libro de Georges Baudot”, *Historia Mexicana*, 1978, p. 638-639.

blaciones de origen africano en América, estos fragmentos son muy escasos, por lo que el texto de Juana de Jesús María —fragmentado o no— resulta una fuente invaluable que abre el entendimiento a la vida —con bastantes detalles— de una mujer de origen africano que de otra manera sería prácticamente imposible conocer —como ha sucedido la mayoría de las veces con nuestras ancestras negras.

Por otro lado, un artículo de Valerie Bernoist¹⁴ me permitió conocer la historia de Chicaba,¹⁵ también conocida como sor Teresa Juliana de Santo Domingo, monja africana que vivió en Salamanca durante el siglo XVIII. Su historia está ligada en diversos sentidos a sor Juana Esperanza de San Alberto. Ella, oriunda del reino de “mina baja del oro”¹⁶ y perteneciente a la nobleza de su tierra natal, también sufrió un secuestro esclavista que la llevó a España en 1685, siendo una niña de entre ocho y nueve años.¹⁷ Debido a su sangre noble fue considerada un lujoso regalo y como tal fue entregada por la corona española a los marqueses de Mancera, Antonio Sebastián Toledo de Molina y Salazar y su segunda esposa Juliana Teresa Portocarrero y Meneses. Ellos, otrora mecenas de sor Juana Inés de la Cruz y admiradores de sor Juana Esperanza de San Alberto de Puebla, decidieron apoyar los deseos de Chicaba de convertirse en monja, expresados desde temprana edad.¹⁸

14 V. Bernoist, “El ‘blaqueamiento’ de dos escogidas negras de Dios: Sor Esperanza la negra, de Puebla, y sor Teresa la negrita, de Salamanca”, *Afro-Hispanic Review*, 2014, pp. 23-40.

15 No existe un consenso sobre la correcta ortografía de su nombre. María Eugenia Maeso propone escribirlo Chicaba, por ser la forma en que aparece en su biografía escrita por Juan Carlos de Pan y Agua, mientras que otros autores y autoras, como Elvira M. Melián, optan por Chikaba. He decidido mantener la ortografía propuesta por Pan y Agua a lo largo del presente texto. Véase T. J. de Santo Domingo Chicaba, “Diario espiritual y cartas”, fragmentos publicados en J. C. Pan y Agua, *Compendio de la vida ejemplar de la venerable madre Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, tercera profesora en el convento de Santa María Magdalena, vulgo de la penitencia, orden de Santo Domingo de la Ciudad de Salamanca*, 1752, p. 2.

16 *Loc. cit.* A la costa de Guinea, actualmente Ghana, se le conoció hasta fines del siglo XIX como Costa de Oro; en esta zona habitaron los pueblos mina.

17 *Ibid.*, p. 21.

18 De acuerdo con sus textos, Chicaba tuvo visiones espirituales de la Virgen María y el Niño Jesús, además solía asegurar que ella se casaría con aquel niño muy blanco que conocía. *Ibid.*, p. 14.

Tras la muerte de la marquesa, se dispusieron los fondos necesarios para asegurar el ingreso de Chicaba en algún convento de la península ibérica. Sin embargo, todas sus solicitudes fueron rechazadas debido a su origen étnico y color de piel. Fue hasta 1703 cuando, a pesar de contar con una dote, ingresó como terciaria en el convento de la Penitencia de Salamanca.¹⁹ Un año más tarde, Chicaba recibió el hábito de monja, pero las actividades que le fueron asignadas no distaban mucho de las que debían cumplir donadas²⁰ y criadas. Chicaba vivió en el convento de la Penitencia hasta su fallecimiento en 1749, a los 74 años, acompañada de un olor a flores y un significativo blanqueamiento en la pigmentación de su piel.²¹ Su estancia en el convento, de acuerdo con su biógrafo, fue una constante demostración de virtud y devoción. En la actualidad se encuentra en proceso de beatificación y es, posiblemente, la monja más reconocida en la historia de ese convento.²²

Tras la noticia de su fallecimiento, el teatino Juan Carlos Pan y Agua redactó la *Oración fúnebre en las exequias de la madre sor Teresa Juliana de Santo Domingo*, un pequeño discurso que daba cuenta de su historia de vida y virtudes.²³ La *Oración fúnebre...* fue

19 *Ibid.*, p. 68.

20 Las donadas fueron mujeres, primordialmente de los estratos más pobres, que decidían ingresar a los conventos de manera libre, pero que, por diversas razones, no podían practicar todos los votos religiosos. No eran completamente laicas ni enteramente religiosas. Sus tareas eran también de servicio a la comunidad monacal. Algunas de las donadas, con el paso del tiempo y después de haber construido relaciones cercanas con las monjas y autoridades, solicitaban el hábito. J. Muriel, *Conventos de monjas...*, pp. 77-78, y A. Martínez Cuesta, “Las monjas...”, p. 588.

21 T. J. de Santo Domingo Chicaba, “Diario espiritual...”, p. 147. Valerie Bernoist ha analizado este suceso milagroso que se presentó tras la muerte de Chicaba. Si bien este fenómeno puede ser parte de los procesos por los que transita el cuerpo humano inerte, el que sus compañeras y biógrafo insistieran en este “blanqueamiento” responde a una intención de demostrar la salvación de esta mujer de piel negra. Véase V. Bernoist, “El ‘blanqueamiento’...”.

22 Tras las guerras napoleónicas, sus restos, así como su comunidad, fueron trasladados del convento de la Penitencia al de las Dueñas, donde permanecen hasta el día de hoy. “Monasterio de Nuestra Señora de la Consolación”, *Dominicos*, s. d.

23 J. C. de Pan y Agua, *Oración fúnebre en las exequias de la madre sor Teresa Juliana de Santo Domingo, de feliz memoria, celebradas el día nueve de enero en el Convento de Religiosas Dominicanas vulgo de la penitencia, de esta ciudad Salamanca...*, 1749.

publicada en España y en la Nueva España y tuvo tal éxito que el autor se dispuso a escribir una obra más amplia sobre la vida de la célebre monja. Para hacer esta obra se basó en el *Diario espiritual* de sor Teresa Juliana, la correspondencia que mantuvo con sus confesores —en especial unas relaciones que redactó meses antes de morir, en las que daba cuenta de sus padres, patria y tierra—²⁴ y algunas entrevistas que él mismo realizó a quienes fueron sus compañeras de hábito. Pan y Agua respetó la escritura en primera persona de la religiosa y señaló los fragmentos que extrajo de sus textos con letras cursivas.

¿EXISTIÓ LA ESCRITURA DE LAS MUJERES DE ORIGEN AFRICANO EN LOS CONVENTOS?

Los conventos han sido espacios donde la escritura femenina ha podido desarrollarse con mayor facilidad,²⁵ por lo tanto, en la producción de textos conventuales puede identificarse una genealogía de escritura de mujeres de larga data en el mundo occidental.²⁶ Además, los conventos, en muchos sentidos, se configuraron como espacios de libertad, comunidad y creación para las mujeres, incluidas las de origen africano.

Ha sido común en los estudios sobre la escritura conventual atribuir la práctica de la escritura al voto de obediencia de las religiosas hacia sus confesores, quienes presuntamente exigían de ellas textos donde narraran sus pensamientos, sueños y, en caso de presentarse,

24 T. J. de Santo Domingo Chicaba, “Diario espiritual...”, p. 149.

25 Véase B. Llanos, “Autobiografía y escritura conventual femenina”, *Letras femeninas*, 1994, pp. 23-30; M. Glantz, “Sor Juana y otras monjas: la conquista de la escritura”, *Debate feminista*, 1992; P. A. Mestre Navas, “Espacios femeninos de escritura en la Edad Media”, en E. Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media: Entre realidad y ficción*, 2018, pp. 505-512.

26 Aunque los ejemplos de escritura femenina ligados al catolicismo datan, cuando menos, del siglo IV. Véase P. A. Mestre Navas, “Espacios femeninos...”, p. 512.

visiones místicas.²⁷ Sin embargo, nuevos estudios²⁸ proyectan otras miradas sobre esta práctica, pues la escritura nunca ha sido ajena a las mujeres, aunque la difusión o publicación de sus textos ciertamente fue limitada en el pasado, e incluso en el presente.

Para las mujeres que ingresaban a los espacios conventuales de la modernidad temprana, la escritura femenina era parte del desarrollo de la vida diaria. Creaban y leían textos de autoría femenina, ya fueran crónicas de los conventos escritas por sus prioras, historias de santas o los diarios espirituales de sus compañeras. Por lo tanto, es posible que justificar la escritura como un acto de obediencia no fuera más que un recurso retórico utilizado por las religiosas para evitar la censura y cualquier tipo de reprensión.²⁹ Esto no significa que los confesores no estuvieran interesados de manera genuina en leer estos textos para evaluar la práctica espiritual de las monjas. Sin embargo, la obediencia a la que aludían estas mujeres no necesariamente era una obediencia al confesor, sino a Dios. Si ellas escribían por mandato divino, como lo hizo Teresa de Ávila, era casi imposible que los confesores y las autoridades eclesiásticas pudieran corroborar o desmentir lo escrito y, por tanto, no podían cuestionarlo.

Escribir permitía tener espacios donde la personalidad femenina se expresaba con mayor libertad. Además, este ejercicio ayudaba a construir sus identidades como sujetos católicos,³⁰ algo sumamente importante en el caso de las mujeres de origen africano, que por lo general eran consideradas cristianas imperfectas y propensas a todo tipo de pecados. La escritura resultaba para estas mujeres “un juego de doble autoridad”,³¹ en el que justificaban sus letras en la auto-

27 G. Pignano Bravo, “Entre quehaceres conventuales y arrebatos místicos: el diario espiritual de Úrsula de Jesús (Lima, siglo XVII)”, *Histórica*, 2017, p. 118.

28 Así lo demuestran los testimonios de mujeres de la época en la que se enmarca la presente investigación, así como los de las religiosas editadas por el grupo de investigación Escritos de Mujeres, que pueden consultarse de manera gratuita en <<http://mujeres.iisue.unam.mx/escritos/index.php/ediciones>>. Véase también P. A. Mestre Navas, “Espacios femeninos...”.

29 I. M. de Santa María, *De conciencia*, p. 12.

30 G. Pignano Bravo, “Entre quehaceres...”, p. 138.

31 B. Llanos, “Autobiografía y escritura...”, p. 25.

ridad que Dios representaba en sus vidas, a la vez que producían textos desde su experiencia propia e intransferible.³²

Un ejemplo de la cercanía cotidiana de las mujeres y la escritura fue el *Diario espiritual* de Teresa Juliana de Santo Domingo, constantemente aludido por Juan Carlos de Pan y Agua como una de las principales fuentes que consultó para escribir la biografía de esta religiosa, y del que incluye pasajes completos en su obra. En este caso, también podemos identificar los textos escritos por Teresa Juliana dentro de la obra del cronista, como ocurrió en el caso de Juana Esperanza de San Alberto, cuya “Vida...” se publicó como parte de una crónica que da cuenta de la historia del convento en el que vivió. La memoria de Juana Esperanza sobrevivió gracias a la escritura de su compañera Juana de Jesús María, citada por el autor de la crónica conventual:

Llegando a tratar de sus virtudes la madre Juana de Jesus Maria *certifica* que en los treinta y nueve años que la conoció, siempre la vido en un mismo ser, porque era tan grande su silencio, que rarísimas vezes preguntava alguna cosa, por ser mui necesario y forroso.³³

Es claro que, para certificar, el cronista copia a la biógrafa.

La escritura femenina no sólo proporcionó información de primera mano a Gómez de la Parra, sino que también dotó a su texto del respaldo de una autoridad a la que podría remitirse para corroborar la veracidad de sus palabras. Puede reconocerse con claridad la escritura de sor Juana de Jesús María pues, según la usanza de la época, la mayoría de los extractos que copia el cronista se encuentran en cursivas, como en el siguiente ejemplo:

admirada la madre Juana prorrumpio en estas voces: *Cierto de verdad que muchas vezes me causaba admiración, ver esta morena co[n] ta[n] summa paz y consuelo sin haber otra de su color, por q[ue] a un q[ue] es verdad, que todas*

32 *Ibid.*, p. 24.

33 J. de Jesús María, “Vida de Juana Esperanza...”, p. 346. Énfasis añadido.

*las religiosas la estimaban, el natural nos solía llevar tal vez a tratarla según su calidad, pero nunca se le oía palabra de sentimiento, solamente en algunas ocasiones dezia llorando, que tenía particular sentimiento en su alma de q[ue] sus padres estaban en el infierno, y que nos hubiesen bautizado como a ella.*³⁴

Las narrativas masculinas responden, estilísticamente, a la forma de las hagiografías o vidas de santos. En ellas se repiten ciertas estructuras, como el llamado a la vida religiosa desde la infancia —presente en la biografía de Teresa Juliana de Santo Domingo—, el sacrificio, el cumplimiento de los votos religiosos, la obediencia, la práctica de castigos corporales, los ayunos y la muerte sin corrupción del cuerpo. Todos estos elementos están presentes en las narraciones de las historias de vida de las religiosas afrodescendientes que profesaron en los siglos XVII y XVIII. Pero las fuentes escritas por estas mujeres van más allá, reflejando también los retos que enfrentaron, principalmente aquellos relacionados con su origen étnico y color de piel. La historiografía identifica al racismo como un fenómeno decimonónico, antes de ello existió el llamado estigma de la esclavitud.³⁵ Sin embargo, la experiencia de Chicaba y de Juana Esperanza me lleva a cuestionar los conceptos con los que contamos para nombrar lo que vivieron. Por ejemplo, la respuesta de Juana Esperanza hacia las autoridades conventuales que le pidieron abandonar el claustro tras el fallecimiento de su dueña: “Hijas de Jerusalem, esposas de Jesu Cristo, aunque soi negra, soi hermosa y el poderoso Rey me amó y me trajo a su Iglesia y me introdujo a este retrete de sus delicias”,³⁶ refleja la lucha constante en la que vivieron las mujeres afrodescendientes en el mundo católico. Una lucha por reivindicar su derecho a existir como seres humanos y no como mercancías, a definirse como mujeres cristianas, con una misión espiritual, y no

34 *Ibid.*, p. 362.

35 M. E. Velázquez, “Esclavitud, raza y racismo. Reflexiones y debates sobre africanos y afrodescendientes en la historia de México”, en *idem* (coord.), *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*, 2019, pp. 75-93.

36 J. de Jesús María, “Vida de Juana Esperanza...”, p. 346.

como herejes —aunque muchas otras, de acuerdo con sus contextos y condiciones prefirieron reivindicarse como no cristianas, pese al peligro que ello implicaba.

Dicho de otra forma, los testimonios y vidas de Juana Esperanza y Chicaba relatan la lucha de larga data de las mujeres de origen africano por no ser definidas como personas por debajo de la línea de lo humano,³⁷ por reivindicar su ser negras como algo hermoso. Se suele identificar este tipo de reivindicación con el *black is beauty* de la segunda mitad del siglo XX en Estados Unidos, pero aquí tenemos, en el siglo XVII novohispano, un claro ejemplo de valoración —además en primera persona— del ser negra. Todo esto en medio de una época en que la posibilidad de salvación definía en gran medida el grado de humanidad de una persona. La presunta imposibilidad de salvación de las personas africanas y afrodescendientes fue uno de los justificantes durante esa época para esclavizar a más de 13 000 000 de africanos y africanas, según las cifras más conservadoras al respecto. Por lo tanto, demostrar que podían ser salvadas según los parámetros cristianos significaba manifestar que eran, ante los ojos de Dios —pero también ante los de su sociedad—, personas igual que aquellas de piel clara.³⁸

Se debe insistir afirmativamente que las mujeres han escrito siempre y que, en especial, existen pruebas de la existencia y la escritura de las mujeres de origen africano en los ámbitos conventuales iberoamericanos. Su memoria y textos han llegado a nuestros días a través de obras escritas por varones, quienes —como he señalado antes— copiaban directamente, de acuerdo con los parámetros de su época, los manuscritos de ellas. Así, fue común en este tipo de crónicas que los autores transcribieran extractos de los textos femeninos, refiriendo el nombre de la autora, aunque eliminando muchas veces pasajes que consideraron innecesarios para sus intereses. En el caso de las dos mujeres de origen africano que abordo en el presente tra-

37 F. Fanon, “Introducción” y L. R. Gordon, “A través de la zona del no ser”, en F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 2009, pp. 41-47 y 217-221, respectivamente. Fanon ha propuesto esta conceptualización para explicar el trato diferenciado y el no ser que se construyó con el paso de los siglos en torno a las personas de origen africano.

38 E. K. Rowe, “After death...”, p. 733.

bajo, la forma en que se difundieron y preservaron sus historias de vida no dista de este patrón.

EXTRACTOS Y FRAGMENTOS DE LA ESCRITURA DE LAS RELIGIOSAS DE ORIGEN AFRICANO

Sor Juana Esperanza de Santo Domingo fue una de las religiosas que profesaron en el convento de San José de las carmelitas descalzas de Puebla durante el primer siglo desde su fundación, es decir, entre 1604 y 1704. En 1680, Juana de Jesús María, priora del convento, escribió una biografía de sor Juana Esperanza, de la que conocemos algunos fragmentos citados por José Gómez de la Parra en el capítulo XXXII de su crónica, titulado “La Hermana Juana Esperanza de San Alberto, la morena”, que consta de 19 páginas. Así introduce el cronista a la biografiada y a la biógrafa:

Desta insigne morena escriuió después de su muerte el año de och[e]n]ta vn quaderno la madre Juana de Jesús María, por orden y mandato del Señor Santa Cruz, en el qual da dilatada razón de su virtud, por averla conocido treinta y nueve años, añadiendo las noticias, que otras religiosas le participaron.³⁹

Es posible que Juana Esperanza de Santo Domingo fuera analfabeta, pues solicitaba a la priora del convento, también autora de su biografía, ayuda para escribirle a quienes le mandaban limosnas.⁴⁰ Juana de Jesús María dejó un testimonio significativo sobre la convivencia cotidiana con su biografiada:

Cierto de verdad que muchas vezes me causaba admiración ver esta morena con[n] ta[n] summa paz y consuelo sin haber otra de su color,

39 J. Gómez de la Parra, *Fundación...*, p. 345.

40 *Ibid.*, p. 395. Además de la visita de la virreina, la marquesa de Mancera, otras personalidades de la época procuraron a sor Juana Esperanza, entre ellas el señor doctor don Diego Malparrida Senteno, originario de la ciudad de Guagozingo y deán de la santa iglesia metropolitana de México.

por q[ue] a un q[ue] es verdad, que todas las religiosas la estimaban, el natural nos solía llevar tal vez a tratarla según su calidad, pero nunca se le oía palabra de sentimiento, solamente en algunas ocasiones decía llorando, que tenía particular sentimiento en su alma de q[ue] sus padres estaban en el infierno, y que no se hubiesen bautizado como a ella.⁴¹

Este fragmento es especial porque recoge parte del pensamiento de Juana Esperanza, en particular su preocupación sobre la salvación de sus padres —en términos del cristianismo—, a quienes tuvo presentes en todo momento a pesar de la traumática experiencia de su secuestro esclavista. La escritora Juana de Jesús María, además, aborda el conflicto que suponía para las compañeras conventuales admirar la práctica católica de “la morena”, respetándola como otra esposa de Cristo, a la vez que las pautas sociales cotidianas las llevaban a “tratarla según su calidad”.⁴² Éste es un tema recurrente en las descripciones de vida de las religiosas de origen africano, pues al profesar en los conventos, rompían con limitantes vinculados con el estigma de la esclavitud, aunque su presencia en estos espacios no siempre era bien recibida por el resto de las religiosas. Más aún, este fragmento pone en cuestionamiento la periodización de fenómenos históricos como el racismo, la discriminación racialista o el concepto de *calidad* en la Nueva España del siglo XVII, pues aquí tenemos a Juana de Jesús María haciendo explícito el trato diferenciado que Juana Esperanza vivió debido a sus características étnicas y fenotípicas.

41 J. de Jesús María, “Vida de Juana Esperanza...”, p. 391.

42 El concepto de calidad durante la Modernidad temprana fue sumamente complejo. Según María Elisa Velázquez, a principios del siglo XVII su uso tenía un sentido de reconocimiento de la autoridad de una persona, pero durante el siglo XVIII se utilizó más para expresar las características de los sujetos. En este sentido, se utilizó para asentar las etnicidades y orígenes de las personas, pero también para explicitar su posición socioeconómica, oficio o el reconocimiento social que tenían. M. E. Velázquez Gutiérrez, “Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano”, *Estudios Ibero-Americanos*, 2018, pp. 435-446. Véase también S. F. M. Meléndez Barrera, “Saberes para sobrevivir. Patrones culturales de origen bantú en la Ciudad de México, Veracruz y La Habana (1580-1640)”, 2021, pp. XXXV-XLI.

Juana Esperanza fue recordada como una mujer sumamente trabajadora y humilde. Solía pasar mucho tiempo en la cocina, terminando diversas labores, antes de retirarse a descansar. Un perro del convento, fiel a ella, la acompañaba durante esos momentos. Sor Juana de Jesús María recuerda las palabras que Juana Esperanza le decía al perro cuando, entrada la noche, le ladraba, como intentando que fuera a descansar: “*Agora me echas, mañana a tomar la bendición nos veremos*”.⁴³

Tras ser cuestionada sobre su empecinamiento por comulgar, a pesar de encontrarse enferma y sin fuerzas, por el alma de una religiosa que se había aparecido sufriendo en el purgatorio, Juana Esperanza expresó: “Pues y la obediencia de nuestra madre Priora, que me mandó comulgar por esta religiosa”.⁴⁴ Con estas palabras dejaba claro a sus compañeras que intentaría cumplir con su voto de obediencia hasta que su cuerpo se lo permitiera. Sin embargo, cuando intentaron convencerla de adoptar el hábito respondió: “Madre no me atrevo, ni tengo valor para eso”,⁴⁵ o “*Señor no me atrevo ni me balgo con ánimo para hazer los votos de la profesión*”.⁴⁶ Una vez que adquirió el hábito, le resultaba muy difícil la idea de confesarse como lo hacían las demás monjas. Al respecto expresó: “Lo que no he hecho en toda mi vida avía de hazer ahora”.⁴⁷ En mi interpretación, pese a que entiendo que el sentido de la humildad de Juana Esperanza era muy profundo, considero que intentar mantenerse al margen del confesionario podría haber sido una elección para evitar tener en su vida más escrutinio y control del que, por ser una mujer afrodescendiente, ya tenía.

Durante su vejez, en especial en los momentos en que debía permanecer en la enfermería debido a sus padecimientos de salud, Juana Esperanza no comía, pues otras religiosas —a quienes llamaba ángeles— le pedían algunas brasas, quedándose ella sin fuego para

43 J. de Jesús María, “Vida de Juana Esperanza...”, p. 392.

44 *Ibid.*, p. 393.

45 *Ibid.*, p. 397.

46 *Loc. cit.*

47 *Ibid.*, p. 396.

calentar sus alimentos. Al respecto expresaba: “Si vienen las pobresitas con necesidad, que tengo de hazer; más vale que no sene, que no que estos ángeles padezcan”.⁴⁸ Ante la solicitud de la virreina para rogar a Dios por su salvación, la religiosa respondió: “Todos los días Señora Excellentísima le rezaré unna estación a el SS. Sacramento y le oyré una misa”.⁴⁹ Así, en estas acciones cotidianas, podemos ver un poco de la personalidad de Juana Esperanza, una mujer humilde, discreta y sumamente amorosa y solidaria con sus hermanas.

La admiración y el respeto que la entonces priora sentía por ella han quedado plasmados en sus líneas:

Esto que he dicho, es todo verdad, porque esta alma Santa vivía como un ángel en la tierra: Dios me dé su gracia, para que la imite en algo el poco tiempo, que me queda de vida, que tan mal he gastado.⁵⁰

La biógrafa, consciente de las limitantes y los estereotipos que implicaba la “calidad” de Juana Esperanza en ese momento histórico, no tuvo reparos en expresar su genuina admiración y cariño hacia su compañera. Su texto, surgido a partir de una cercana convivencia, colocó a Juana de Jesús María del lado de aquellas religiosas e intelectuales que defendían la posibilidad de salvación de las personas afrodescendientes. La biografía de Juana Esperanza es un documento que —sin abordar explícitamente la polémica que en torno a ese tema se desarrollaba en aquellas décadas— contribuyó, como otros que hoy consideramos obras únicas en su tipo, a defender y demostrar la humanidad de las personas de origen africano.

En 1703, 24 años después de la muerte de sor Juana Esperanza de San Alberto en Puebla, otra mujer de origen africano, Chica-ba, también conocida más tarde como sor Teresa Juliana de Santo Domingo, ingresaba como terciaria al convento de la Penitencia en Salamanca. Tras su muerte en 1746, el religioso Juan Carlos de Pan y Agua escribió un discurso fúnebre y un compendio sobre ella, pu-

48 *Ibid.*, p. 394.

49 *Ibid.*, p. 395.

50 *Ibid.*, p. 399.

blicado en 1752, donde utilizó los textos escritos por el puño y letra de Chicaba, entre ellos, algunos fragmentos, procedentes de una relación que la religiosa hizo sobre sus orígenes.⁵¹

Chicaba narró recuerdos anteriores a su esclavización y relativos a su trayecto a bordo del barco esclavista que la llevó a Europa. Es probable que su testimonio sea el único que existe en lengua castellana y en primera persona sobre la captura esclavista:⁵² “La Nave quanto más se Alexa, va más contra la corriente, con que saltando yo en el agua, corriendo, como corre azia mi tierra, sus mismos raudales me han de llevar a ella”.⁵³ Este fragmento refleja la desesperación y angustia de una niña secuestrada por tratantes de esclavos. Como miles más, Chicaba sintió el impulso de saltar del barco para volver a su tierra.

Al igual que Juana Esperanza de San Alberto, Chicaba también expresó recuerdos y preocupaciones sobre su familia. Refirió lo siguiente: “Era mi Padre un hombre corpulento, grueso, y de cejas muy pobladas”.⁵⁴ Su madre se llamaba Agar y sus tres hermanos mayores se llamaban Juachipiter, Ensú y Joachin.⁵⁵ Ella guardaba recuerdos files de ellos, a los que perdió a sus nueve años. Lamentablemente se desconoce el nombre de su padre. Estos datos, ausentes en la mayoría de los testimonios de las personas africanas esclavizadas durante la época del comercio trasatlántico de personas, tienen en sí mismos un gran valor humano.

El padre de Chicaba fue un líder político y religioso en su comunidad, por lo que su familia se enfrentó a conflictos internos y externos respecto a la sucesión del poder político. Joachin, uno de sus

51 T. J. de Santo Domingo Chicaba, “Diario espiritual...”, p. 1.

52 No tengo noticia de testimonios similares en castellano. Únicamente he encontrado una pequeña referencia al trayecto esclavista en la denuncia inquisitorial contra una mujer africana, en el cual la acusada dijo no saber su edad por haber nacido y quedado huérfana durante el trayecto trasatlántico. Véase S. D. M. Meléndez Barrera, “Mujeres, huesos y sombras. Religiosidad de tradición africana en la Nueva España, siglo XVII”, 2017, p. 11.

53 T. J. de Santo Domingo Chicaba, “Diario espiritual...”, p. 1.

54 *Ibid.*, p. 2.

55 *Loc. cit.*

hermanos, quiso saber lo que la niña pensaba al respecto. Según sus memorias, para ese momento ella ya había tenido una visión en la que había visto a Jesucristo como un niño de piel blanca, por lo que respondió a su hermano: “Sábetete, que yo no me he de casar en esta tierra con hombre alguno, sino con un Niño muy blanco, que yo conozco”.⁵⁶ Con esta reinterpretación de sus recuerdos de la infancia, sor Teresa Juliana construía una narrativa en la que expresaba su vocación cristiana y, por lo tanto, su derecho a profesar y a existir en un mundo muy diferente a aquel en el que nació.

Una vez instalada en la casa de los marqueses de Mancera, en condición de esclava, Chicaba mostró desde temprana edad interés por la profesión religiosa, según cuenta de una conversación que la marquesa Juliana Teresa de Portocarrero tuvo con ella al respecto:

Hija, no quiera Dios sea yo parte, para impedirte la vocación, que Dios te ha dado; pero advierte, que la vida religiosa, que quieres emprender, está llena de rigores, y asperezas, a que tus cortas fuerzas no alcanzan; pues, si en mi Casa con tanto alivio, y descanso hazes no poco en pasarlo de pie, por lo diverso del clima, al tuyo tan contrario, ¿qué será en las penalidades de la Religión, que solicitas? En mi Casa, ¿no tienes para ser ajustada, y virtuosa, quanto medios en la Religión conducen a este fin? ¿Quién impide tu retiro? ¿Por ventura no es tu continua habitación en el Oratorio en tus ejercicios de votos? ¿Tienes más que hazer, que cuidar de tu alma? ¿No vás con la debida decencia siempre, y quando que tu Director te lo ordena a la Iglesia? Pues si esto es así, ¿a qué fin quieres Teresa dexar mi casa, y qieres emprender una vida, la que acaso no podrás continuar? ¿Quieres dexarme sola quando en tu compañía medra, como ves, mi alma? Y aunque en privarme de ti el Cielo con resignación conforme, haría grato sacrificio, lo que más me detiene hija es recelar, si es tu vocación de Dios, o sólo impulso, que por pronto sea, como los tales menos firme, y permanente: Consulta una, y otra vez con tu Director, encomiéndalo a Dios, que Yo procuraré

⁵⁶ *Ibid.*, p. 18.

hagan otros lo propio, para que su Magestad nos de Luz, si es proporcionado tu intento a su mayor honra y gloria.⁵⁷

A pesar del interés de los marqueses por apoyar la vocación religiosa de Chicaba, reflejado en la dote que proporcionaron para que pudiera ser recibida en algún convento madrileño, no fue fácil que ingresara a la vida en clausura. Mientras obtenía negativas ante sus solicitudes, una adivina le dijo que formaría parte de un convento en Salamanca. Esta persona, al enterarse de que el convento de la Penitencia le abría las puertas a Chicaba, le dijo: “¿no te lo dixes Yo? Si me hubieras creído, ¿no te hubieras ahorrado de muchos ratos malos?”.⁵⁸ Chicaba respondió: “no es que no di crédito a las palabras de V. M.; sino que se me olvidó al punto, que me lo dixo”.⁵⁹

La hostilidad contra ella, debido a su origen étnico —una experiencia común para las mujeres de origen africano que profesaron o sirvieron en conventos—, fue constante durante su proceso para ingresar al convento y a lo largo de su vida en clausura. En cierta ocasión escuchó que algunas de sus compañeras decían en su contra: “Recia cosa es, ayamos de estar gobernadas de una Negra, y que, rendida la Priora a su voluntad, hemos de vivir a ella todas sujetas”.⁶⁰ Aunque desagradables, esos dichos evidencian la autoridad y simpatía que Chicaba construía con su diario hacer.

Chicaba también se refiere a sus confesores en los textos. En estos fragmentos de su escritura puede encontrarse información sobre la fe que tenía a Dios y a la Virgen María; cito, por ejemplo, los siguientes: “Señor, yo quiero de corazón a la Virgen Santísima”⁶¹ y

Señor, porque tengo algún temor, yo quiero de corazón a la Virgen Santísima; pero me parece quiero más a su Hijo Santísimo; no quisiera,

57 *Ibid.*, pp. 50-51.

58 *Ibid.*, p. 62.

59 *Loc. cit.*

60 *Ibid.*, p. 89.

61 *Ibid.*, p. 109.

que la Virgen Santísima se rezara de mí, pues la debo mucho: yo digo, para que V. R. vea qué le parece de esto.⁶²

La Virgen María es una importante figura en la tradición cristiana. Para las religiosas que escribieron en los conventos durante la Edad Media y la Modernidad, la Virgen era un ejemplo de fe, de entrega y de formación espiritual, y como tal les era presentada. La relación que ellas construían con la imagen de María era sumamente especial, pues la Virgen es en sí misma la expresión de la posibilidad de salvación para las mujeres y, por lo tanto, fue un personaje recurrente en las visiones místicas. Ella guio a sor Teresa Juliana en momentos de incertidumbre espiritual o en lo que se consideraba un arrebató místico:

Pero un día, dize [la Virgen], que lo desprecié [un favor] por patarata, la Virgen Santísima me dixo, ten fe; y me corrí, quedádome sin saber lo que me sucedía. [...] cierta ocasión, entrando a decir misa unos religiosos: Yo sin reparo de hazerlo por mal, los traxe, a que vieran la Celda, y no crea V. T. que es mentira, se enojó tanto su Magestad, y una reprehensión llevé del Señor, que me hizo llorar; y estaba tan corrida interiormente, que para comulgar, llegaba con una vergüenza tan grande, que toda me cubría de sudor: y cierto no lo hize con mala intención, ni por disgustar a su Magestad; ni en todos aquellos días sabía, qué hazerme: a la Virgen Santísima Supliqué, hiziese las amistades, y la conté la falta en que yo avía caído sin reparo, y parece, que mi corazón sentía algún consuelo.⁶³

En cierta visión, sor Teresa Juliana ve a Jesucristo y obtiene de él la bendición. También observa en el cielo una procesión presidida por la Virgen María, la cual le genera preguntas teológicas sobre la existencia de los santos y beatas en el cielo:

62 *Ibid.*, p. 120.

63 *Ibid.*, p. 95.

Un día, [...] de la semana pasada, estando en la oración, como en la mente vi a su Magestad muy hermoso, y apacible, echando su bendición; Yo le dixé, que a mí también me la echase. [Vio una procesión en el cielo con María a la cabeza y se preguntó] ¿Por qué [...] las Beatas de mi Orden harán procesiones, si están en el Cielo, los días festivos? Y mi Señora la Virgen Santísima, también creo, que iba.⁶⁴

Los extractos de la correspondencia de sor Teresa Juliana también contienen pasajes sobre cómo concebía su práctica católica y que ejemplifican lo que Alison Weber ha conceptualizado como retórica de la feminidad, un recurso con el que, al asumirse como seres inferiores o ignorantes, las mujeres podían escribir y expresarse con mayor libertad.⁶⁵ Algunos ejemplos de ello son los siguientes: “Que se huelgue mucho (En las Pasquas del Nacimiento de Dios) con el Niño, que nace, y qe le des enoje, porque Yo (concluye) le tengo disgustado con mis culpas”.⁶⁶ Y “Algunas cosas, dize, sé, lo sé para callarlo, porque Dios lo permite ahora así”.⁶⁷

Algunas de las reflexiones de esta religiosa sobre la muerte quedaron registradas en su correspondencia con Félix de Córdoba:

Digo con verdad (la escribía este espiritual Varón) que bien quisiera salir también de este destierro, y pasar a la amada Patria a descansar. Sobre la muerte de un religioso, sor Teresa Juliana opinó lo siguiente: ¿Que, está V. R. desazonado, porque se ha merendado Dios al Padre Teruel? Pues eso es, de irnos vivamos prevenidos, pues mañana hará lo mismo con nosotros.⁶⁸

Es muy creativa la forma que tuvo para describir la muerte del religioso: ser merendado por Dios. En mi interpretación, ser comido

64 *Ibid.*, p. 94.

65 Véase A. Weber, *Teresa of Ávila and the rhetoric of femininity*, 1990.

66 T. J. de Santo Domingo Chicaba, “Diario espiritual...”, p. 82.

67 *Ibid.*, p. 111.

68 *Ibid.*, p. 137.

por la naturaleza, que es Dios, es lo mismo que sucede con la putrefacción y la descomposición de los cuerpos.

A lo largo de su vida, sor Teresa Juliana tuvo diversas visiones místicas. Para esta religiosa, las visiones fueron puntos de inflexión que marcaron su devenir. Su propia narrativa sobre su vida y su pasado fue construida a partir de las visiones, las cuales fueron una suerte de hilo conductor entre su infancia en África y su adultez y vejez en Salamanca, siendo la vocación católica la constante en su vida. A manera de salvavidas, mientras se enfrentaba a las situaciones traumáticas consecuencia de la esclavitud en carne propia, reconstruía su pasado y daba sentido a su presente por medio de la vocación religiosa. La primera visión mística que tuvo fue siendo niña en su tierra natal. En ella vio a la Virgen María cargando a Jesucristo como un niño rubio, aunque en ese momento no sabía quiénes eran esas extrañas personas que se presentaban ante ella. En el siguiente extracto se expresan las sensaciones e imágenes que le provocaban las visiones, en las que no es necesario ver con los “ojos corporales”:

Estando en la oración, vi, dize, como [en] una Noria de agua, estaba un Buey atado, que andaba esta Noria, haciendo ademanos, y quería arremeterme; y estando en esta aflicción, invoqué a la Reyna de los Ángeles, que me asistiese, y todo se hizo. [...] No me acuerdo cuántas veces siento un Ángel, y esto es con el interior, sin ver cosa con los ojos corporales, pues persuádome, que era el Ángel que me guarda, porque mi Espíritu se alegró mucho.⁶⁹

Así como no son necesarios los ojos para ver, tampoco es necesaria la comunicación explícita para conocer la voluntad divina. Sor Teresa Juliana mantuvo un momento de diálogo con la divinidad tras haber comulgado, en el que el *sentir* le permitió identificar que Dios esperaba de ella un desprendimiento material y económico: “Padre mío (dize) después de aver comulgado sentí, que unos quartos, que

69 *Ibid.*, p. 91.

tengo para huevos y ropa limpia, me dezían, ¿para qué es el dinero guardado? Dalo pues”.⁷⁰

En la siguiente descripción de una de sus visiones místicas, esta religiosa da cuenta de su tradición espiritual, reconociendo con el olfato el aroma de la santidad y logrando ver a dos santos importantes en el catolicismo por ser fundadores de dos órdenes religiosas:

Padre mío, también doy a V. R. quenta, como ciertamente estoy, en que mi Padre Santo Domingo pasó de presto por el tránsito de los Confesonarios, hasta el Coro; Yo iba por allí, y me olió a Santo. Después traxeron las novenas de nuestro Padre; y nuestro Padre Santo Domingo, y mi Padre San Francisco, ya ha muchos días que los dos Pariarchas, puestas sus manos, estaban orando ambos, y me miraron; Yo deseaba orasen también por mí: unas tres o quatro vezes avré visto a nuestro Padre Santo Domingo, y se me ha olvidado dezzir lo que mi Padre me dixo, que fue, que todos fuesen uno solo: así me parece, que me lo mandó; muchos días ha que me pasó.⁷¹

Los santos, de acuerdo con la experiencia mística de esta religiosa, no siempre se reconocían con facilidad, por lo que en ocasiones podían confundirse unos con otros: “así es Nicolás de Tolentino; [...] y me ha triado [sic] engañada, que era mi Padre Santo Domingo unas vezes; otras, que era Santo Thomás de Aquino”.⁷²

La muerte y el estado de las almas en el purgatorio fue también un tema presente en las visiones de sor Teresa Juliana. Como sor Juana Esperanza al enfrentarse a su realidad católica y americana en contraposición a su pasado y familia africana e *infiel*, los padres y hermanos de Chicaba son una preocupación presente en sus visiones. En una de estas experiencias espirituales logró identificar a algunas personas de su familia en el purgatorio, pues a pesar de no ser cristianos, era ése el lugar donde, de acuerdo con su fe, podrían encontrarse tras la muerte:

70 *Ibid.*, p. 106.

71 *Ibid.*, p. 92.

72 *Ibid.*, p. 96.

Señor, en cuanto a lo que hablamos en el Confesionario a cerca de los difuntos, vuelvo a decir, que era mucha la multitud de todos estados; y vi más, que fue, unos con alas, y en todos diversas vestiduras, y los rostros diferentes, y entre éstos sólo distinguí unos de mi Casa.⁷³

Chicaba hizo parte de la tradición de la mística femenina, no exclusiva de los conventos, pero cultivada desde la Edad Media en contextos católicos. Su experiencia no se restringió a visiones, fue también una experiencia corporal. El dolor al que aludió en su correspondencia no era metafórico, pues la mística, en palabras de Evelyn Underhill, “no puede considerarse una filosofía de vida o una manera de explicar la realidad, pues se trata de la realidad misma, un estilo de vida”.⁷⁴ Chicaba fusiona su cuerpo y las sensaciones y dolores de éste con el cuerpo de Jesucristo, su esposo:

En este dolor (habla de un dolor que sentía en su corazón tan extraordinario, como explica el suceso) se me da a entender, que está el Señor dentro dél siempre; por esta razón si me enojo, o en otra manera de no conformarme, este dolor se me quita; de manera, que es dolor grande, quando tengo el corazón sereno, y quieto: es ardor, quando e afecto sube con exceso a desear el cumplir con las obligaciones, que debo; y no digo bien, que no es exceso lo que es razón: me abraso, me quemo, diera voces, pero las doy dentro de mí. [...] Tan grandes son [...] los dolores, que tengo en el corazón, que por dentro siento se me cubre de sudor. Yo no sé explicarme más que esto; Su Magestad se lo dará a entender a V. R. pues quisiera manifestar todo lo que no alcanza mi corta explicación.⁷⁵

Juan Carlos Pan y Agua consultó las actas y memorias del Capítulo Provincial de los Padres Dominicos con el fin de hallar más información sobre la vida de Chicaba. En esos documentos encon-

73 *Ibid.*, p. 128.

74 E. Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, 2006, p. 508, citada por C. Ramírez, *et al.*, “Presentación”, en I. M. de Santa María, *De conciencia*, p. 10.

75 T. J. de Santo Domingo Chicaba, “Diario espiritual...”, p. 119.

tró que sus superiores consideraban que esta monja africana estaba “dotada con el Don de Prophecía”.⁷⁶ En otros contextos, el que una mujer de origen africano insinuara conocer lo desconocido podría representar un riesgo hacia su integridad. La documentación inquisitorial, producida en los siglos XVII y XVIII en los diversos territorios hispánicos, indica que éste fue un grupo poblacional constantemente denunciado y procesado a causa de sus saberes y prácticas culturales consideradas contrarias a la fe, entre las que resalta el uso de diversos sistemas adivinatorios.

Sin embargo, en el contexto conventual, cuando sor Teresa Juliana tuvo certezas ante el futuro desconocido, éstas fueron consideradas una muestra de su estrecha cercanía con lo divino. Por ejemplo, cuando una novicia del convento de la Penitencia estuvo a punto de no poder adquirir el hábito en el día esperado por faltar el dinero necesario para ello, sor Teresa Juliana se mostró segura de que todo saldría bien e indicó a sus compañeras que debían seguir con los preparativos con las siguientes palabras: “V. m. Señora, mate las gallinas, que mañana sin falta, ha de profesar la Novicia”.⁷⁷ Al día siguiente, un hombre piadoso donó el dinero necesario para la profesión. Este indicio sobre el “don de la prophecía” complejiza lo que hasta el momento he estudiado respecto a los sistemas de adivinación en diferentes poblaciones afroamericanas. Si bien esto requiere de una investigación enfocada en ello, puedo identificar la importancia de este don y la flexibilidad de las autoridades en torno a él.

En cierta ocasión, sor Teresa Juliana requirió ayuda para concluir una tarea, pero se negó a solicitarla. Fue entonces cuando una monja llegó al coro donde ella se encontraba y tras asegurar que había escuchado que alguien la llamaba, Teresa respondió: “No hija, no es hora del Coro, que es la una”.⁷⁸ La religiosa respondió que su oído no podía engañarla, pues claramente había escuchado que se presentara al coro; ella le dijo: “Ea hija, que no es eso; quien te ha

76 *Ibid.*, p. 107.

77 *Ibid.*, p. 114.

78 *Ibid.*, p. 123.

llamado ha sido nuestro Padre Santo Domingo, para que me ayudes a concluir esto, y así vamos con ello”.⁷⁹

Gracias a las entrevistas que Pan y Agua realizó a las compañeras de hábito de Chicaba, se han conservado algunas expresiones que la religiosa dijo en momentos de enfermedad. Con estos fragmentos el biógrafo pudo profundizar en la humildad y vocación de esta monja africana. Por ejemplo, después de un accidente que la dejó postrada pidió a una religiosa que le llevase sus vestidos para cambiarse, cosa que ésta consideró inadecuado por encontrarse muy débil. Ante la negativa, sor Teresa Juliana respondió: “V. M. los trayga y verémos si puedo, o no”.⁸⁰ Una vez cambiada, se empecinó en asistir al coro, donde las religiosas, entre ellas la priora, le expresaron su preocupación porque pudiera caerse en las escaleras, a lo cual respondió en voz alta: “Señoras, den a la Señora Priora un poco de agua de cerezas, que está muy asustada”.⁸¹

Sor Teresa Juliana pasó sus últimos meses de vida luchando por continuar con las actividades que acostumbraba. A pesar de su delicada salud, intentó seguir cuidando de las enfermas, aunque su cuerpo no tenía la fuerza de antes. Mientras llevaba un chocolate caliente a una religiosa enferma, se cayó en la cocina y su cabeza quedó sobre una canasta de ofrendas a San Vicente. Tirada en el suelo, balbuceó a sus compañeras: “Chocolate a San Juan (llamábase así la Religiosa enferma) Chocolate a San Juan, que está mala”.⁸² Ante los cuidados y los bastos alimentos que las religiosas intentaban darle durante sus últimos meses de vida, ella parecía sentirse incómoda. Acostumbrada a cuidar de las otras, pero no a ser cuidada, les expresó lo siguiente: “Señoras, VMs. Lo yerran; si quieren verme buena, déxenme a mi comer mis gazpachos, y mis sopas porque tanto regalo me mata”.⁸³ En otra ocasión, estando enferma, le recomendaron tomar chocolate, aunque ella temía que fuera contraproducente. Sin

79 *Loc. cit.*

80 *Ibid.*, pp. 122-123.

81 *Ibid.*, p. 123.

82 *Ibid.*, pp. 140-141.

83 *Loc. cit.*

embargo, decidió obedecer y tomar la bebida; lamentablemente el chocolate le provocó vómito y fuertes dolores abdominales. Ante ello, dijo: “*Ya yo me lo temía; pero por obedecer, importa poco el morir*”.⁸⁴

El don de profecía de sor Teresa Juliana se expresó también como premoniciones sobre su propia muerte. Estando muy débil en la enfermería del convento fue testigo de la agonía y muerte de la madre San Agustín. Tras el fallecimiento de su compañera de hábito, Teresa Juliana le dijo a sus cuidadoras: “En acabando con los Oficios de la Madre San Agustín, empezarán con los míos”.⁸⁵ Una vez que se enteró que habían concluido los funerales de la religiosa, dijo: “Pues hemos de mester caminar; no tiene remedio, el caminar es forzoso”.⁸⁶ Un par de días más tarde Chicaba, como había asegurado, falleció en paz.

Nos ha quedado un poema escrito por sor Teresa Juliana.

Aih Jesvs, don te has ido,
que un instante no puedo
verme sintigo.
Aih Jesvs de mi alma,
donde te has ido,
que parece no vienes,
y te has perdido.
Aih Jesvs, qué diré yo,
sí os vais con otras,
qué haré yo:
Clamaré, lloraré
hasta ver a Dios,
y si no, y sino,
morir de amor.
Y ya lo digo,
pues estoy tan sola,

84 *Ibid.*, p. 86.

85 *Ibid.*, p. 143.

86 *Ibid.*, pp. 143-144.

que no has venido.
y si estás con otra,
ya yo lo he visto;
a María, y Marta
las has querido.
Aih Jesvs!
Dónde te hallaré yo,
pues tan tonta me tiene,
quando te tengo:
A Dios, a Dios amor,
a Dios Señor,
no más, no más,
no más.⁸⁷

Los fragmentos de la escritura de las mujeres de origen africano que se han podido preservar hasta nuestros días tienen un valor histórico incuestionable. Sus testimonios —así como los de sus compañeras de hábito— permiten conocer sus experiencias y la forma en que se construyeron discursivamente a sí mismas. Un breve acercamiento al contexto social y cultural de la época en el que vivieron y profesaron estas religiosas otorgará más elementos para dimensionar su importancia e impronta.

GRANDEZA Y APORTES DE LAS MONJAS DE ORIGEN AFRICANO AL MUNDO IBEROAMERICANO

Durante el periodo de la trata trasatlántica de esclavos y esclavas se desarrolló una larga polémica sobre la posibilidad que tenían las personas africanas —y americanas— y sus descendientes de tener una evangelización exitosa o de vivir en santidad.⁸⁸ Surgieron tam-

87 *Ibid.*, p. 118.

88 E. K. Rowe, “After death...”, p. 730. Cabe mencionar que desde fines del siglo xv se llevaron a cabo diversas campañas evangelizadoras en África, en las que reinos enteros —como el del Kongo— adoptaron temporalmente la religión católica con el fin de asegurar buenos tratos comerciales con los portugueses, por lo que para muchos

bién voces, como la del jesuita fray Alonso de Sandoval,⁸⁹ que argumentaron a favor de la capacidad intelectual, moral y, por lo tanto, espiritual de estos pueblos para recibir el evangelio y alcanzar la salvación. En medio de esta polémica surgieron también mecenas que apoyaron la carrera religiosa de las personas de origen africano, ya fuera de manera directa, otorgándoles libertad y dotes, o bien, con donativos y respaldo social.

La publicación de hagiografías de personas afrodescendientes, como las de Martín de Porres (1589) y Benito de Palermo (1639), y vidas como la de sor Teresa Juliana de San Alberto (1743), fueron parte importante de esta discusión, pues mostraron ejemplos concretos de santidad y sirvieron de plataforma para discutir los argumentos que negaban su posibilidad de salvación. En estos textos se construyeron explicaciones sobre la diversidad de colores en la piel humana como ejemplo de la diversa y compleja creación divina y del origen monogenético de la humanidad rastreable hasta los dos primeros seres humanos.⁹⁰ También cuestionaron la idea de que las pieles oscuras estuvieran vinculadas de manera irremediable con la esclavitud,⁹¹ atacando de esta manera una de las justificaciones más

africanos y africanas no se trató de una religión completamente desconocida. Con el fortalecimiento del comercio esclavista fue una práctica común la realización de bautizos tumultuarios en los puertos africanos de embarco, por lo que todas las personas que llegaron a América eran legalmente católicas. Véase C. S. P. Akomo Zogue, *La religiosidad bantú y el evangelio en África y en América (siglos XVI-XVIII)*, 2008, y A. P. Guerrero-Mosquera, “De África a la Nueva Granada: la evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)”, 2018.

89 Véase A. de Sandoval, *Un tratado sobre la esclavitud. De instauranda Aethiopia salute*, 1987.

90 E. K. Rowe, “After death...”, p. 735.

91 Durante la Modernidad se fortaleció la idea de la esclavitud inherente a los afrodescendientes como designio divino a causa de la maldición de Cam, quien, según la Biblia, fue maldecido después de ver a Noé, su padre, desnudo. M. García Barranco, “Negroafricanas y mulatas: identidades ocultas en el imperio español”, *Arenal*, 2011, p. 13. La vinculación del color de piel con la naturaleza y el medio geográfico fue postulada por los pensadores griegos y se popularizó durante la Edad Media. Algunos pensadores, principalmente de la escuela aristotélica, atribuyeron la diversidad de colores a meros “accidentes” de la naturaleza. Véase E. K. Rowe, “After death...”, p. 733.

importantes del esclavismo durante los siglos XVII y XVIII.⁹² Así, estas discusiones teológicas y filosóficas fueron muy importantes, pues tenían consecuencias reales en las vidas de millones de personas de origen africano. Había mucho en juego, pues aceptar la absoluta posibilidad de salvación de africanos y africanas, así como de sus descendientes, era aceptar su dimensión humana y, por lo tanto, no verlos como mercancías.

Lo anterior, por supuesto, no significa que los cronistas y biógrafos no hicieran apreciaciones negativas sobre las pieles oscuras o sobre los pueblos africanos no evangelizados, las cuales resaltan ante la narrativa de las religiosas de origen africano que constantemente se reivindicaban a sí mismas y disputan su derecho a existir. Juan Carlos Pan y Agua, biógrafo de Teresa Juliana de Santo Domingo, expresa sobre el pueblo de Chicaba que “Mas, aunque tan *oscuros* sus aspectos, eran mucho más *negros* sus ánimos. Adoraban ciegos al Lucero de la mañana”.⁹³ Así, el autor vincula a las personas de piel oscura con la idolatría y al color negro con el mal. A lo largo de su obra existe una constante lucha interna del autor contra sí mismo para tratar de explicar por qué, a pesar del color de su piel, una mujer africana podía vivir en santidad.

La respuesta a la disyuntiva de Pan y Agua en torno a la santidad de sor Teresa Juliana de Santo Domingo parece ser la práctica rigurosa de los votos monacales y el temprano llamado de la vocación religiosa en su vida.⁹⁴ Al fallecer esta monja y mostrar signos de santidad, como un agradable olor a flores en su habitación y el significativo blanqueamiento de su rostro,⁹⁵ dio una prueba más de su santidad y de haber alcanzado la salvación, que sólo era posible —en esa lógica— para las personas de tez clara.

92 Las justificaciones teológicas, morales y legales de la esclavitud de las personas africanas fueron cambiantes a lo largo de los casi cuatro siglos que perduró el comercio trasatlántico de personas esclavizadas. Véase M. E. Velázquez, “Esclavitud, raza...”, pp. 85-93; S. D. M. Meléndez Barrera, “Saber para sobrevivir...”, pp. XXV-XL.

93 J. C. Pan y Agua, *Compendio de la vida...*, p. 2. Las cursivas son mías.

94 *Ibid.*, p. 14.

95 *Ibid.*, p. 149.

En contraposición, José Gómez de la Parra, quien recuperó la biografía de sor Juana Esperanza de San Alberto, argumentó a favor de la piel negra como una prueba puesta por Dios para alcanzar la salvación gracias a ella y no a pesar de ella, de manera que:

el continuo y cotidiano ejercicio de la observancia de la oración, de la mortificación, y de las demás virtudes, erigieron y lebanaron en la hermana Esperanza el edificio espiritual de la perfección, pues supuesta la gracia de Dios, siendo vna pobre negra vozal ignorante y rústica, parece [sic] que el Señor le destinó el exemplar de tan santa comunidad, para que le amase y sirviese, abrasando y observando toda la vida, sin ser religiosa, el SS instituto de la descalçes carmelitana.⁹⁶

La aparición de santas y santos negros en la modernidad no fue una casualidad, formó parte de los esfuerzos evangelizadores de las autoridades eclesiásticas.⁹⁷ Este fenómeno respondió también a la dinámica social de la época, en la que cada vez más personas afrodescendientes, muchas de ellas nacidas y criadas en el cristianismo, fueron partícipes de los diversos espacios del catolicismo, desde las cofradías hasta la vida conventual. Al formar parte de dichos espacios, y con su práctica religiosa cotidiana, influyeron en el desarrollo del cristianismo en el mundo iberoamericano.

Los y las africanas y afrodescendientes que incursionaron en estas instituciones no sólo se enfrentaron a los prejuicios de la época hacia las personas no blancas, también debieron hacer frente a los malos tratos y al repudio por parte de sus compañeras y compañeros de orden.⁹⁸ Existe una constante en las narrativas de las crónicas religiosas en las que se aborda la vida de las mujeres de origen africano: el cotidiano maltrato y violencia que vivieron por parte de las autoridades de esos espacios y de los demás residentes del lugar, quienes, en palabras de sor Juana de Jesús María, a pesar de la esti-

96 J. Gómez de la Parra, *Fundación...*, p. 384.

97 E. K. Rowe, "After death...", p. 728.

98 J. C. Pan y Agua, *Compendio de la vida...*, pp. 26 y 73; J. Gómez de la Parra, *Fundación...*, p. 400.

ma que pudieran sentir, “*el natural nos solía llevar tal vez a tratarla según su calidad*”.⁹⁹ A la par, se suele resaltar el temple que poseían estas mujeres al no responder a las agresiones o tareas excesivas que les imponían. Juana Esperanza de San Alberto, por ejemplo, guardaba silencio y escupía sangre por la molestia y el coraje que estas situaciones le provocaban.¹⁰⁰

El costo que tuvo para estas mujeres ingresar y profesar en los conventos fue muy alto, no sólo en términos económicos, aunque los beneficios también fueron considerables. Además de las situaciones de violencia verbal a las que estaban expuestas, como demuestran ambos testimonios, les eran designadas las tareas más arduas y difíciles, es decir, aquellas que comúnmente realizaban las criadas y las esclavas. A pesar de que —como he explicado antes— las hagiografías y las discusiones de la época cuestionaban la vinculación entre las personas de origen africano y la esclavitud, la experiencia de estas mujeres permite conocer que la cotidianidad mantenía ciertos estigmas basados en su color de piel y origen étnico, un fenómeno para el que no tenemos un concepto que nos ayude a nombrarlo.

La situación legal de las mujeres esclavizadas dentro de los conventos era muy vulnerable, pues podían ser vendidas lejos de sus comunidades y familiares, sin que se pudiera denunciar por incumplir sus derechos matrimoniales, de los cuales carecían al vivir en clausura.¹⁰¹ No obstante, los conventos también podían ser espacios seguros para las afrodescendientes jóvenes, pues la clausura prevenía la posibilidad de ser abusadas o explotadas sexualmente por

99 J. de Jesús María, “Vida de Juana Esperanza...”, p. 362.

100 Según Gómez de la Parra, a Juana Esperanza de San Alberto constantemente “*la veían escupir sangre de la fuerza q[ue] hacía para no responder, y observar silencio, cuando fallamente la acusaban, imitando en esto a su amante esposo, que acusado y calumniado ante Pilato con falsos testigos*”. J. Gómez de la Parra, *Fundación...*, p. 309.

101 Véase V. Bernoist, “From sister...”, p. 242. Fue común que las personas de origen africano esclavizadas pidieran la intervención de las autoridades cuando sus derechos matrimoniales estaban en riesgo ante las tentativas de los amos por venderlas en otras poblaciones. Las leyes iberoamericanas, desde la primera mitad del siglo XVI, contemplaban como una prioridad el respeto al sacramento matrimonial, por lo que no fueron pocos los casos en los que se evitaron este tipo de ventas. Véase M. del C. Barcía, “Desbrozando caminos para el estudio de la familia esclava en Cuba”, *Anales del Caribe*, 2004, p. 3.

sus amos.¹⁰² Asimismo, si alguna mujer esclavizada trataba de huir y lograba ingresar como sirvienta a un convento, era difícil que los amos pudieran ganar los litigios contra los claustros para tener de vuelta a quienes consideraban su propiedad.¹⁰³ En ese sentido, los conventos se configuraron como espacios de libertad para este sector poblacional.

La presencia de personas de origen africano en los espacios institucionales del catolicismo no implicó que dejaran de lado su espiritualidad y prácticas ancestrales. Al contrario, a lo largo y ancho del mundo iberoamericano se pueden encontrar ejemplos de transculturación entre el catolicismo y las prácticas religiosas de origen africano, como el tratamiento animista y fetichista de las figuras e ilustraciones religiosas. Elvira M. Melián interpreta como fetichismo de posible origen africano la forma en la que Teresa Juliana de Santo Domingo se relacionaba con las estampas religiosas que poseía durante su vida monacal.¹⁰⁴ Considero que en el texto de la monja hay pocos elementos que apuntan hacia una práctica religiosa de origen africano, pues el uso que daba a dichas estampas no dista de la práctica popular católica. No obstante, no me parece una propuesta descartable si se considera que la religiosa poseía el “don de la profecía” y fue criada en el seno de una familia tradicional que, según los extractos que se conocen de su diario espiritual, lideraba las ceremonias religiosas de su pueblo.

Si bien las personas africanas y afrodescendientes que ingresaron a espacios del catolicismo institucional fueron una minoría, no

102 Además de las violencias sexuales a las que las mujeres estaban expuestas, ampliamente documentadas y estudiadas en diversas ciudades americanas del siglo XVII, surgieron legislaciones para evitar que los amos las obligaran a prostituirse para obtener de ellas un jornal diario. Esto demuestra que se trataba de un problema común que debía ser atendido. Véase P. Blanchard *et al.*, “Sexe, race et colonies: la domination des corps du xve siècle a nos jours”, *Illes i Imperis: Estudios de Historia de las Sociedades en el Mundo Colonial y Post-Colonial*, 2019, pp. 390-393; M. E. Velázquez, *Mujeres de origen...*, p. 180; H. Pichardo Viñals, *Documentos para la Historia de Cuba*, 1984, pp. 86-102.

103 V. Bernoist, “From sister...”, p. 242.

104 E. M. Melián, “Chikaba, la primera monja negra en el sistema esclavista finisecular español del siglo XVII”, *Hispania Sacra*, 2012, p. 569.

debe subvalorarse la impronta que marcaron en el devenir social y cultural de Iberoamérica. En un momento histórico en el que las personas de origen africano eran esclavizadas de manera legal y masiva, tuvo un gran impacto que existieran santos, santas y monjas negras, famosas en sus ciudades y apreciadas en sus comunidades. Estos personajes permitieron, en buena medida, la posibilidad de representación de la población afrodescendiente ajena a la esclavitud “natural” y, por lo tanto, tan humana como otras poblaciones, así como el reconocimiento de su autoridad religiosa y moral —en términos del cristianismo.¹⁰⁵

El estudio histórico de las mujeres de origen africano que ingresaron a los conventos es un campo poco explorado en nuestro país. Abordar este fenómeno contribuye a complejizar la visión que tenemos sobre la participación de personas africanas y afrodescendientes en la construcción del catolicismo durante la Edad Moderna y permite problematizar lo que sabemos sobre las prácticas espirituales de estas poblaciones, las cuales no existieron de manera aislada, ni ajenas al mundo católico. Durante los siglos XVII y XVIII —e incluso en nuestros días— estas expresiones religiosas convivieron y formaron parte del complejo crisol que es la espiritualidad de las poblaciones africanas y afrodescendientes en el mundo hispánico.

CONCLUSIONES

Durante los siglos XVII y XVIII los conventos del mundo hispánico funcionaron en buena medida gracias a la abundante mano de obra de las mujeres de origen africano. Ellas formaron parte de estos es-

105 Diversos documentos inquisitoriales reflejan que existieron mujeres contemporáneas a sor Juana Esperanza de Santo Domingo con una gran autoridad religiosa, mágica y médica. Sin embargo, las autoridades de la época consideraron que sus prácticas y saberes eran contrarios a la fe cristiana, por lo que fueron procesadas como brujas y hechiceras. En muchos de estos casos, el hecho de tener seguidores de diversos grupos étnicos jugó un papel importante en el fallo de la Santa Inquisición en su contra. Algunas de estas mujeres fueron María de Rojas, Mariana de Pátzcuaro, Leonor de Islas, Paula de Eguiluz e Isabel Chiquita, entre otras. Véase S. Meléndez Barrera, “Mujeres, huesos...”, e *idem*, “Saberes para sobrevivir...”.

pacios principalmente como criadas, sirvientas y esclavas. No obstante, algunas, después de diversos procesos, pudieron formar parte de la comunidad de religiosas, recibiendo el hábito y practicando los votos.

Conocemos las historias de estas mujeres por la escritura que ellas mismas y sus compañeras cultivaron, misma que fue retomada por cronistas y biógrafos varones, quienes utilizaron estas obras como fuentes para sus propios textos. La escritura y los testimonios de estas religiosas permiten conocer una realidad del ser mujer, en especial ser mujer de origen africano, durante los siglos XVII y XVIII, y que complejiza el panorama de lo que hasta ahora sabemos al respecto y que incluso nos invita a cuestionar los conceptos que tenemos para nombrar lo experimentado. En el ámbito hispanohablante, son casi inexistentes las fuentes que narran en primera persona la experiencia de la esclavitud, por lo que los testimonios de sor Juana Esperanza de San Alberto y de sor Teresa Juliana de Santo Domingo son invaluable. Son ventanas a un mundo casi desconocido y, por lo tanto, constantemente ignorado al reconstruir nuestra historia como mujeres hispanohablantes. En sus testimonios, el ser mujer se despliega de diversas formas, ya no se trata sólo del ser mujer de origen africano, sino de ser católica y ser respetada como autoridad religiosa en la posteridad. Se trata, pues, de la disputa por el derecho a existir. Juana Esperanza de San Alberto y Teresa Juliana de Santo Domingo Chicaba rompieron con los estereotipos y las limitantes de su época, su memoria y escritura continúan siendo desafiantes respecto a lo que creemos que fue el pasado y la manera en que lo reconstruimos.

La experiencia de estas mujeres se encuentra entre la dicotomía del ser libre y católica, en contraposición con la vivencia de otras que fueron esclavizadas en los conventos o perseguidas por su práctica religiosa. En ambos casos, su quehacer cotidiano, espiritual y manual influyó en el catolicismo del mundo hispánico. Con su trabajo, estas mujeres contribuyeron al funcionamiento diario de los conventos, fueron cuidadoras de dichas comunidades y el enlace con el mundo exterior. Un aporte importante del estudio de sus vidas en el contexto del comercio trasatlántico de personas esclavizadas es

analizar la impronta que su práctica espiritual tuvo como parte de la construcción del catolicismo durante la Modernidad, al demostrar su posibilidad de salvación y cuestionar, con su quehacer espiritual cotidiano, las justificaciones que se construían a favor de la esclavitud de la población africana.

Como figuras espirituales y morales respetadas en sus ciudades y comunidades conventuales, las monjas de origen africano adquirieron autoridad al interior de espacios comúnmente restringidos a las personas de piel negra. No basta reconocerlas como guardianas y herederas de las milenarias tradiciones africanas, pues su experiencia como grupo humano fue sumamente compleja, por lo que es necesario estudiarlas y reconocerlas también como católicas devotas, místicas y monjas. En ambos ámbitos debe subrayarse la fortaleza y creatividad con la que estas mujeres se enfrentaron a las situaciones que vivieron, utilizando sus conocimientos y fe, católica o subsahariana, para sobrevivir. Por ello, una veta de análisis a futuro debería ser el estudio de los cruces entre las diversas expresiones religiosas de estas personas, que incluyen, por supuesto, el catolicismo.

REFERENCIAS

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra en México*, 3a. ed., México, INAH, 1989.
- Akomo Zogue, Cyriaque Simon Pierre, *La religiosidad bantú y el evangelio en África y en América (siglos XVI-XVIII)*, Cartagena, Pluma de MompoX, 2008.
- Barcia Zequeira, María del Carmen, “Desbrozando caminos para el estudio de la familia esclava en Cuba”, *Anales del Caribe*, Cuba, Casa de las Américas, 2004, pp. 75-94.
- Bernoist, Valerie, “From sister Úrsula de Jesús’ colonial ‘imagined community’” to modern day communities she has inspired”, *A Contracorriente*, vol. 14, núm. 2, 2017, pp. 238-262.
- Bernoist, Valerie, “El ‘blanqueamiento’ de dos escogidas negras de Dios: Sor Esperanza la negra, de Puebla, y sor Teresa la negrita, de Salamanca”, *Afro-Hispanic Review*, vol. 33, núm. 2, 2014, pp. 23-40.

- Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel, Gilles Boëtsch, Dominic Thomas y Christelle Taraud, “Sexe, race et colonies: la domination des corps du xve siècle a nos jours”, *Illes i Imperis: Estudios de Historia de las Sociedades en el Mundo Colonial y Post-Colonial*, núm. 21, 2019, pp. 390-393.
- Bristol, Joan, *Christians, blasphemers and witches. Afro-Mexican ritual practice in the seventeenth century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2007.
- Cabrera, Lydia, *Reglas de Congo Palo Monte Mayombe*, Miami, Peninsular Printing, 1979.
- Cárdenas Santana, Luz Alejandra, “Hechicería y vida cotidiana en Cuba, siglo xvii”, tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2006.
- Cárdenas Santana, Luz Alejandra, *Hechicería, saber y transgresión: afro-mestizas ante la Inquisición. Acapulco, 1621-1622*, México, s. e., 1997.
- Fanon, Frantz, “Introducción”, en *idem*, *Piel negra, máscaras blancas*, México, Akal, 2009, pp. 41-47.
- García Barranco, Margarita, “Negroafricanas y mulatas: identidades ocultas en el imperio español”, *Arenal*, vol. 18, núm. 1, 2011, pp. 5-21.
- Glantz, Margo, “Sor Juana y otras monjas. La conquista de la escritura”, *Debate Feminista*, vol. 5, 1992, pp. 223-239.
- Gómez de la Parra, José, *Fundación y primero siglo, del muy religioso Convento de Sr. S. Joseph de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional, en 27 de diciembre de 1604. Governando este obispado el Illustrisimo Señor doctor Don Diego Romano, quien lo erigió y fundó en virtud de breve Apostólico de N.M. S.P. Clemente VIII, que con la subscripción de Capítulo 25 del Libro 12, del tomo tecero, de la Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva Observancia, hecha por Santa Theresa de Jesús en la Antiquísima Religión, fundada por el Grande Propheta Elías. Escribe y saca a la luz el Doctor Don Joseph Gómez de la Parra, angelopolitano, Colegial Maior de Santos, Magistral en la Santa Iglesia de Michoacán, y después en esta de la Puebla, electo Maestre Escuela, Exainador Synodal en os dos Obis-*

- pados, Cathedratico de Prima de Theología, en los Reales Colegios de S. Pedro y S. Juan de esta Ciudad y Regente de sus Estudios y por su fallecimiento, proseguida por el doctor Don Joseph Martínez de la Parra, decano en la facultad de Sagrada Theología y Calificador del Santo Oficio de la Inquisición de este Reyno. Dedicada por las religiosas de este convento a Nuestra Señora del El Carmen, Puebla de Los Ángeles, Viuda de Miguel de Ortega, 1732.*
- Gordon, Lewis Ricardo, “A través de la zona del no ser”, en Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, México, Akal, 2009, pp. 217-221.
- Guerrero-Mosquera, Andrea Paola, “De África a la Nueva Granada: la evangelización de africanos en Cartagena de Indias desde una perspectiva atlántica (1605-1698)”, tesis doctoral en Humanidades, México, UAM, 2018.
- Jesús María, Juana de, “Vida de Juana Esperanza de San Alberto”, en José Gómez de la Parra, *Fundación y primero siglo, del muy religioso Convento de Sr. S. Joseph de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de la Puebla de los Ángeles, en la Nueva España, el primero que se fundó en la América Septentrional, en 27 de diciembre de 1604...*, Puebla de Los Ángeles, Viuda de Miguel de Ortega, 1732, pp. 384-403.
- Llanos, Bernardita, “Autobiografía y escritura conventual femenina en la colonia”, *Letras Femeninas*, núm. extraordinario, 1994, pp. 23-30.
- Martínez Cuesta, Ángel, “Las monjas en la América colonial 1530-1824”, *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, t. 50, núm. 1-3, 1995, pp. 572-626.
- Maya Restrepo, Luz Adriana, *Brujería y reconstrucción de identidades entre los africanos y sus descendientes en la Nueva Granada, siglo XVII*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2005.
- Maya Restrepo, Luz Adriana, “África: Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII”, *Historia Crítica*, núm. 12, 1996, pp. 29-42.
- Meléndez Barrera, Sari Dulce María, “Saberes para sobrevivir. Patronos culturales de origen bantú en la Ciudad de México, Veracruz y La Habana (1580-1640)”, tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2021.

- Meléndez Barrera, Sari Dulce María, “Mujeres, huesos y sombras. Religiosidad de tradición africana en la Nueva España, siglo XVII”, tesis de licenciatura en Historia, México, UNAM, 2017.
- Melián, Elvira M., “Chikaba, la primera monja negra en el sistema esclavista finisecular español del siglo XVII”, *Hispania Sacra*, vol. 64, núm. 130, 2012, pp. 565-581.
- Mestre Navas, Pablo Alberto, “Espacios femeninos de escritura en la Edad Media”, en Esther Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media: Entre realidad y ficción*, Boston, De Gruyter, 2018, pp. 505-512.
- “Monasterio de Nuestra Señora de la Consolación”, *Dominicos*, s. d., <<https://www.dominicos.org/familia-dominicana/monjas/las-federaciones/de-santo-domingo/monasterio-consolacion-salamanca/>>, consultado el 2 de diciembre, 2020.
- Muriel, Josefina, *Conventos de monjas en la Nueva España*, México, Editorial Santiago, 1946.
- Ngou-Mvé, Nicolás, “El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México”, *América Negra*, núm. 14, 1997, pp. 83-97.
- O’Gorman, Edmundo, “Al rescate de Motolinia. Segundos comentarios al libro de Georges Baudot”, *Historia Mexicana*, vol. 27, núm. 4, 1978, pp. 637-658.
- Ortiz, Fernando, *Los negros brujos (apuntes para un estudio de etnología criminal)*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1985.
- Pan y Agua, Juan Carlos, *Compendio de la vida ejemplar de la venerable madre Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, tercera profesora en el convento de Santa María Magdalena, vulgo de la penitencia, orden de Santo Domingo de la Ciudad de Salamanca*, Salamanca, Eugenio García de Honorato y San Miguel, impresor de dicha ciudad y Universidad, 1752.
- Pan y Agua, Juan Carlos, *Oración fúnebre en las exequias de la madre sor Teresa Juliana de Santo Domingo, de feliz memoria, celebradas el día nueve de enero en el Convento de Religiosas Dominicas vulgo de la penitencia, de esta ciudad Salamanca, dixola el rr. P. D. Juan Carlos Miguel Pan y Agua, lector de sagrada theologia, y rector de el colegio de San Cayetano de cc. Rr. de esta universidad; dedicada,*

- y con reverente obsequio ofrecida al glorioso s. Vicente Ferrer. Dala a luz un devoto*, Salamanca, Eugenio García de Honorato y San Miguel, 1749.
- Pichardo Viñals, Hortensia, *Documentos para la Historia de Cuba*, La Habana, Pueblo y Educación, 1984.
- Pignano Bravo, Giovanna, “Entre quehaceres conventuales y arrebatos místicos: el diario espiritual de Úrsula de Jesús (Lima, siglo XVII)”, *Histórica*, vol. 41, núm. 2, 2017, pp. 109-142.
- Proctor III, Frank, “Rebelión esclava y libertad en el México colonial”, en Juan Manuel de la Serna (coord.), *De la libertad y la abolición: Africanos y afrodescendientes en Iberoamérica*, México, INAH/UNAM/ Institut de Recherche pour le Développement, 2010, pp. 111-160.
- Ramírez González, Clara Inés, Claudia Llanos y Carolina Narváez Martínez, “Presentación”, en Isabel Manuela de Santa María, *De conciencia*, dir. y ed. Clara Ramírez y Claudia Llanos, selec. y transcr. paleográfica Mirna Flores y Laura Román, México, UNAM, 2016, pp. 9-16.
- Rowe, Erin Kathleen, “After death, her face turned white: Blackness, whiteness, and sanctity in the early modern hispanic world”, *The American Historical Review*, vol. 121, núm. 3, 2016, pp. 727-754.
- Sandoval, Alonso de, *Un tratado sobre la esclavitud. De instauranda Aethiopum salute*, Madrid, Alianza, 1987.
- Santa María, Isabel Manuela de, *De conciencia*, dir. y ed. Clara Ramírez y Claudia Llanos, selec. y transcr. paleográfica Mirna Flores y Laura Román, México, UNAM, 2016.
- Santo Domingo Chicaba, Teresa Juliana de, “Diario espiritual y cartas”, en Juan Carlos Pan y Agua, *Compendio de la vida ejemplar de la venerable madre Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, tercera profesora en el convento de Santa María Magdalena, vulgo de la penitencia, orden de Santo Domingo de la Ciudad de Salamanca*, 1752.
- Schroeder, Amelia, “Modelos marginados de ejemplaridad, sor Teresa Juliana de Santo Domingo y sor Juana Esperanza de San Alberto: Viduas ejemplares de dos primeras monjas africanas de lengua castellana del siglo XVIII”, disertación doctoral en Philosophy in Hispanic Languages and Literatures, Universidad de California, 2014.

- Spaulding, Rachel, “The word and the flesh: The transformation of female slave subject to mystic agent through performace in the texts of Úrsula de Jesús, Theresa (Chicaba) de Santo Domingo and Rosa María Egipcíaca”, disertación doctoral en Philosophy Spanish and Portuguese, Universidad de Nuevo México, 2015.
- Sweet, James H., *Recreating Africa. Cultura, kinship, and religion religion in the african-portuguese world, 1441-1777*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa, “Esclavitud, raza y racismo. Reflexiones y debates sobre africanos y afrodescendientes en la historia de México”, en *idem* (coord.), *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*, México, INAH, 2019, pp. 75-126.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa, “Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano”, *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 44, núm. 3, 2018, pp. 435-446.
- Velázquez, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, México, UNAM/INAH, 2006.
- Vilar Vilar, Enriqueta, “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano”, en Berta Ares Queija y Alessandro Stella (coords.), *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, CSIC, 2000, pp. 189-206.
- Weber, Alison, *Teresa of Ávila and the rhetoric of femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

PARTE II.
ESCRITURA Y VOCES EN BUSCA DE LIBERTAD

LA ESCRITURA DE HARRIET JACOBS: UNA EXPLORACIÓN A TRAVÉS DE SUS CARTAS Y OTROS TEXTOS

Mariana Abreu Olvera

LA VIDA Y OBRA DE HARRIET JACOBS

Harriet Jacobs es conocida por su obra autobiográfica *Incidents in the life of a slave girl. Written by herself*,¹ publicada en enero de 1861 bajo el seudónimo de Linda Brent. Además de su autobiografía, la autora escribió a lo largo de su vida muchos otros textos, como cartas a amistades y a la prensa.² Por medio de estas cartas, puede conocerse el significado que tuvo para ella la escritura, cómo fue el proceso que la llevó a decidir publicar su propia historia y cuáles eran los temas que le interesaba abordar públicamente en el contexto del orden esclavista y racista del siglo XIX en Estados Unidos.

La escritura de Harriet Jacobs se dio al mismo tiempo que la crisis que llevaría al estallido de la Guerra Civil estadounidense en abril de 1861. Durante la década de los cincuenta del siglo XIX —en la cual se registran los primeros escritos que conocemos de la autora—, se generó en Estados Unidos una de las mayores disputas políticas y sociales a escala nacional. Se trataba del debate en torno a la presencia de la esclavitud, en particular en los nuevos territorios

- 1 La traducción literal es *Incidentes en la vida de una niña esclava. Escrito por ella misma*. La obra se tradujo al español como *Memorias de una esclava* en 1992, en Barcelona, y fue publicada por Mondadori.
- 2 La historiadora estadounidense Jean Fagan Yellin, quien en la década de los ochenta restableció la autoría de su obra a Harriet Jacobs, ha recopilado las cartas y otros documentos relativos a la vida y obra de Harriet Jacobs en *The Harriet Jacobs family papers*, 2 vols., 2008.

adquiridos. Las diferencias culturales, geográficas, económicas y políticas entre los estados del norte y los del sur se manifestaron en este conflicto, que llevó al enfrentamiento bélico.

En el sur, la esclavitud había cobrado gran importancia a partir del auge de la producción algodonera en las primeras décadas del siglo XIX. En el norte, el esclavismo siempre había sido marginal a su economía y se había vuelto aún menos relevante con el proceso de industrialización, que impulsó un modelo económico basado en el trabajo asalariado.³ En este contexto, el orden social establecía lugares específicos para las mujeres, de acuerdo con su procedencia geográfica, la clase social a la que pertenecían, su posición en el sistema racista y si eran legalmente libres o esclavas.

Para las mujeres blancas de las clases medias y altas se construyó una ideología basada en la imagen del ángel del hogar y la creación de un culto a lo doméstico, en el cual se esperaba que ellas preservaran los valores del amor, la amistad, la obligación mutua y el hogar como un refugio para los hombres frente al mercado competitivo. Este mandato, considerado virtud, se convirtió en una característica del modelo de feminidad que se traducía en inocencia sexual, belleza, fragilidad y dependencia con los hombres. Fue durante este periodo cuando se marcó una distinción categórica entre la esfera privada y la pública. Los hombres podían moverse libremente entre una y otra, mientras se esperaba que las mujeres estuvieran relegadas al ámbito privado.⁴

Las esclavas vivían bajo el peso de una ideología basada en la racialización de sus cuerpos, distinta a la que enfrentaban las mujeres blancas. En este contexto, una serie de prejuicios racistas justificaban la violencia sexual que llevaba a la procreación, con el propósito de esclavizar a las hijas e hijos de las mujeres esclavizadas. A partir de la prohibición del comercio trasatlántico de esclavos en 1807, la adquisición de personas en situación de esclavitud, en Estados Unidos, se basó principalmente en la apropiación de las criatu-

3 Véase D. Potter, *The impending crisis, 1848-1861*, 1976; W. Freehling, *The road to disunion: Secessionists at bay, 1776-1854*, vol. 1, 1990.

4 Véase E. Foner, *Give me liberty! An american history*, vol. 1, 2017, pp. 358-359.

ras dadas a luz por las mujeres negras. La manifestación del dominio esclavista se dio, en gran medida, a través de la violación practicada por los hombres blancos a las esclavas. Sin embargo, en el orden dominante, el discurso contra las mujeres afroamericanas las presentaba como naturalmente lujuriosas y como quienes provocaban y deseaban establecer relaciones con los esclavistas.⁵ Se decía, además, que las blancas casadas con estos hombres representaban un gran peligro para las negras esclavas, pues los celos y el odio provocaban reacciones adversas.⁶ En este contexto, las relaciones entre mujeres blancas libres y afroamericanas esclavizadas eran vistas como indeseables e imposibles.

Una idea atravesaba todas las concepciones masculinas sobre las mujeres, blancas y afroamericanas: no debían ni eran capaces de moverse en el ámbito público. Esto incluía, por supuesto, la idea de que no debían participar en el debate en torno a la esclavitud. Sin embargo, el sistema dominante esclavista masculino no abarcó todos los ámbitos de la vida.⁷ Ningún orden de poder lo hace nunca. Muchas mujeres, tanto afroamericanas como anglosajonas, lo transgredieron al ponerse en el centro de la discusión sobre la abolición de la esclavitud y se sobrepusieron a los límites que se pretendía imponer sobre sus vidas. Los vínculos que algunas establecieron entre sí fueron mucho más allá de lo que la sociedad tenía pensado para ellas y su incidencia en la causa antiesclavista fue innegable. El racismo

5 Véase D. Gray White, *Ar'n't I a woman? Female slaves in the plantation south*, 1999; A. Davis, *Women, race, and class*, 1983, y b. hooks *Ain't I a woman: Black women and feminism*, 1991. Dos fuentes de la época que eran críticas de esta visión y hablaban de la violencia sexual ejercida por los hombres esclavistas son M. Chestnut, *A diary from Dixie*, 1859-1861, y L. M. Child, "Slavery's pleasant homes", en J. G. Basiker (ed.), *American antislavery writings, colonial beginnings to emancipation*, 2012, pp. 620-631.

6 Véase O. Patterson, *Slavery and social death. A comparative study*, 1982, p. 175.

7 Sari Meléndez ha estudiado la vida de las mujeres afrodescendientes en el caso de la Nueva España en su tesis de licenciatura, "Mujeres, huesos y sombras: religiosidad de tradición africana en la Nueva España, siglo XVII", 2018, y en su tesis de maestría, "Saberes para sobrevivir. Patronos culturales de origen bantú en la Ciudad de México, Veracruz y La Habana (1580-1640)", 2021. En este libro, se puede consultar su capítulo "Escritura y mujeres de origen africano en el ámbito conventual iberoamericano".

predominaba en muchos círculos abolicionistas de mujeres;⁸ hubo afroamericanas que lo hicieron evidente, y sus palabras permitieron una trascendencia con gran potencia creadora y transformadora. Fue el caso de Harriet Jacobs.

Harriet Ann Jacobs (1813-1897) nació en Edenton, Carolina del Norte, bajo la situación legal de esclava. En su infancia, su primera dueña legal, Margaret Horniblow, le enseñó a leer y a escribir, la instruyó en religión y le enseñó a coser. Tras la muerte de Horniblow, Jacobs quedó bajo el dominio de James Norcom, quien abusó sexualmente de ella y se volvió una amenaza constante. Aun dentro de estas circunstancias, Harriet reafirmó que el sentido de su vida era la libertad. Así lo hizo cuando decidió ser madre de Joseph y Louisa con un hombre a quien eligió libremente, sin que la violación marcara la creación de estas dos vidas.

Imagen 1. Harriet Jacobs



"Harriet Jacobs en 1894. Único retrato formal conocido, Gilbert Studios, Washington D. C.", *Wikimedia Creative Commons, s. d.*

8 Véase J. Fagan Yellin y J. C. van Horne, *Abolitionist sisterhood: Women's political culture in Antebellum America*, 2018.

En 1842, Harriet Jacobs, obligada por la situación con Norcom, decidió esconderse en el ático de su abuela Molly, lugar en el que vivió encerrada durante casi siete años y del cual sólo escapó hasta asegurarse de que Joseph y Louisa no estarían bajo el dominio de James Norcom. En 1849, la autora huyó al norte de Estados Unidos y, entre 1850 y 1852, vivió entre Nueva York y Boston, e incluso viajó a Londres bajo el acecho de la Ley de Esclavos Fugitivos promulgada en 1850.⁹ En ese tiempo, Jacobs se relacionó con mujeres y hombres del movimiento abolicionista, entre ellas Amy Kirby Post.¹⁰ En 1852, Cornelia Grinnell Willis¹¹ —mujer para la cual Harriet Jacobs trabajaba— compró legalmente su libertad. En ese mismo año, dio inicio la correspondencia sobre la escritura de la autobiografía entre Jacobs y Kirby.

Durante la Guerra Civil y el periodo de reconstrucción, Jacobs se dedicó con su hija Louisa a recaudar fondos y a reportar a la prensa la situación de las personas afroamericanas refugiadas en Alexandria, Virginia, y Savannah, Georgia. Fundaron una escuela en cada ciudad, la Jacobs Free School en Alexandria y la Lincoln School en Savannah; se dedicaron a la enseñanza de niñas y niños afroamericanos y a los cuidados de las personas que habían sufrido heridas o pérdidas durante el conflicto bélico. Sin embargo, Harriet

9 Esta ley permitía recapturar a esclavas y esclavos que hubieran escapado. Se negaba a los fugitivos el derecho a juicio y permitía que cualquier persona blanca acusara a cualquier persona negra de haberse escapado de la esclavitud sin necesidad de pruebas. Véase D. Potter, *The impending crisis...*, pp. 130-133.

10 Amy Kirby Post (1802-1889) fue una escritora cuáquera que formó parte de la Sociedad Religiosa de Amigos. Fue una activista que se involucró con múltiples causas como el abolicionismo, la lucha por los derechos de las mujeres, la defensa de los grupos indígenas frente al despojo de sus territorios, la oposición a la guerra contra México, la oposición a la pena capital y el movimiento por la templanza en contra del consumo de bebidas alcohólicas. Amy, además, veía en el cruce de todas estas causas el camino a la democracia y a la justicia reales. La pensadora y activista se relacionó íntimamente con muchas personas de distinta procedencia y vivió su vida en consonancia con sus ideas políticas. Véase N. A. Hewitt, *Radical friend. Amy Kirby Post and her activist worlds*, 2018.

11 Abolicionista, defensora de los derechos de las mujeres y fundadora de uno de los primeros círculos de mujeres. Vivió entre 1825 y 1904. Nathaniel Parker Willis, el escritor proesclavista, estaba casado con ella. Véase I. S. MacMahon, “Cornelia Grinnell”, *Lighting the way. Historic women of the southcoast*, s. d.

y Louisa encontraron poco apoyo una vez terminado el auge de reforma social, cuando finalizó la guerra. El racismo cobró nuevas manifestaciones en esta etapa y el respaldo político de los grupos reformistas se vio reducido después de la abolición de la esclavitud. En estas circunstancias, Harriet y Louisa Jacobs se hicieron de recursos para poder vivir con trabajos remunerados de forma precaria, como la preparación y venta de alimentos y conservas, la costura y el servicio de cocina. Durante las últimas décadas de su vida, Harriet trató de establecer y mantener una pensión, pero tuvo que abandonar el proyecto cuando sufrió una neumonía. En 1897, Jacobs falleció a causa de cáncer de mama.

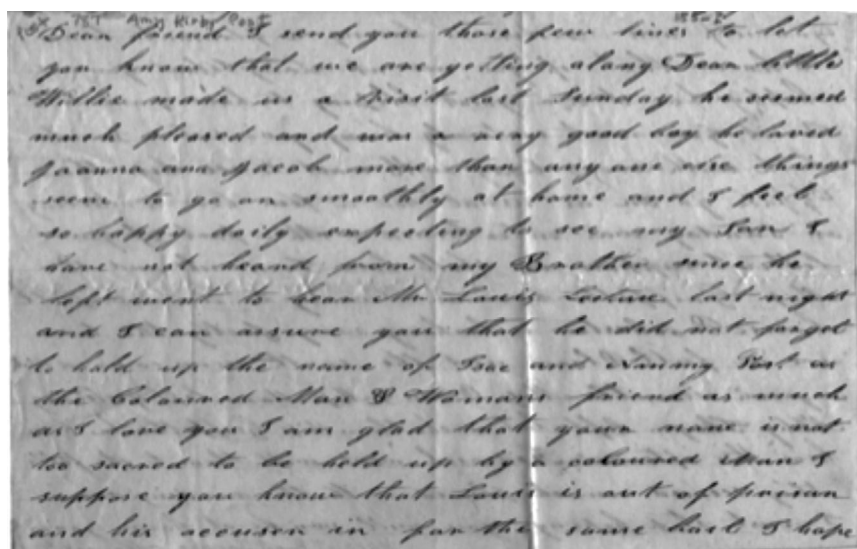
Las fuentes que nos permiten conocer la escritura de Harriet Jacobs son, además de su autobiografía, las cartas que escribió a Amy Kirby Post, así como dos cartas publicadas en la prensa en 1853 y los reportes escritos durante la Guerra Civil y el periodo de reconstrucción. De la correspondencia con Amy se conservan 31 cartas y están resguardadas en la colección Isaac and Amy Family Papers, en el fondo Rare Books, Special Collection and Preservation de la Biblioteca de la Universidad de Rochester, Nueva York. La primera carta fue escrita en mayo de 1849 y la última, el 8 de diciembre de 1862. No se ha encontrado la correspondencia que escribió Amy a Harriet. En estas cartas se muestra el impulso que llevó a Jacobs a escribir, en general, y una parte importante del proceso creativo de su obra autobiográfica *Incidents in the life of a slave girl. Written by herself*. Escribir fue una experiencia vital para ella.

EL IMPULSO PARA ESCRIBIR DE HARRIET JACOBS

La primera carta que se ha encontrado fue escrita entre el 7 y el 21 de mayo de 1849, el mismo año en el que Harriet Jacobs y Amy Kirby Post se conocieron. Harriet había estado cuidando a Willie, el hijo menor de Amy, y en su misiva le cuenta de su convivencia. Además, habla de su asistencia a una conferencia dicha por el abolicionista H. G. R. Lewis, en la cual mencionó a Amy Kirby e Isaac Post como “los amigos de las Mujeres y Hombres de Color”, y de otros

eventos antiesclavistas. Esta carta es el primer texto en donde puede verse la letra manuscrita de Jacobs y la forma en que articulaba sus pensamientos. La segunda, desafortunadamente, está incompleta, y en ella Harriet Jacobs le hace llegar sus saludos a Amy y a otras personas conocidas.

Imagen 2. Primera carta encontrada de Harriet Jacobs a Amy Post, escrita entre el 7 y el 21 de mayo de 1849.



Dear friend I send you these few lines to let you know that we are getting along Dear Mother Willie made us a visit last Sunday he seemed much pleased and was a very good day he loved Joanna and Jacob more than any one else things seem to go on smoothly at home and I feel so happy daily expecting to see my Son I have not heard from my Brother since he left went to hear Mr Louns lecture last night and I can assure you that he did not forget to hold up the name of Isaac and naming Post as the Coloured Man I He more friend as much as I love you I am glad that your name is not too sacred to be held up by a coloured man I suppose you know that Louns is out of prison and his accuser in for the same but I hope

River Campus Libraries, s. d.

Es en la tercera carta, escrita el 12 de febrero de 1852, donde Harriet expresa por primera vez una reflexión sobre el hecho mismo de escribir, centrada en el miedo que le provocaba:

Debo empezar por pedirte que perdones, aunque yo no puedo encontrar una disculpa, así es que te diré la verdad. Ésta es la tercera carta que te he escrito; las dos anteriores estaban llenas de dificultades y cuidado. Las quemé. Decidí no escribirte otra vez hasta que sintiera algo de ánimo para hacerlo y, al hacerlo, ... [eliminado] Te prometo no hacer lo mismo de nuevo pero confío en que el presente año no sea tan

doloroso como el pasado, pero quizás haya sido absurdamente sensible y deba estar avergonzada.¹²

Este pasaje refleja una sensación común al escribir: la necesidad de reafirmar que las palabras expresan adecuadamente lo que queremos decir antes de transmitirlo a quien nos leerá. Y, al mismo tiempo, la forma en que influyen las circunstancias de la vida en nuestra seguridad para escribir.

El miedo a la escritura ha formado parte de la genealogía de experiencias de mujeres, por lo menos desde la Edad Media. María-Milagros Rivera Garretas, en su libro *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV*, habla sobre el miedo a escribir de las autoras medievales:

Las escritoras [...] nos transmiten reiteradamente una inseguridad especial, una inseguridad que es miedo a introducirse en un mundo ajeno y hostil, el mundo, masculino entonces, de la cultura escrita, cuyos mecanismos de creación y de difusión de símbolos ellas saben perfectamente que ni dominan ni, en muchos casos, conocen bien. Mi hipótesis es que ellas no se consideran a sí mismas ni mediocres ni endebles ni carentes de inteligencia y de talento (el orgullo por haberse lanzado a escribir despunta siempre), sino simplemente desplazadas, excluidas por la cultura patriarcal de los espacios sociales en los que se produce y se disfruta el texto.¹³

En el caso de Harriet Jacobs, este desplazamiento de los espacios sociales de escritura se daba además a través del racismo. Sin embargo, el impulso por escribir estuvo siempre en el centro.

Joanne M. Braxton, investigadora estadounidense que estudia la escritura de las afroamericanas, ha propuesto un camino para

12 J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 176. En las transcripciones de Fagan Yellin se respeta la puntuación original de Harriet y se marcan dobles espacios para indicar dónde irían los puntos. En las traducciones modernizo la puntuación, de acuerdo con los criterios de transcripción de la colección Escritos de Mujeres.

13 M.-M. Rivera Garretas, "El miedo a escribir", en *idem*, *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV*, 1990, p. 27.

estudiar en específico los textos autobiográficos de estas mujeres. En *Black women writing autobiography: A tradition within a tradition*, la autora sostiene que el estudio del género autobiográfico de las mujeres afrodescendientes revela mucho acerca de cómo la experiencia de la diferencia racial y sexual influye en el desarrollo de la identidad y de la selección del lenguaje utilizado en determinadas narrativas. La autora entiende el género de autobiografía afroamericana en un sentido amplio, que incluye imágenes, memorias, reminiscencias, diarios, agendas. Para Braxton, los textos autobiográficos de las afroamericanas pueden ser entendidos como un intento por definir el trabajo de una vida de manera retrospectiva y como una forma de memoria simbólica que evoca la conciencia más profunda de sus autoras.¹⁴

En repetidas ocasiones, Harriet Jacobs le expresó a Amy Kirby el deseo de contarle sus pensamientos frente a frente, en una conversación hablada, en lugar de hacerlo por escrito. Así lo decía en una carta de mayo de 1857: “Lamento mucho no haberte visto. Lo que te quiero preguntar podría hablarlo contigo mucho mejor de lo que podría escribirlo”.¹⁵ También, en una misiva de junio del mismo año expresa: “Me gustaría mucho hablar contigo, pues sería más satisfactorio, pero como no puedo, trataré de explicarme en papel lo mejor que pueda”.¹⁶ El silencio ocupaba un lugar de expresión también, como lo afirmaba Harriet en una carta del 14 de febrero de 1853:

si el silencio es expresivo de los sentimientos más profundos de una misma, entonces, en esta forma, debo pedirte que recibas las emociones de lo que mi corazón y mi pluma no pueden expresar, esperando que el momento en que podamos vernos no sea muy lejano.¹⁷

14 Véase J. M. Braxton, *Black women writing autobiography: A tradition within a tradition*, 1989, pp. 8-9. Mercedes Arriaga Flores hace la misma propuesta de hablar del género autobiográfico en términos más amplios en *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*, 2001, p. 9.

15 J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 235.

16 *Ibid.*, p. 236.

17 *Ibid.*, p. 193.

En esta escritura íntima, la autora expresaba la inseguridad que le provocaba hacer del texto la vía principal de comunicación de su sentir y de sus ideas, sin por ello desautorizar lo que tenía que decir.

Harriet Jacobs fue ensayando en su correspondencia con Amy Kirby Post la construcción de una interlocutora. En esta práctica, su escritura se fue fortaleciendo. Al mismo tiempo, fue creciendo en ella la necesidad de publicar su visión de la realidad esclavista y del racismo presente en el movimiento abolicionista y en la sociedad estadounidense en general. Al leer lo que decían las mujeres blancas sobre la esclavitud vivida por las afroamericanas, Jacobs vivió un proceso de afirmación que indicaba que era ella quien debía hablar sobre el tema, con la autoridad que le daba su propia experiencia como mujer esclavizada.

El primer texto publicado de Harriet fue una carta al editor del periódico *New York Tribune*, publicada el 21 de junio de 1853. Se trataba de la respuesta a un artículo escrito por Julia Gardiner Tyler, quien había sido primera dama de Estados Unidos durante el mandato de John Tyler. En su texto, Julia Gardiner afirmaba que la situación de las personas esclavizadas era, en muchas ocasiones, mejor que la de los obreros en Inglaterra, idea común en los círculos esclavistas. Además, señalaba que rara vez las familias de los esclavos eran separadas por la venta de cada integrante a distintos compradores.¹⁸

Harriet contestó con un texto titulado y firmado anónimamente como “Carta de una esclava fugitiva”. En él, la autora contaba el relato de una mujer esclavizada —a la cual presentaba como su madre, aunque no era ella a quien en realidad se refería— que sufría de los abusos de su amo legal, con quien se veía obligada a casarse, de la separación de su familia, de la violencia sexual que sufrían sus hijas y del vínculo complejo que esto generaba con su dueña legal. En este

18 La separación de familias de personas en condición de esclavitud era recurrente en Estados Unidos, pues los hombres esclavistas y algunas mujeres solían vender a los distintos integrantes a diferentes compradores. A veces ocurría cuando las esclavas tenían hijos producto de la violación de sus amos, para ocultar el hecho; también cuando los dueños legales morían y heredaban a las personas esclavizadas a familiares distintos.

escrito, Harriet introdujo temas que después serían centrales en su autobiografía.

En la carta, la autora se presentaba de la siguiente forma:

Como nunca disfruté de las ventajas de una educación, por eso no pude estudiar las artes de leer y escribir, pero por más pobre que pueda ser, preferiría darla de mi propia mano, que decir que empleé a otros para hacerlo por mí. La verdad nunca puede ser tan bien dicha a través de una segunda o tercera persona como por ti misma.¹⁹

En esta introducción, Jacobs dejaba ver una noción sobre la verdad, el conocimiento y la experiencia como conceptos que iban necesariamente de la mano. Fue este reconocimiento de sí misma y de su experiencia un primer paso que la llevó a la escritura de su historia en primera persona.

Paralelamente a esta carta, que hizo pública, Harriet escribió a Amy sobre el proceso mismo que implicó su elaboración:

Me detengo en medio de todo tipo de cuidados y perplejidades para escribirte una línea y confiarte algo que nunca le he dicho a nadie; por lo tanto, no puedo pedirle el favor a nadie más sin parecer muy absurda en su opinión. Te quiero y puedo soportar tus más severas críticas porque sabes cuáles han sido mis ventajas y cuáles no lo han sido.²⁰

Después, Jacobs contaba la indignación que le había causado leer el texto de Julia Gardiner Tyler y el impulso que la llevó a contestarle. La preocupación principal de Harriet era la sintaxis y el hecho de no haber podido guardar una copia para ella misma:

Era mi primer intento y, cuando me encontré la mañana, no tuve tiempo de corregirlo o copiarlo; debía enviarlo o dejarlo para otro momento. La ortografía creo que estaba correcta en cada palabra. La puntuación no lo intenté, pues nunca estudié gramática; por lo tanto,

19 J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 198.

20 *Ibid.*, p. 201.

no sé nada sobre eso, pero ya tomé la indirecta y comenzaré ese estudio con toda mi alma. Esta carta que escribí como respuesta la envié al *Tribune*. Salí esa misma mañana. El segundo día estaba en el periódico. Llegó mientras el Sr. W estaba en la cena. Le di una ojeada. Después de la cena se llevó el periódico con él [...]. Pensé que quizás podría salir una copia en el *North Star*. Si pudieras conseguir dos y recortar los artículos y adjuntarlos para mí. Tengo otro pero no puedo ofrecerlo antes de leer de nuevo el primero para ver más de sus imperfecciones.²¹

En esta carta se revela un cambio en su escritura. La autora había adquirido la práctica de escribir y revisar sus textos, y la seguridad de hacer públicos algunos escritos en los que expresaba sus posturas políticas en torno a la esclavitud de las mujeres.

Poco tiempo después de esa primera carta dirigida a la prensa, Harriet Jacobs escribió dos textos más que fueron publicados también en el mismo periódico. En “Cruelty to slaves” (“Crueldad hacia las personas esclavizadas”), publicado el 25 de julio de 1853, Jacobs contestaba a un artículo que negaba la crueldad con la que eran tratadas las esclavas y los esclavos en Carolina del Norte. Harriet respondía con la historia de un esclavo fugitivo que había sido asesinado, sin que el esclavista que lo había matado fuera acusado ni juzgado como asesino. En este texto, la introducción de Jacobs reafirma que su experiencia autoriza su voz, esta vez sin referirse a las limitantes de su escritura: “Nací en ese viejo estado, y menos de 20 años desde que lo dejé, y no es tanto tiempo desde que presencié ahí una escena que no podré olvidar nunca”.²² El tercer texto que Jacobs publicó en la prensa no ha sido localizado, pero se sabe que era una crítica al movimiento colonialista que proponía enviar a los esclavos recién liberados a una colonia en África, bajo el argumento de que era imposible e indeseable que formaran parte de la sociedad blanca.

Las cartas que Harriet Jacobs publicó en la prensa muestran cómo la autora fue reafirmando que era ella quien debía escribir su biografía. Si bien en un principio consideró la posibilidad de que

21 *Ibid.*, pp. 201-202.

22 *Loc. cit.*

fuera otra escritora quien elaborara el texto, el racismo que atravesaba la escritura de las autoras blancas abolicionistas hizo que Harriet descartara esa opción. Así comenzó el proceso creativo de su obra autobiográfica.

EL PROCESO DE ESCRITURA DE *INCIDENTS IN THE LIFE OF A SLAVE GIRL. WRITTEN BY HERSELF*

La primera carta en la que Harriet Jacobs habla de la posibilidad de escribir su autobiografía debió redactarla entre diciembre de 1852 y febrero de 1853:

La propuesta que me hiciste ha sido pensada una y otra vez pero no sin algunos de los recuerdos más dolorosos. Querida Amy, si fuera la vida de una heroína sin degradación, mucho mejor que haber sido uno de los pobres hambrientos de Irlanda cuyos huesos tenían que blanquearse en las carreteras, que haber sido una esclava con la maldición de la esclavitud sellada en ti misma y en tus criaturas.²³

Harriet expresa más adelante la desconfianza inicial que sentía al contar su historia a las personas del movimiento antiesclavista, pues los juicios sociales en torno a la maternidad fuera del matrimonio eran categóricos. Sin embargo, Jacobs fue encontrando el sentido de contar su historia con el fin de compartir una verdad que beneficiara a las personas que vivían aún en la esclavitud, en especial a las mujeres que sufrían del abuso sexual cometido por los esclavistas. Así expresaba su propósito:

Siento que Dios me ha ayudado o nunca habría consentido dar mi vida pasada a nadie, pues no lo haría sin dar la verdad completa. Si pudiera ayudar a salvar a alguien más de mi destino sería egoísta y anticristiano en mí retenerla.²⁴

23 *Ibid.*, p. 190.

24 *Ibid.*, p. 191.

En ese momento, comenzó el proceso que llevaría a Harriet a escribir su historia.

Inicialmente, Jacobs sugirió que Amy escribiera su biografía. Así lo expresaba en esta misma carta: “Mi querida amiga, si estuvieras dispuesta a hacer esta propuesta, preferiría que tú la hicieras más que cualquier otra persona. Tú podrías hacerlo mejor. Sería ... [eliminado] más feliz de recordar que fuiste tú”.²⁵ Al mismo tiempo, había surgido la idea de que fuera Harriet Beecher Stowe (1811-1896) quien escribiera la historia. Beecher Stowe era una célebre escritora de Connecticut, abolicionista colonialista, que acababa de publicar la novela *La cabaña del tío Tom* en 1852. El propósito de la obra era retratar la realidad de la esclavitud en los estados sureños. La novela se volvió muy famosa rápidamente y vendió cientos de miles de copias, tanto en Estados Unidos como en otros países, y fue considerada un texto clave para el movimiento abolicionista. En la década de su publicación, *La cabaña del tío Tom* se convirtió en el segundo libro más vendido en Estados Unidos.

A pesar de la popularidad de la novela de Beecher Stowe, la autora recibió críticas que señalaban la falta de verosimilitud de su relato. Para hacer frente a los cuestionamientos, ella preparó un texto titulado *Una clave para la cabaña del tío Tom*. Fue en este proyecto en el que Harriet Jacobs buscó insertar su historia. Beecher Stowe buscaba fundamentar su novela con una compilación de ejemplos documentados sobre experiencias de personas que hubieran vivido la esclavitud.²⁶

En el caso de que fuera Beecher Stowe la autora de su biografía, Jacobs tenía peticiones precisas que hacerle:

Si la Sra Stowe lo realizara, me gustaría estar con ella un mes; querría la historia de mi infancia y los primeros cinco años en un volumen y los siguientes tres y mi hogar en los estados del norte en el segundo.

25 *Loc. cit.*

26 H. Beecher Stowe, *A key to Uncle Tom's Cabin, presenting the original facts and documents upon which the story is founded together with corroborative statements verifying the truth of the work*, 1853.

Además, podría darle algunos buenos esbozos sobre la esclavitud para su pluma.²⁷

De esta forma, Harriet se presentaba a sí misma como una autora con exigencias propias de escritura y con la capacidad creativa de su propia obra, incluso aunque fuera escrita por alguien más.

Otro deseo de Jacobs era que su hija Louisa viajara con Beecher Stowe a Inglaterra:

Habiendo visto la noticia en el periódico de la intención de la Sra. Stowe de visitar Inglaterra, sentí que no había mucha esperanza de contactarla por un tiempo y pensé que si pudiera convencerla de que lleve a Louisa con ella puede interesarse lo suficiente. Si no pudiera hacer nada, ella misma podría ayudar a Louisa a hacer algo. Además, pensé que Louisa sería una muy buena representante de la esclavitud en el sur. Ha mejorado mucho en sus estudios y creo que tiene la energía de hacer algo por la causa. Sólo necesita entrar en el campo.²⁸

Sin embargo, la respuesta de Beecher Stowe a esta propuesta fue negativa y evidenció una posición racista:

La Sra Stowe recibió tu carta [...]; dijo que sería mucho trabajo llevar a Louisa porque ella va por invitación. No estaría bien y tenía miedo de que si se conociera su situación de esclava, la sujetaría mucho a que la trataran con mimo y condescendencia; lo cual sería mucho más complaciente para una niña que útil y los ingleses son muy propensos a hacerlo y se oponía mucho a eso con esta clase de personas.²⁹

Tras esta respuesta, Jacobs se negó a que Beecher Stowe usara su historia para su libro, y decidió que sería ella misma quien escribiera su relato. Harriet Jacobs lo expresó con estas palabras:

27 J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 191.

28 *Ibid.*, pp. 193-194.

29 *Ibid.*, pp. 194-195.

La Sra Willis le escribió una carta muy amable suplicándole que no use ninguno de los hechos en su texto, diciendo que deseo que sea una historia de mi vida independiente completamente; lo cual haría más bien y que no necesita más romance pero que si quiere algunos datos para su libro que yo estaría encantada de darle algunos [...]. Creo que no le gustó mi objeción; no puedo evitarlo.³⁰

En su siguiente carta, Harriet expresó su inconformidad frente a las palabras de Beecher Stowe:

Piensa, querida Amy, que una visita a Stafford House me consentiría, pues la Sra. Stowe cree que el trato con mimo es más de lo que mi raza puede soportar. Pues qué pena; nosotros los pobres negros no podemos tener la firmeza y la estabilidad de carácter que ustedes las personas blancas tienen. Espero no tener que reconocer la paja en el ojo de mi hermana mientras ella quiere protegerse contra la viga de mi hermano de piel más oscura.³¹

Harriet Jacobs rechazaba así la actitud racista de Beecher Stowe. Paradójicamente, la obra de Stowe fue considerada una de las más importantes y representativas del movimiento abolicionista. Una anécdota —que no cuenta con un sustento documental, pero que se volvió popular en esa época, y persiste como referente— narra cómo Abraham Lincoln la recibió en la Casa Blanca durante la Guerra Civil y la llamó “la pequeña mujer que causó esta gran guerra”. La historia deja ver el peso que se le dio al trabajo de Harriet Beecher Stowe dentro de la literatura antiesclavista estadounidense.³² El hecho de que Harriet Jacobs rechazara la visión racista de Beecher Stowe, tan aclamada dentro de la lucha abolicionista, la situaba en el centro de la batalla contra el racismo que permeaba a escala nacional. Al decidir escribir su propia historia, Jacobs

30 *Ibid.*, p. 195.

31 *Ibid.*, 195-196.

32 J. G. Basker hace una reflexión en el mismo sentido en *American antislavery...*, pp. 36-37.

autorizaba su voz para hablar del racismo y la esclavitud frente a la usurpación que hacían de su experiencia y de la de millones de mujeres esclavizadas algunas autoras y autores blancos que, aunque defendían la abolición de la esclavitud, hablaban desde una posición racista.

A mediados del siglo XIX, el racismo estaba consolidándose como una ideología que tomaba argumentos de la ciencia y de la filosofía para justificar su existencia. Tres procesos fueron centrales para este desarrollo: la guerra de 1848 contra México, el fortalecimiento de los grupos abolicionistas y los conflictos bélicos suscitados en las regiones indígenas frente a la expansión territorial y el despojo de sus tierras. La idea de destino manifiesto y de que los hombres blancos estadounidenses eran la raza elegida para extender la democracia en el mundo estaba en pleno auge. En este contexto, cobró fuerza la visión de que los demás grupos humanos eran imposibles de perfeccionar y la única solución era relegarlos, subordinarlos o esperar su desaparición natural. Bajo esta ideología, el crecimiento económico estadounidense y global, el triunfo de la civilización occidental cristiana y la estabilidad del orden mundial sólo podría conseguirse con la incursión comercial en las áreas supuestamente inferiores.³³

De manera paralela a estas concepciones predominantes sobre el racismo como una ideología que justificaba la colonización, el dominio y la violencia que conllevan, existieron otras visiones que evidenciaban la falsedad y lo irrisorio de la argumentación racista. Harriet Jacobs comprendía el racismo como un prejuicio que existía únicamente en la mente de quienes lo sostenían, pero que se materializaba en experiencias que limitaban la libertad de las personas afrodescendientes. A lo largo de su vida, Harriet rechazó las imposiciones del sistema racista y señaló el absurdo del prejuicio racial.

La decisión de escribir su propia historia al ver la respuesta de Harriet Beecher Stowe fue una forma de impedir que el racismo velara su relato. Jacobs, al nombrar su experiencia como lo hizo, am-

33 Véase R. Horsman, *Race and manifest destiny. The origins of american racial anglo-saxonism*, 1981, y G. M. Fredrickson, *The black image in the white mind: The debate on afro-american character and destiny, 1817-1914*, 1971.

plió los límites de lo que hasta el momento había sido posible decir sobre la esclavitud y el racismo que vivían las negras. La autora nombró lo que hasta el momento no se había nombrado. Además, creó para ella misma una realidad que parecía imposible en el contexto en el que vivía.

En una carta escrita el 9 de octubre de 1853, Harriet Jacobs le expresó a Amy Kirby Post la determinación de escribir su autobiografía con las siguientes palabras:

pues debo escribir justamente lo que he vivido y presenciado yo misma. No esperes mucho de mí, querida Amy. Tendrás verdad pero no talento. Dios no me dio ese regalo, pero me dio un alma que arde por la libertad y un corazón lleno de determinación por sufrir incluso hasta la muerte en búsqueda de esa libertad sin la cual la vida es una carga intolerable.³⁴

En estas líneas, Harriet dejaba ver una parte importante de sus concepciones sobre la vida, la verdad, la experiencia y la libertad.

Para Jacobs, la libertad era lo que le daba valor a la vida misma. “Dame la libertad o dame la muerte” era una idea constante en su escritura. Este lema fue pronunciado por Patrick Henry, personaje revolucionario, en la Segunda Convención Revolucionaria de Virginia en 1775. Las personas en situación de esclavitud vivían en carne propia esta disyuntiva. Muchas mujeres preferían quitarle la vida a sus hijas o hijos para salvarlos de la esclavitud.³⁵ Para Jacobs, la vida en esclavitud no tenía valor por sí misma y era la libertad la que hacía de la vida una experiencia significativa. Así, encontraba

34 J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 206.

35 Éste fue el caso de Margaret Garner (1834-1858), mujer que le quitó la vida a su hija mientras trataba de huir con su familia de la esclavitud en Kentucky, en 1856. En el camino, en el río Ohio, fueron alcanzados por alguaciles, quienes pretendían regresarlos a la plantación esclavista gracias a la Ley de Esclavos Fugitivos. Fue en ese momento en el que decidió matar a su hija. En esta historia se basa la novela *Beloved* de Toni Morrison. Véase L. James Bynum, “Toni Morrison and the translation of history in Margaret Garner”, *Doletiana. Opera and Translation*, 2011, pp. 1-3.

el sentido de escribir su historia en la determinación de su alma por encontrar la libertad y la verdad en su experiencia.

Las condiciones en las que Harriet Jacobs escribió su texto fueron adversas. En su siguiente carta, cuenta los obstáculos a los que se enfrentaba para poder tener el tiempo y el espacio para escribir. En ese momento, Jacobs trabajaba para Cornelia Grinnell Willis y su esposo Nathaniel Parker Willis, escritor que defendía la esclavitud. Se encontraban en una casa de campo en Idlewild, cerca del río Hudson. Ahí, Harriet cuidaba de las hijas de la pareja y escribía en las noches en secreto. Así lo describía la autora:

Me quedé con Louisa aquí este invierno para poder tener mis tardes para escribir, pero el pobre nombre Hatty tiene tanta demanda que no puedo lograr mucho. Si pudiera apartarme y tener dos meses en silencio para mí, trabajaría noche y día, aunque todo se cayera al suelo, para tener este tiempo, tendría que dar explicaciones y nadie aquí excepto Louisa sabe que he escrito algo alguna vez para publicarlo. No tengo la valentía de enfrentarme a la crítica y la burla de las personas educadas. El viejo proverbio que dice que donde mucho es dado mucho es requerido; conmigo nada fue dado y se deberá esperar muy poco.³⁶

Las circunstancias limitaban el tiempo, el espacio y la interlocución en la escritura de Jacobs. En este escenario, se cruzaban las condiciones impuestas por la política sexual patriarcal, racista y clasista que no ofrecían la posibilidad de que Harriet se dedicara profesionalmente a la escritura. Aunque el siglo XIX fue una época de profesionalización de la escritura femenina, para las mujeres afrodescendientes hubo menos oportunidades para vivir de esta actividad. Además de las circunstancias externas, Jacobs sufría de reumatismo y, posteriormente, de un tumor en el útero, lo cual le impedía escribir.³⁷ A pesar de los obstáculos, no sólo escribió su autobiografía, sino que la publicó y la vendió ella misma.

36 J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 209.

37 *Ibid.*, p. 213.

En el mismo espacio y al mismo tiempo que Harriet elaboraba su autobiografía, Nathaniel Parker Willis escribió su obra *Out-doors at Idlewild; or the shaping of a home on the banks of the Hudson* (*En el exterior en Idlewild; o la conformación de un hogar en las orillas del Hudson*), escrito en 1854 y publicado en 1855. Harriet cuidaba de sus hijas, lo que le daba al autor el tiempo necesario para dedicarse a la escritura. De forma paralela, y en secreto, Jacobs logró la creación de su propia obra. Idlewild se había convertido en un espacio de reunión para las élites literarias masculinas, al cual las mujeres y hombres afroamericanos sólo tenían acceso como trabajadores domésticos. Nathaniel Parker Willis defendía un prejuicio racial y Harriet Jacobs nunca le habló de la escritura de su texto, pues sabía que además defendía la esclavitud.³⁸ El hecho de que Harriet escribiera su obra en este contexto era particularmente transgresor.

En marzo de 1854, Harriet Jacobs se expresaba sobre su autobiografía de esta forma:

Sí, querida Amy, ha habido más que una abundante cantidad de sufrimiento dado, suficiente para aplastar los sentimientos más bellos de corazones más firmes que este pobre tímido mío, pero trataré de no enviarte un retrato de mis sentimientos. Justo ahora el pobre libro está en su estado de crisálida y, aunque puede que nunca pueda volverlo una mariposa, estoy satisfecha de hacer que se arrastre dócilmente entre otros de los más humildes insectos. A veces desearía poder caer en un sueño como el de Rip Van Winkle y despertar con la creencia bendecida de aquella pequeña Bruja Topsy de nunca haber nacido, pero dirás que es muy tarde en el día. He sobrepasado el pensamiento, oh sí, y

38 Su postura esclavista se refleja en este pasaje: “[no puede explicar] de ninguna otra forma, la cortesía oportuna y con buen humor, la mente ágil, la aparente alegría y felicidad casi universal de los negros en Virginia [...] La sonrisa y el servicio estaban tan bien preparados, la respuesta era tan invariablemente y a menudo tan cortésmente ingeniosa, la mirada de felicidad sencilla, sin importar nada, era tan habitual en los semblantes de todas las edades, que, por primera vez, me di cuenta de lo que siempre había dado por sentado, como lo contrario —qué tan obsesionadas están nuestras clases trabajadoras en casa por el espectro de responsabilidad que requieren [...] ¡Realmente, sólo hacer el trabajo es la parte menos importante de ganarse la vida!”. N. Parker Willis, *The Convalescent*, 1859, pp. 410-411.

lo he sobrevivido también, pero tú sabes que mi golpe de esperanza es muy grande.³⁹

En las palabras de Harriet quedaba mostrado cómo concebía su libro. Su propósito era plasmar su propia experiencia, siempre con la conciencia de que formaba parte de un espectro más amplio de vivencias diferentes impuestas por la esclavitud. La metáfora del capullo reflejaba la sencillez de Jacobs y la humildad que marcaba su escritura, y también la capacidad creativa que ella negaba, al mismo tiempo que demostraba tenerla. La referencia a Rip van Winkle, personaje de un famoso cuento de Washington Irving, y a Witch Topsy, personaje de *La cabaña del tío Tom* de Harriet Beecher Stowe, reflejaban el conocimiento de Jacobs de referentes literarios de la época. La autora se presentaba como poco capaz de escribir y poco conocedora de ciertas referencias, al tiempo que su escritura misma mostraba lo contrario. Quizás esto era una manera de concebir su trabajo con modestia y de reconocer que la esencia de su escritura radicaba en la verdad de su experiencia más que en las formas para expresarla.

El 31 de julio de 1854, Harriet escribía sobre la enfermedad que la aquejaba y le impedía tomar la pluma:

Te debí haber escrito antes de esto pero he estado muy enferma y todavía soy una prisionera cercana a esta casa [...]. El doctor dice que debo renunciar cinco meses y él puede curar; insiste en que me vaya al este. Dice que necesito el aire salado. El problema, querida Amy, es con mi útero. No puedo decirte lo mucho que he sufrido durante mi enfermedad.⁴⁰

A pesar de las circunstancias que rodearon su escritura, la autora continuó la elaboración de su manuscrito.

En una carta del 18 de mayo de 1857, Harriet le pedía a su amiga que escribiera el prefacio de su obra. Era común que en el género

39 J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 213.

40 *Ibid.*, p. 221.

de las narrativas de exesclavas y exesclavos, los prefacios y epílogos fueran escritos por personas reconocidas en el movimiento abolicionista, que dieran cuenta de la autenticidad de la génesis del texto.⁴¹ En el caso específico de la obra de Harriet Jacobs, se ha interpretado que la autora buscaba anticiparse a la crítica que suscitaría la discusión sobre la violencia sexual y el nacimiento de sus hijos fuera del matrimonio. Para ello, de acuerdo con esta postura, Harriet le pidió a Amy Post que escribiera la introducción, con el propósito de establecer su respetabilidad.⁴²

Pienso que esta petición no sólo se trataba de anticiparse a la crítica, sino de un deseo genuino de que una mujer cercana a ella, que conociera su historia, hablara sobre ella. Su obra significaba hacer públicas sus experiencias vitales más íntimas y dolorosas. Escoger a quién escribiría la presentación era sumamente significativo. Así expresaba Harriet su propuesta a Amy:

He pensado que quisiera que una mujer amiga mía escribiera un prefacio o algunas notas introductorias para mi libro y no hay nadie más cuyo nombre preferiría que el tuyo. Tú me conoces mejor que la mayoría de mis amigas. Yo sé, mi querida amiga, que es una gran labor que pedir a alguien cuyo tiempo es tan ... [eliminado] invaluable y podría ser mucho mejor invertido. No debes apresurarte a contestar exactamente cómo te sientes al respecto, pues mucho placer me daría y tan gran honor como el considerar el tener tu nombre asociado con mi libro, pero créeme, querida amiga, que hay muchas cosas dolorosas en él que me hacen retractarme de pedirle el sacrificio a alguien tan buena y pura como tú.⁴³

La idea de que Amy escribiera la introducción de su obra iba mucho más allá de un requerimiento establecido por el género literario en cuestión. Se trataba de hacer presente a otra autora que ha-

41 Véase J. Constantino Reyes, “Memoria e identidad en la literatura afroestadounidense: de las narraciones de esclavos a las novelas de esclavitud”, en Adriana de Teresa Ochoa (ed.), *Circulaciones: trayectorias del texto literario*, 2010, p. 226.

42 Véase J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 234.

43 *Ibid.*, p. 235.

bía formado parte del proceso de escritura y a quien Harriet Jacobs consideraba una mujer cercana a su historia y a su vida. Aunque al final Amy no escribió el prefacio del libro —debido a las exigencias de la editorial que lo publicó—, sí envió una carta que apareció al final como un apéndice, en la cual expresaba su cercanía con Harriet y el interés en su historia.⁴⁴

La autora terminó de escribir su manuscrito en 1857. El siguiente año, 1858, empezó el complejo proceso que llevaría a su publicación. En principio, la autora viajó a Inglaterra con el propósito de publicar ahí su obra. Para ello consiguió una carta de presentación de Maria Weston Chapman, mujer abolicionista de la Sociedad Antiesclavista Estadounidense. Sin embargo, Harriet no logró su propósito y regresó a Nueva York.⁴⁵

En octubre de 1859, Harriet Jacobs trató de publicar su libro con la editorial Boston Phillips and Samson. En esta casa editora le pidieron que Harriet Beecher Stowe o Nathaniel Parker Willis escribieran el prefacio. Beecher Stowe se negó y Jacobs rechazó que Parker Willis lo hiciera. La autora decidió llevar su manuscrito a Thayer and Elridge, quienes aceptaron publicarlo con la condición de que Lydia Maria Child escribiera el prefacio.⁴⁶ Child era una novelista y pensadora abolicionista reconocida. En 1833 había publicado *Un llamamiento a favor de esa clase de estadounidenses llamados africanos*, el primer libro escrito por una mujer blanca que defendía la abolición de la esclavitud.⁴⁷

Jacobs contactó a Child a través de su amigo William Nell, escritor afroamericano abolicionista. Lydia Maria Child aceptó la propuesta y, además, se ofreció a editar el texto. Sin embargo, en 1860, mientras Jacobs esperaba la publicación del libro, la editorial cayó en bancarrota. No habían logrado imprimir la obra, pero habían hecho el estereotipo, es decir, el molde para hacer la impresión.

44 Véase el “Apéndice”, en H. Jacobs, *Incidents in the life of a slave girl. Written by herself*, 1861, pp. 304-306.

45 Véase J. Fagan Yellin (ed.), *Harriet Jacobs. A life*, 2004, pp. 137-138.

46 *Ibid.*, pp. 140-141.

47 Véase L. M. Child, *An appeal in favor of that class of americans called africans*, 1833.

Jacobs compró las placas y, con el apoyo de Lydia Maria Child, logró la impresión y encuadernación del libro.⁴⁸ En enero de 1861, Jacobs promocionó y vendió su obra en los círculos abolicionistas de Boston y Filadelfia.⁴⁹ En las décadas posteriores, durante la Guerra Civil estadounidense y la etapa de reconstrucción, Harriet continuó escribiendo y enseñando a hacerlo a niñas y niños afroamericanos refugiados del conflicto bélico. La escritura estuvo presente a lo largo de toda su vida.

DIOS Y EL CUERPO FEMENINO RACIALIZADO: DOS TEMAS EN LA ESCRITURA DE HARRIET JACOBS

Harriet Jacobs aborda diversos temas en su obra. Dos de ellos atraviesan de forma particular su escritura: la presencia de Dios y el cuerpo femenino racializado. Aborda, además, otros asuntos como la maternidad, las relaciones entre mujeres afroamericanas y blancas, el poder esclavista, y las contradicciones de la moral de los hombres esclavistas, entre muchos otros temas. No obstante, la divinidad y la racialización del cuerpo de las mujeres son pilares en la escritura y la experiencia de esta autora.

En la expresión de la verdad a través de la escritura, la divinidad tenía un papel central para Harriet Jacobs. Joanne M. Braxton lo explica de esta forma:

Como sus hermanos fugitivos, ella [la esclava fugitiva] sabe que Dios está del lado de las personas oprimidas. Su relación con Dios es directa y le da autoridad propia; su creador le habla a través de sus sueños y visiones y a través de su voz interna. Su fuerza y protección viene tanto del interior como del exterior. Su espiritualidad se expresa en una infinidad de formas diversas.⁵⁰

48 Véase J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 143.

49 *Ibid.*, p. 146.

50 J. M. Braxton, *Black women...*, p. 16.

La presencia de Dios en su escritura es fundamental en este sentido. La autora establece una comunicación directa con éste, en quien ve a un protector en el que confía, pero que también a veces la hace dudar. Cuando Jacobs habla de los duelos que sufrió en su infancia, por ejemplo, expresa:

Mi corazón se revelaba en contra de Dios, quien me había quitado a mi madre, padre, ama y amiga. La buena abuela trataba de consolarme. ‘¿Quién conoce los caminos de Dios?’ decía ella. ‘Tal vez se los han llevado de los días malos que vendrán’. Años después pensaba a menudo en esto.⁵¹

Esta relación de conflicto con Dios es una constante a lo largo de la autobiografía. Sin embargo, las preguntas de Jacobs sobre el actuar divino no implican dudas de fe, sino una comunicación particular directa con Dios.

En una de las cartas escritas a Amy Kirby Post, Harriet hablaba del lugar de Dios en la esclavitud:

Te he seguido lo mejor que he podido a través del *Liberator* y el *Standard* [...] Cuando veo el mal que se está extendiendo a través de la tierra, mi alma entera se siente enferma. Oh, mi querida amiga, este pobre corazón ha sangrado en la esclavitud; constantemente es estrujado muy amargamente al contemplar la injusticia de los males. La opresión, las atrocidades crueles infligidas a mi raza; a veces estoy casi lista para exclamar: “¿dónde habita ese padre justo a quien amo y en quien creo! ¿Está su brazo disminuido? ¿Está su poder debilitado que todas estas atrocidades arbitrarias reinan la ley suprema por toda la tierra?” Dios no lo permite. El hombre está siguiendo los artilugios malvados de su propio corazón, pues no está dispuesto siquiera a reconocernos hechos a la imagen de Dios. ¿No ha la decisión de los últimos días en Washington decidido esto por nosotros? No veo nada para el hombre negro

51 H. Jacobs, *Incidents...*, p. 18.

para esperar, mas que olvidar su viejo lema y aprender uno nuevo. Su larga y paciente esperanza debe ser poder y fuerza, libertad o Muerte.⁵²

Harriet encuentra la responsabilidad en torno a la esclavitud y a la discriminación racial en los seres humanos y sus propios males, no en Dios ni en sus designios. Jacobs conversaba con la divinidad sobre los males de la esclavitud y la injusticia que ésta traía consigo.

En su autobiografía, también tiene una visión como las que menciona Braxton, en la cual adivina que algo le ha pasado a su hija y a su hijo:

Y ahora te contaré algo que me pasó; aunque quizás pienses que ilustra la superstición de las personas esclavizadas. Estaba sentada en mi lugar usual en el piso cerca de la ventana, donde podía escuchar casi todo lo que se decía en la calle sin que pudieran verme. La familia se había retirado durante la noche, y todo estaba quieto. Estaba sentada pensando en mi hija y en mi hijo, cuando escuché un compás de música grave. Una banda de serenata estaba bajo la ventana, tocando “Hogar, dulce hogar”. Escuché hasta que los sonidos dejaron de parecer música y se convirtieron en los lamentos de niños. Parecía como si mi corazón fuera a estallar. Me levanté y me hincué. En el piso, en frente de mí, estaba un rayo de luz de luna, y en medio aparecieron las figuras de mi hija y de mi hijo. Desaparecieron; pero las había visto claramente. Algunas personas lo llamarán un sueño, otras, una visión. No sé cómo dar cuenta de ello, pero generó una impresión fuerte en mi mente, y sentí la certeza de que algo le había pasado a mis pequeñas criaturas.⁵³

Después de este pasaje, Jacobs relata lo que había ocurrido: Samuel Sawyer, el padre de Joseph y Louisa, los había rescatado del dominio de James Norcom. La presencia de la divinidad, a través de diversas manifestaciones, era inseparable del sentir, el pensar y la escritura autobiográfica, la cual es central en la genealogía de pensamiento de las mujeres de origen africano.

52 J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, pp. 232-233.

53 H. Jacobs, *Incidents...*, p. 164.

La racialización del cuerpo femenino atraviesa también la vida y la escritura de Harriet Jacobs. Sus concepciones sobre el racismo ponen en el centro la experiencia de su cuerpo, sexuado en femenino y racializado. Para la autora, la esclavitud y el racismo eran experiencias sufridas por el cuerpo y el alma, de forma específica en razón de la diferencia sexual. La violencia sexual ejercida por los hombres blancos esclavistas sobre las mujeres negras era una de las manifestaciones más claras de la esclavitud y el racismo como vivencias sexuadas.

Hablar públicamente de esta clase de violencia es difícil en cualquier contexto y lo era particularmente para una afroamericana en el mundo esclavista de Estados Unidos del siglo XIX. En general, para Harriet Jacobs era difícil publicar el relato de las situaciones dolorosas que había implicado la esclavitud para ella:

Me he, mi querida amiga, ... [eliminado] esforzado fielmente para dar un recuento verdadero y justo de mi propia vida en la esclavitud. Dios sabe que he intentado hacerlo con un espíritu cristiano. Hay algunas cosas que lo podrían haber hecho más sencillo. Yo sé; una mujer puede susurrar sus males crueles al oído de una muy querida amiga mucho más fácilmente de lo que puede plasmarlos para que el mundo lo lea.⁵⁴

Se trataba de un salto de lo íntimo a lo político, con el propósito de mostrar la especificidad de las experiencias de las mujeres esclavizadas y, en última instancia, de abolir la esclavitud.

A mediados del siglo XIX, que las mujeres hablaran de cualquier experiencia ligada con el cuerpo era mal visto en la sociedad puritana estadounidense. Como se dijo antes, en el caso de las mujeres blancas, uno de los ideales más valorados por los hombres era el de la pureza sexual. Esto tenía un correlato sobre el cuerpo de las afroamericanas, quienes eran presentadas por los hombres blancos como supuestamente libidinosas y promiscuas. En este discurso, las negras eran usadas por los esclavistas para mantener la pureza de las blancas.

54 J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 236.

Un ejemplo de estas ideas estaba en el texto *Memoir on slavery*, escrito por William Harper (1790-1847), político y teórico esclavista de Carolina del Sur. El autor afirmaba que las mujeres en situación de esclavitud se salvaban de la castidad impuesta sobre las blancas y la posibilidad de que los hombres blancos accedieran al cuerpo de las esclavas evitaba que corrompieran a las mujeres puras, pues atendían sus pasiones sin violar el código de honor sureño. Éstas eran palabras de Harper:

¿Y puede dudarse, que esta pureza [de las mujeres blancas] está causada por, y es una compensación para los males resultantes de la existencia de una clase esclavizada de morales más relajadas?

Son las pasiones más cálidas de la juventud las que dan pie a este intercambio licencioso. Pero no dudaría en decir que el intercambio que tiene lugar con las mujeres esclavizadas es menos depravado en sus efectos que cuando se lleva a cabo con mujeres de su propia casta.⁵⁵

La escritura de Harriet Jacobs ponía en duda estas afirmaciones. En un momento en el cual el poder de los blancos esclavistas se imponía en buena medida a través de estas ideas, las palabras de Harriet y de otras autoras afroamericanas dejaban en evidencia que la violencia sexual era lo que hacía de la esclavitud una experiencia sexuada. La obra autobiográfica de Jacobs ponía la vivencia de las mujeres en el centro de la conversación abolicionista.

El racismo era también una realidad en los grupos de mujeres abolicionistas, como ya había dejado ver Harriet Jacobs. En una carta a Amy Kirby Post del 31 de julio de 1854, Jacobs se refería a la nueva obra de Harriet Beecher Stowe, *Sunny memories of foreign lands* [*Recuerdos luminosos de tierras extranjeras*], en particular a la forma en que representaba a la cantante afroamericana Elizabeth Taylor Greenfield: “Querida Amy, no podría más que reírme hoy al leer la página 319 del nuevo libro de la Sra. Stowe; su descripción

55 W. Harper, *Memoir on slavery, read before the Society for the Advancement of Learning, of South Carolina, at its Annual Meeting at Columbia, 1838*, p. 29.

de la señorita Greenfield”.⁵⁶ Harriet era crítica con esta descripción en particular, que mostraba los prejuicios racistas de Beecher Stowe. Así se refería a la cantante en su obra:

La señorita Greenfield es una mulata oscura, con una cara agradable y gentil, pero de ninguna manera guapa. Es pequeña y de complexión gruesa, con un pecho de gran amplitud, como una pensaría al escuchar su tenor. Nunca he visto en ninguna de las personas a las que se las he presentado la menor indicación de sorpresa o disgusto suprimidos, no más de la que deberíamos mostrar con la recepción de un español o portugués de complexión oscura. La señorita Greenfield asume su éxito con mucho silencio y con buen juicio.⁵⁷

Y, en otro momento, Beecher Stowe describía una conversación entre la duquesa de Sutherland y Elizabeth Taylor Greenfield, y se refería con admiración a la capacidad de la duquesa para hablar con la cantante afroamericana con afabilidad y sin cambiar su tono de voz, trasluciendo la ideología racista que sostenían sus palabras.⁵⁸

Jacobs contrastaba la actitud de Beecher Stowe con la de Amy, o quizás le advertía que no adoptara ella también una postura racista:

Créeme, mi amiga, no diría que eres como la Sra. Stowe ni como la Gran Dama tampoco. Oh no, nada sino Amy Post con su mente abierta y su alma entera. Es divino; mientras beneficias a la humanidad, tus muchos actos y buenas obras quedan registradas ante Dios.⁵⁹

La autora afroamericana nombró un problema del que no se solía hablar en los círculos abolicionistas y dejó ver que el proyecto antiesclavista no era un proyecto antirracista. Esto se hizo evidente cuando, tras la Guerra Civil y la abolición de la esclavitud, el racis-

56 J. Fagan Yellin (ed.), *The Harriet Jacobs...*, p. 221.

57 Citado en *ibid.*, p. 222.

58 Véase *loc. cit.*

59 *Ibid.*, pp. 221-222.

mo se recrudesció y los grupos reformistas blancos abandonaron el vínculo que habían establecido con las personas afroamericanas.

Jacobs dejó ver en su escritura lo imbricado que estaban la misoginia y el racismo en la sociedad estadounidense del siglo XIX, incluso en los estados del norte que defendían la desaparición de la esclavitud. La autora ofreció una radiografía de este contexto, con la claridad de que tanto el racismo como la esclavitud eran experiencias sexuadas. Al mismo tiempo, puso siempre en el centro la libertad.

CONCLUSIONES

Durante el siglo XX, la obra de Jacobs cayó en el olvido. Cuando fue redescubierta a mediados de siglo, se rechazó la idea de que hubiera sido escrita por una mujer esclavizada. Se le quitó la autoría a Harriet Jacobs, bajo el prejuicio de que una esclava no podría escribir un libro de esa naturaleza. Desde 1947, Marion Starling, estudiosa de las narrativas de exesclavas y exesclavos, había determinado la autenticidad de la obra. Sin embargo, otros investigadores, como John Blassingame, aseguraban que el texto había sido escrito por su editora, Lydia Maria Childe, y que se trataba de una novela.

La historiadora estadounidense Jean Fagan Yellin tuvo que dedicar casi toda su carrera académica a demostrar la autoría y veracidad de la obra, pues se negaba la existencia de la escritura por parte de mujeres que hubieran sido esclavas.⁶⁰ A partir de la década de los ochenta, la obra de Harriet, así como la de otras escritoras afroamericanas que vivieron la esclavitud, han sido estudiadas con amplitud. En el caso de la escritura de Jacobs, el interés ha sido principalmente desde el ámbito del análisis literario. Me ha sido difícil entablar un diálogo con muchos de estos estudios, pues en ocasiones se centran en determinar el uso de recursos retóricos y literarios que, en mi

60 Esta reflexión sobre lo que implica tener que dedicar toda tu carrera solamente a demostrar que una mujer esclava escribió su autobiografía la compartió la historiadora Jennifer Morgan en la conferencia “Celia: A slave at 30: Revisiting a classic”, presentada en el Virginia Center for Civil War Studies, el 24 de enero de 2022.

lectura, no se corresponden con el sentido que dio la autora a su escritura.

Para Harriet, escribir fue una experiencia catártica, una confesión, como la que nombra María Zambrano, “son sencillamente sus conatos de ser. Es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror a ser a medias y en confusión”.⁶¹ Además, los escritos de Harriet Jacobs arrojan luz sobre la existencia paradójica de dos realidades: por un lado, la esclavitud como una práctica que se imponía con toda su fuerza y, por otro, la posibilidad de situarse fuera de ella y encontrar la libertad. La escritura fue una de las experiencias de libertad de la autora. Con ella, pudo ampliar los límites de lo que se decía sobre la esclavitud y explorar lo que significaba para ella ser libre.

Al escribir, Harriet Jacobs logró trascender su experiencia de esclavitud. En su obra, la autora logró perpetuar lo que había vivido y, al mismo tiempo, pudo dejarlo atrás. En sus textos plasmó, a partir de lo que ella había vivido, un conocimiento sobre la experiencia de la esclavitud en general. Escribir se volvió para Harriet un impulso vital. Después de relatar su historia, la autora habló de lo vivido por otras personas esclavizadas que habían sufrido los daños de la Guerra Civil. La escritura de Jacobs tuvo el propósito político de hacer de la esclavitud y del racismo realidades impensables, propósitos que continúan vigentes hoy.

REFERENCIAS

- Arriaga Flores, Mercedes, *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*, Barcelona, Anthropos, 2001.
- Basker, James G. (ed.), *American antislavery writings, colonial beginnings to emancipation*, Nueva York, The Library of America, 2012.
- Beecher Stowe, Harriet, *A key to Uncle Tom's Cabin, presenting the original facts and documents upon which the story is founded together*

61 M. Zambrano, *La confesión: Género literario*, 1995, p. 29.

- with corroborative statements verifying the truth of the work*, Boston, John P. Jewet & Co., 1853.
- Braxton, Joanne M., *Black women writing autobiography: A tradition within a tradition*, Filadelfia, Temple University Press, 1989.
- Chestnut, Mary, *A diary from Dixie*, ed. de Myrta Lockett Avery e Isabella D. Martin, 1859-1861, <<https://docsouth.unc.edu/southlit/chestnut/maryches.html#mches216>>, consultado el 16 de enero, 2022.
- Child, Lydia Maria, “Slavery’s pleasant homes”, en James G. Basker (ed.), *American antislavery writings, colonial beginnings to emancipation*, Nueva York, The Library of America, 2012, pp. 620-631.
- Child, Lydia Maria, *An appeal in favor of that class of americans called africans*, Boston, Allen & Ticknor, 1833.
- Constantino Reyes, Julia, “Memoria e identidad en la literatura afroestadunidense: de las narraciones de esclavos a las novelas de esclavitud”, en Adriana de Teresa Ochoa (ed.), *Circulaciones: trayectorias del texto literario*, México, Bonilla Artigas, 2010.
- Davis, Angela, *Women, race, and class*, Nueva York, Vintage Books, 1983.
- Fagan Yellin, Jean y John C. van Horne, *Abolitionist sisterhood: Women’s political culture in Antebellum America*, Cornell University Press, 2018.
- Fagan Yellin, Jean (ed.), *The Harriet Jacobs family papers*, 2 vols., Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008.
- Fagan Yellin, Jean (ed.), *Harriet Jacobs. A life*, Nueva York, Basic Civitas Books, 2004.
- Foner, Eric, *Give me liberty! An american history*, vol. 1, Nueva York, Norton & Company, 2017.
- Fredrickson, George M., *The black image in the white mind: The debate on afro-american character and destiny, 1817-1914*, Nueva York, Wesleyan, 1971.
- Freehling, William, *The road to disunion: Secessionists at bay, 1776-1854*, vol. 1, Nueva York, Oxford University Press, 1990.
- Gray White, Deborah, *Ar’n’t I a woman? Female slaves in the plantation south*, Nueva York, Norton & Company, 1999.
- Harper, William, *Memoir on slavery, read before the Society for the Advancement of Learning, of South Carolina, at its Annual Meeting at Columbia*, Charleston, publicado por James S. Burges, 1838.

- “Harriet Jacobs en 1894. Único retrato formal conocido, Gilbert Studios, Washington D. C.”, *Wikimedia Creative Commons*, s. d., <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Gilbert_Studios_photograph_of_Harriet_Jacobs.jpg>, consultado el 16 de enero, 2022 (fotografía).
- Hewitt, Nancy A., *Radical friend. Amy Kirby Post and her activist worlds*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2018.
- hooks, bell, *Ain't I a woman: Black women and feminism*, Boston, South End, 1991.
- Horsman, Reginald, *Race and manifest destiny. The origins of american racial anglo-saxonism*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- Jacobs, Harriet, *Incidents in the life of a slave girl. Written by herself*, Boston, 1861.
- Jacobs, Harriet, *Memorias de una esclava*, trad. de María José Bacallado Arias, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1992.
- James Bynum, Leon, “Toni Morrison and the translation of history in Margaret Garner”, *Doletiana. Opera and Translation*, núm. 3, 2011, pp. 1-14, <http://webs2002.uab.es/doletiana/3Documents/leon_james_bynum-margared_garner.pdf>, consultado el 9 de junio, 2021.
- MacMahon, Ivy S., “Cornelia Grinnell”, *Lighting the way. Historic women of the southcoast*, s. d., <<https://historicwomensouthcoast.org/cornelia-grinnell/>>, consultado el 28 de diciembre, 2020.
- Meléndez Barrera, Sari Dulce María, “Saberes para sobrevivir. Patrones culturales de origen bantú en la Ciudad de México, Veracruz y La Habana (1580-1640)”, tesis de maestría en Historia Moderna y Contemporánea de México, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2021.
- Meléndez Barrera, Sari Dulce María, “Mujeres, huesos y sombras. Religiosidad de tradición africana en la Nueva España, siglo XVII”, tesis de licenciatura en Historia, México, UNAM, 2017.
- Morgan, Jennifer, “Celia: A slave at 30: Revisiting a classic”, conferencia presentada en el Virginia Center for Civil War Studies, el 24 de enero de 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=dHE1-sHq6As&ab_channel=VirginiaCenterforCivilWarStudies >, consultado el 25 de octubre, 2023.
- Parker Willis, Nathaniel, *The Convalescent*, Nueva York, C. Scribner, 1859.

- Patterson, Orlando, *Slavery and social death. A comparative study*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- Potter, David, *The impending crisis, 1848-1861*, Nueva York, Harper & Row, 1976.
- Rivera Garretas, María-Milagros, *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV*, Barcelona, Icaria, 1990, pp. 19-31.
- River Campus Libraries, s. d., <<https://rbscpexhibits.lib.rochester.edu/items/show/3078>>, consultado el 13 de mayo, 2021.
- Zambrano, María, *La confesión: Género literario*, Madrid, Siruela, 1995.

LA LIBERTAD DE ACCIÓN DE LA CACICA MICAELA PÉREZ, SAN BARTOLOMÉ COYOTEPEQUE, OAXACA, SIGLO XVIII¹

Christiane Benhumea Rebollo

INTRODUCCIÓN

La denominación de cacica en la Nueva España aludió casi siempre a mujeres que procedían de linajes nobles de origen prehispánico.² Este nombramiento fue legalizado por las reales cédulas expedidas durante el siglo XVI e inicios del XVII.³ Desde entonces y de acuerdo con las disposiciones jurídicas, estas indias nobles fueron denominadas cacicas.⁴

El objetivo de este texto es explicar la capacidad de acción y la libertad que tuvo la cacica de San Bartolomé Coyotepeque, doña Micaela Pérez, siempre apoyada por su madre, doña Rosa Martínez, también cacica. Para cumplir con el objetivo enunciado, llevaré a cabo el análisis del proceso judicial de divorcio que enfrentó Micaela, para conocer las prácticas de las que se valieron las cacicas para ejercer su libertad y así obtener justicia.

1 Agradezco la compañía y el saber aportado por Carolina Narváez y Clara Ramírez en la construcción de este capítulo.

2 R. López, “La aristocracia del pueblo: Caciques advenedizos de Tlalnepantla, México, siglo XVIII”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, 31 de enero de 2011.

3 Véase M. Á. González de San Segundo, “Pervivencia de la organización señorial aborigen (contribución al estudio del cacicazgo y su ordenación por el derecho indiano)”, *Anuario de Estudios Americanos*, 1982, pp. 68, 71, 72, 77, 79 y 80.

4 A las cacicas, además de denominarlas curacas o behetrías, también se les conoció como las caciques e incluso he encontrado la denominación caciquesa.

Micaela y su madre fueron cacicas de San Bartolomé Coyotepeque aproximadamente entre 1750 y 1800. Ambas participaron en distintas actividades judiciales: firmaron escrituras para vender y otorgar poderes y enfrentaron distintos pleitos judiciales, como divorcio, apelación o rendición de cuentas. ¿Cómo pudieron las cacicas del Valle de Oaxaca conservar sus bienes y su independencia económica en una sociedad donde la libertad de acción de las mujeres sobre sus bienes estaba determinada por la institución del matrimonio?

Mi hipótesis es que Micaela llevó a cabo acciones para cambiar su situación e hizo uso del lugar social que ocupaba como cacica frente al sistema jurídico. Recurrió a todos los elementos que tenía a su alcance para hacerse justicia: sus vínculos e influencias sociales, sus recursos económicos para solventar y hacer frente a los juicios, su formación familiar como cacica, los privilegios de su nobleza indígena establecidos en el derecho indiano y, sobre todo, en el caso de Micaela, el soporte de su interlocutora y mayor apoyo, su madre, doña María Rosa Martínez.

La relación entre madre e hija estructura las relaciones que estas mujeres tendrán posteriormente.⁵ El vínculo entre Micaela y Rosa permite a la primera dar pasos hacia su autonomía y, muy especialmente, la ubica en una relación de autoridad frente al sistema jurídico del momento. En este caso, la madre autoriza a su hija no sólo por concederle la herencia del cacicazgo, sino porque Rosa sostiene las acciones de Micaela, la legitima y le propicia todas las condiciones para que ejerza su deseo de ser libre frente a un hombre que le exige sumisión y el traspaso de sus bienes. La alianza entre estas dos mujeres es tan visible como lo es la alianza masculina plasmada en el derecho indiano.

He considerado a las cacicas sujetos históricos y he estudiado sus experiencias; esto no quita que mi análisis de los documentos jurídicos utilizados se hiciera partiendo de su naturaleza: expedientes judiciales y escrituras. He respetado siempre estas fuentes que

5 Véase L. Irigaray, "El cuerpo a cuerpo con la madre", *Debate Feminista*, 1994, pp. 32-44.

contienen su propia lógica y, sobre todo, que fueron emitidas en un contexto determinado.⁶ Lo anterior no me ha impedido partir de la premisa de que, al tratar las fuentes judiciales y jurídicas como tales, no pueda desentrañar las voces y las experiencias de las mujeres que se encuentran en su interior. En este sentido, el expediente me ha mostrado cómo las relaciones entre mujeres son una mediación vital para establecer diálogos con la ley. Como lo expondré a lo largo del capítulo, el lugar social de Micaela y Rosa constituyen un soporte legítimo frente al sistema jurídico. Sin embargo, la relación entre ellas facilita que Micaela encuentre todos los mecanismos legales y personales para enfrentar la situación que vive. Sin el soporte de su madre, seguramente Micaela habría tenido que ceder a las exigencias de su marido, pues era vulnerable frente a una ley concebida para favorecer el contrato sexual, que está antes del contrato social.⁷ El factor económico en este caso es indispensable, pero también lo es el hecho de que Rosa ponga en circulación su poder económico para que su hija esté protegida, tanto de la ley, que no juzga a su favor, como de su marido, con el que corre peligro su vida.

Micaela no fue la única que solicitó el divorcio. En mi tesis de licenciatura en Historia revisé 54 expedientes sobre divorcio, localizados en el Archivo General de la Nación, en los ramos de Indiferente Virreinal y Regio Patronato Indiano (Matrimonio y Bienes Nacionales), dichos expedientes comprendieron el periodo de 1750 a 1779 y tuvieron lugar en la Ciudad de México.⁸ Se pueden mencionar como las características más importantes de los pleitos que la mayoría fueron promovidos por mujeres (66.6 por ciento). La causal más solicitada fue la sevicia y malos tratamientos. De los 16 casos que versaron sobre esta causa, 14 fueron demandados por mujeres y

6 El doctor Jorge Traslosheros menciona acerca de los expedientes judiciales como fuentes: “cuando se usan los expedientes para fines distintos a la historia judicial como, por ejemplo, estudiar la cultura de los indios o la condición de la mujer en la Nueva España, no por ello dejan de ser lo que son: expedientes judiciales”. J. Traslosheros, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España*, 2014, p. 60.

7 Véase C. Pateman, *El contrato sexual*, 1995.

8 C. Benhumea, “‘Cansada de la intolerable sevicia aseguro mi vida con el medio del divorcio’. Pleitos de divorcios sobre sevicia litigados por mujeres en la Ciudad de México (1750 a 1779)”, 2018.

tres de ellas obtuvieron el divorcio. La mayoría de las novohispanas que participaron como sujetos del proceso de divorcio durante este periodo se identificaron como españolas y solamente una de ellas mencionó ser cacica, María Teresa de Lupian y Guzmán, cacica de Ocuiscac.⁹

Muchas de las mujeres estudiadas en procesos de divorcio estaban desesperadas y asustadas. Me pregunto por qué en lugar de simplemente escapar de su marido, ellas se sobreponían y acudían al Provisorato a solicitar el divorcio. El divorcio informal dejaba a las mujeres fuera del amparo de la ley y, por tanto, a disposición de hombres que, no acatando su libertad, accederían a ellas; es decir, la ley es la única que los hombres de aquel momento ven como respetable y legítima, y no así a las mujeres y su lugar en el contrato matrimonial. El divorcio formal ofrecía cierto tipo de protección económica, además de garantizarles que aquellos hombres estuvieran fuera de su vida y su cuerpo. La irrupción del divorcio como mecanismo jurídico en este momento histórico no nace necesariamente para la protección de las mujeres, sino para mantener el orden social de un sistema, como el familiar, que sostenía y daba continuidad a la ley natural.

Con el divorcio formal, las mujeres podían recuperar los bienes que habían aportado durante el matrimonio y, de esta forma, también podían quedar fuera de la potestad económica de los hombres, porque la divorciada, al igual que la viuda novohispana, podían disponer libremente de sus bienes. Pero, ¿qué sucedía con las que solicitaban el divorcio y no tenían bienes para que les fueran devueltos? Ellas podían solicitar su manutención, mientras duraba el juicio, y si obtenían la separación, el provisor les fijaría una pensión que debería pagar su esposo. Todas podían litigar para conseguir las *litis expensas*, que consistían en el pago de los gastos del juicio.¹⁰ La cuestión económica era crucial, pero resulta fundamental el hecho de que la política sexual del momento muestra una notable alianza entre hombres para el control del cuerpo de las mujeres.

9 *Ibid.*, pp. 140-160.

10 *Ibid.*, pp. 148-275.

Me centraré en el proceso de divorcio de Micaela, cacica de San Bartolomé Coyotepeque, quien se divorció de don José Mariano de Zárate, cacique de Santa Lucía, durante la segunda mitad del siglo XVIII, en Oaxaca. Al analizar los pleitos en que participaron los integrantes de esta pareja es posible apreciar con claridad cómo Micaela, una cacica de un pueblo pequeño de Oaxaca, parece encontrarse amparada por el divorcio, una institución jurídica reconocida por el derecho indiano. Pero antes de que ella exigiera o solicitara el divorcio, hubo algo previo: autopercebirse libre para actuar. Esta expresión de autonomía fue aprendida en la relación con su madre; es decir, Rosa le transmitió a Micaela el legítimo sentimiento de percibirse como una mujer con autonomía y derechos legales. Nadie que no se sienta legítimo ser humano podrá considerarse digno de derechos. En el derecho indiano el divorcio implicó sólo la separación de cuerpos y no la disolución del vínculo matrimonial, ya que esta institución aseguraba la trama social imperante. Se trataba de un divorcio no vincular que podía ser temporal o perpetuo, y sólo procedía por las causas aceptadas por el derecho.¹¹ Para Micaela el divorcio significó recobrar su libertad.

MARÍA MICAELA, CACICA DE SAN BARTOLOMÉ COYOTEPEQUE EN SUS PRIMEROS AÑOS DE MATRIMONIO

Doña María Micaela fue cacica de San Bartolomé Coyotepeque durante la segunda mitad del siglo XVIII. Fue hija de doña María Rosa Martínez, que era también cacica. Rosa se desempeñó como una cacica-contadora que tuvo a su cargo las cuentas de pulque tanto de españoles como de indios en el Valle de Oaxaca. El padre de Micaela era don Enrique Pérez López, también cacique del mismo pueblo, e hijo de Rosa de Pacho, cacica de San Martín Tilcajete; Micaela era la heredera de ambos. Doña Micaela era descendiente de cacicas y caciques. Cerca de 1766, contrajo matrimonio con José Mariano

11 G. Floris, "La familia en el derecho novohispano", en P. Gonzalbo (coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, 1991, p. 46.

de Zárate, cacique de Santa Lucía. El esposo era hijo del cacique de Santa Lucía, don Juan Manuel de Zárate, y de doña María Manuela López. Mariano tenía dos hermanos y cinco hermanas.

Durante el proceso jurisdiccional de reunión matrimonial, en 1777, Micaela y Mariano presentaron diversos escritos que permiten conocer detalles de su matrimonio.¹² Mariano sólo tenía 14 años y no sabemos cuántos tendría Micaela.¹³ Ella relató haber pasado un infierno de 11 años con su marido, de los que sólo “he vivido quieta y pacíficamente un año,¹⁴ y esto fue a los principios de casada, porque a poco tiempo [Mariano] empezó a prevaricar con sus distracciones, de que se originaban continuas reyertas en mi casa”.¹⁵

Una de esas “reyertas” fue entre Mariano y su suegra, la cacica Rosa. Mariano relató cómo sucedieron las agresiones: él estaba hablando con Mateo y Fernando Vásquez en una carnicería contigua a la casa de Rosa, cuando de repente y sin prevención, su suegra lo cogió por la coleta y se lo llevó arrastrando de regreso a su casa. Además, mientras lo arrastraba, le propinó en la cara una “lluvia de golpes” y bofetadas; Mariano se acordó de que traía su cuchillo en la faldriquera y lo sacó para cortarse el cabello, pero “sin intención” le cortó la mano a doña Rosa.¹⁶ El padre de Mariano intentó darle consejos a su hijo, pero él no cambió. Don Manuel quería que la pareja siguiera unida, por lo que sugirió que acudieran a un párroco

12 El matrimonio en la Nueva España estuvo sujeto a las mismas regulaciones que en el reino de Castilla y León y resultaba de lo establecido en las fuentes normativas seculares y canónicas, contenidas básicamente en la Partida Cuarta de las *Siete Partidas* y en la normativa emanada del Concilio de Trento. Sin embargo, fue necesario adaptar ciertas disposiciones a la realidad novohispana. V. Kluger, “Amar, honrar y obedecer en el Virreinato del Río de la Plata: de las reyertas familiares a los pleitos judiciales”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 2003, p. 530.

13 Archivo General de la Nación (AGN), Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 2468, exp. 21, fs. 42v, 21-21v.

14 El discurso eclesiástico postulaba que una vida marital ideal debía ser pacífica, estable, llena de quietud, tranquilidad doméstica, sosiego, fidelidad y manteniendo la unidad de domicilio que debían guardar los casados. M. M. Ghirardi y A. Irigoyen López, “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias*, 2009, p. 259.

15 AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 2468, exp. 21, f. 74.

16 *Ibid.*, fs. 22-22v.

para arreglar sus desavenencias.¹⁷ Rosa, en cambio, actuó siempre fuera de la ley, mas no contra ella; es decir, aplicó el orden que, para ella, debía ser rector de la relación entre su hija y Mariano. Antes de soportarse en la ley, Rosa puso en circulación el principio materno de cuidado a su hija. Con este movimiento simbólico, advertía a Mariano que Micaela no estaba sola y que tenía sobre sí un linaje que le otorgaba autoridad y peso social.

Micaela aseguró que de nada sirvió que el padre los intentara conciliar, porque Mariano siguió con su mal comportamiento y, además, comenzó a culpar a María Rosa de querer distanciar a la pareja. Mariano no se sentía a gusto en casa de su suegra y decidió llevarse a Micaela a Santa Lucía, donde vivieron un tiempo.¹⁸ El mismo Mariano reconocería ser un borracho y describiría a Micaela como mandona e impositiva.¹⁹ Así, la pareja volvió a tener un conflicto en Santa Lucía. Micaela expuso que Mariano tuvo el “atreimiento” de “meter mano de un terciado porque le corregía sus errores, de que resultó el que yo me viniere a vivir con mi madre, porque su propio padre ya no lo pudo aguantar”.²⁰ Mariano, en su versión, culpó a su esposa. Contó que ella lo avergonzó, porque le dijo “palabras desmedidas y torpes en deshonor de mi padre y mío”, luego “ella insolente se levantó y lanzándose a mí, me agarró la camisa, y que me hizo pedazos; y queriendo ponerme las manos, no la cometí, sino que dándole dos garnatadas me la quite de encima”.²¹ Entonces, el padre de Mariano echó a la pareja de su casa y tuvieron que regresar a San Bartolomé. Doña Rosa les brindó una casa propia, con “un ajuar muy decente, tierras, sembrados, mozos sirvientes, yuntas, mulas y machos”.²²

María Micaela deseó que todo saliera bien, pero al poco tiempo Mariano la maltrató de nueva cuenta, escalando en intensidad,

17 *Ibid.*, f. 36.

18 *Ibid.*, f. 74.

19 *Ibid.*, f. 74v.

20 *Loc. cit.*

21 *Ibid.*, f. 24v-25.

22 *Ibid.*, f. 75.

según lo relató ella: “apenas llevaría un mes de habernos juntado, cuando sin más fundamento que su sinrazón y poco amor con que me ha tratado, me encerró y quiso matarme”.²³ El comportamiento de Mariano adquiere sentido si atendemos la razón por la que años después solicitó la reunión matrimonial. En esa ocasión Mariano expuso que necesitaba que su suegra presentara los testamentos de la abuela y del padre de Micaela, ya fallecidos,

para que se me entregue todo como a justicia, respecto a que por el estado en que se halla mi mujer conmigo, no deben retenerle sus bienes ni correr su administración a el cuidado de mi suegra, si no al mío.²⁴

Mariano quería controlar los bienes heredados a María Micaela, tanto por su abuela, cacica de San Martín Tilcajete, como por su padre, uno de los caciques de San Bartolomé Coyotepeque.²⁵

Micaela logró escapar del encierro en que la tuvo Mariano. Relató que un criado le abrió la puerta y ella salió corriendo y se fue a refugiar a la casa del fiscal, quien la disfrazó y la condujo al palacio episcopal. Una vez ahí, ella conoció “al ilustrísimo señor don Miguel Anselmo, de tierna memoria, que fue el último debate y peligro en que me vide y por lo que estuve depositada en su casa todo el tiempo que puse la demanda de divorcio”.²⁶

PRIMER PLEITO: MICAELA PIDE EL DIVORCIO A MARIANO POR SEVICIA Y MALOS TRATOS

Doña María Micaela Pérez interpuso demanda de divorcio contra su esposo don José Mariano de Zárate por sevicia y malos tratamientos

23 *Loc. cit.*

24 *Ibid.*, f. 26v.

25 En los repositorios de Oaxaca existen varios expedientes judiciales y escrituras donde participó la familia Pacho, caciques y cacicas de San Martín Tilcajete.

26 AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 2468, exp. 21, fs. 75-75v.

en 1771, ante el Provisorato de Oaxaca.²⁷ El expediente original de este primer proceso de divorcio estaba perdido ya para 1777, según informó el notario durante el desarrollo del proceso judicial de reunión matrimonial que aconteció en ese año. Sin embargo, cuando Micaela se presentó en el proceso de reunión, lo hizo con un testimonio,²⁸ expedido el 31 de diciembre de 1772, que contenía varios documentos: el decreto del provisor concediéndole a ella el divorcio temporal, su escrito solicitando la ejecución de la sentencia y el acta de la reunión en que se pronunció la última resolución frente a las partes. Así, aunque no es posible conocer en su totalidad el proceso de divorcio que se suscitó entre María Micaela y José Mariano, sí es factible, gracias al testimonio que ella solicitó, estar al tanto de la resolución final del proceso.

La sentencia del provisor, en el proceso de divorcio por sevicia y malos tratamientos, determinó varias cuestiones: en primer lugar, el divorcio temporal; en segundo, estableció que, en el futuro, sería posible que la pareja se reuniera de nueva cuenta, si Mariano lograba probar con suficientes testigos que se había enmendado; en tercero, dispuso que si Mariano seguía con sus vicios, debería ser castigado por la autoridad, y en cuarto, fijó como depósito de Micaela, la casa de su madre, doña Rosa Martínez, y advirtió a Mariano que no debía inquietarla o perturbarla bajo pena de excomunión.²⁹

27 Sobre divorcios encausados en sevicia durante la vigencia del derecho indiano, véase L. Bustamante Otero, *Matrimonio y violencia doméstica en Lima colonial*, 2018, y C. Benhumea, “Cansada de la intolerable...”; J. Traslosheros, “La audiencia arzobispal y la vida matrimonial”, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, 2004, pp. 107-160.

28 “Testimonio: instrumento legalizado de escribano en que da fe de algún hecho”. J. Escriche, *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de San Miguel*, 1998, p. 1503.

29 AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 2468, exp. 21, fs. 7v-8.

SEGUNDO PLEITO: MARIANO PIDE LA REUNIÓN MATRIMONIAL Y MICAELA SE RESISTE

El pleito sobre reunión matrimonial entre doña Micaela y don Mariano se llevó a cabo durante 1777. El 16 de julio de ese año, don José Mariano de Zárate se presentó ante el Provisor de Oaxaca para solicitar la reunión matrimonial con su esposa doña María Micaela Pérez. El escrito de Mariano se estructura de la siguiente forma: en la primera parte, explica estar separado de su esposa por causa de su suegra, doña Rosa Martínez; en la segunda, responsabiliza a su suegra por su alcoholismo; en la tercera, solicita la exhibición de los testamentos de la abuela paterna y del padre de Micaela, y en la cuarta, menciona, por primera vez, que ya se había enmendado y pide realizar el proceso judicial para comprobarlo.³⁰

Desde el comienzo del escrito de reunión matrimonial, Mariano responsabiliza a la madre de María Micaela por la separación de la pareja. El argumento de culpar a la suegra por el distanciamiento con la esposa fue la constante en el discurso de Mariano y sus abogados. Según él, ella lo indujo al alcoholismo, debido a que la casa donde vivieron era una bodega de pulque.

María Micaela se presentó ante el provisor el 16 de agosto de 1777 para oponer resistencia ante el intento de reunión con su esposo, con este acto se configuró el litigio de este proceso judicial. Por un lado, Mariano pretendía que la pareja se reuniera nuevamente y, por el otro, María Micaela se resistía a dicha reunión e incluso reconvinó con una demanda de divorcio perpetuo por adulterio,³¹ a la que no le dieron trámite.

30 *Ibid.*, fs. 20v-21.

31 Reconvención: “La acción con la cual se pide contra la misma persona que pedía; o bien: la petición que pone el reo contra el actor ante el mismo juez después de contestada la demanda. La parte demandada no sólo puede alegar excepciones para destruir o enervar la pretensión de la actora, sino que si tiene algún derecho o acción para reconvenirle judicialmente. *Ambas causas han de tratarse a un mismo tiempo*. Ley 4, título 10 y Ley 32, título 2, Partida 3”, en J. Escriche, *Diccionario razonado...*, p. 1417. Énfasis añadido.

La defensa de María Micaela se sostuvo en varios argumentos: primero, no consideró que su esposo se hubiera enmendado; segundo, sostuvo que Mariano cometió adulterio,³² hecho que contradecía por completo su enmienda; tercero, Micaela esgrimió que la verdadera razón por la que Mariano quería regresar con ella era porque quería tener control sobre toda su riqueza.³³ Micaela manifestó no sentirse segura al lado de Mariano e incluso expresó sentir temor de que él pudiera privarla de la vida. Se quejó constantemente de que su esposo no le demostró suficiente amor, ni le brindó quietud ni sosiego. Por otra parte, Mariano nunca expresó extrañarla o amarla, sólo quería que Micaela regresara a su lado, porque era su obligación estar con su esposo.

El adulterio cometido por Mariano fue el argumento más fuerte que sostuvo Micaela contra la posible reunión matrimonial, dada la falsa enmienda de su esposo. Micaela ofreció pormenores sobre el adulterio; explicó que

lo cometió con *Rafaela* de Avendaño, doncella que tenía *doña* Antonia Suárez por encargo de mi tío don Felipe de Avendaño, engañándola con palabra de casamiento mediante la cual trató con ella ilícitamente por el año pasado de setecientos setenta y tres, hasta el de setenta y cuatro, en que parió la susodicha.³⁴

Si bien la acusación de adulterio fungía en principio como parte de la defensa de la demandada, Micaela abrió un pleito nuevo y distinto, donde ella demandaba el divorcio por adulterio.

32 El adulterio consistía en el acto que cometía una persona casada que incumplía con el deber conyugal de fidelidad; también podía consistir en el acceso carnal que un hombre casado tenía con otra que no fuera su mujer legítima, o una mujer casada con otro hombre que no fuera su marido. J. Escriche, *Diccionario razonado...*, p. 98. El adulterio en el derecho indiano podía fungir como causal de divorcio y era considerado como un crimen. Como causal de divorcio, estuvo regulado por las *Siete Partidas*, en la Partida Cuarta, en el título X, “De la separación de los matrimonios”, Ley II, “Por qué razones se puede hacer la separación entre el varón y la mujer”, y en el Concilio de Trento, cánón VII, de la sesión XXV.

33 AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 2468, exp. 21, f. 36v.

34 *Ibid.*, fs. 10-10v.

Debido a la demanda de divorcio por adulterio, el proceso de reunión debió detenerse, pues antes debía resolverse este nuevo pleito. Si se determinaba que Mariano había cometido el adulterio, ya no sería posible solicitar la reunión. Aunque el divorcio por adulterio fue solicitado por escrito y con todas las formalidades ante el provisor, él nunca dio trámite a la causa. Esta desatención de la autoridad, junto con algunas otras razones, dará lugar a una apelación, que revisaré en el apartado siguiente.

De acuerdo con Micaela, la petición de reunión matrimonial ocurrió debido a la muerte del padre de Mariano. Después de cinco años de estar separados, al morir su padre, Mariano se acordó de ella. Micaela explicó que en esos cinco años su esposo no había

hecho la más leve demostración de amor y el pedirme ahora con grande fuerza no le nace tampoco del corazón, sino porque habiendo muerto su padre que era quien lo mantenía, sus hermanos son los que le instan para la conjunción y para quitárselo de encima, y también porque piensa él que de mí ha de sacar varias deudas que ha contraído.³⁵

Para ella, la solicitud de reunión fue motivada por dinero. Asimismo, contravino el argumento más empleado por Mariano. Para Micaela, su madre, María Rosa, no era la responsable de la separación de la pareja; las conductas indebidas de Mariano eran la razón del apartamiento. Su madre sólo era el pretexto que Mariano empleó para manipular a la autoridad judicial y ocultar su interés económico en las riquezas del cacicazgo de Micaela.³⁶ El único argumento de Mariano y sus abogados durante todos los procesos estuvo fundado en la impertinencia de María Rosa Martínez; las presentaron como dos mujeres juntas, madre e hija, donde la madre permitía el libertinaje de su hija. De acuerdo con Mariano, María Rosa solapaba y fomentaba los vicios de María Micaela; sólo querían estar juntas para divertirse insanamente y ser libres.³⁷

35 *Ibid.*, fs. 75v-76.

36 *Ibid.*, fs. 10-10v.

37 *Loc. cit.*

Si Micaela no hubiese contado con su madre, habría tenido que ir a alguna casa de recogidas o convento;³⁸ además, hubiera tenido que estar a expensas de su marido, quien tendría que ocuparse de su manutención. Pero doña Micaela contaba con su adinerada madre; doña Rosa cuidó todo el tiempo de su hija, dándole dinero o buscándole acogida en las casas de sus múltiples amistades.³⁹

Mariano y sus abogados detectaron rápidamente que, si querían vencer en el juicio, tendrían que separar a Micaela de doña Rosa. No obstante, tenían un problema que resolver, en la sentencia de divorcio por sevicia y malos tratos, el provisor había determinado que Micaela debería permanecer en la casa de su madre. Era una cuestión jurídica muy complicada de evadir: ¿Cómo superar una sentencia del provisor? Sólo el obispo podría modificar esta situación.

Mariano acudió a la visita del obispo de Oaxaca,⁴⁰ don José Gregorio Alonso Ortigosa.⁴¹ Expuso su caso y logró obtener un su-

38 En la tesis que realicé en la licenciatura analicé varios casos en que las mujeres tenían que ser depositadas en una casa de recogidas, un convento o en una “casa decente”. Aunque muchas encontraron paz en esos lugares, la mayoría sufrió incomodidades. Además, respecto a la manutención, la mayoría tenía que solicitar ante el provisor, en varios escritos y en distintos momentos del juicio, que su esposo les otorgara los recursos necesarios para este fin. Si bien algunas contaban con su propio peculio, la mayoría dependían por completo de sus esposos. Ellos aprovechaban esta situación, no les otorgaban su manutención o se las daban hasta que el provisor los amenazaba; de esta forma, muchos forzaban a las mujeres a desistirse del divorcio. C. Benhumea, “Cansada de la intolerable...”, pp. 262-264.

39 AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 2468, exp. 21, f. 49.

40 “La visita episcopal fue una institución con fines pastorales, en donde el instrumento judicial jugó un papel definitivo. La realizaba el obispo o un juez visitador, nombrado por su persona. El obispo actuaba en calidad de juez dotado de facultades especiales en forma tal que, contra mandato, en tiempo de visita no había recurso de apelación y sus disposiciones eran reconocidas como leyes propias del reino por la corona. El Concilio de Trento, en la sesión XXIV, decreto de reforma, capítulo III, impuso a los obispos la obligación de vivir en sus iglesias y de visitar sus diócesis una vez al año”. J. Traslosheros, *Historia judicial...*, pp. 33-34.

41 En 1775, José Gregorio Alonso de Ortigosa fue elegido para suceder al obispo Miguel Anselmo Álvarez de Abreu y Valdez (1711-1774) en el gobierno episcopal de la diócesis de Antequera, Valle de Oaxaca. Alonso de Ortigosa gobernó la diócesis 17 años, debido a su avanzada edad y a problemas de salud, renunció al cargo en enero de 1793. En 1784 declaró al cura de Ixtlán que “si bien tengo alguna experiencia del genio, naturaleza, calidad y propensiones de los indios, me veo obligado a confesar que no los conozco”. C. Benítez Palacios y J. H. Sánchez García, “El obispo José Gregorio

premo decreto donde se estableció que Micaela debía dejar la casa de su madre y hacer vida conyugal con él. Además, el prelado ordenó al provisor que continuara con el proceso de reunión matrimonial y que escuchara a las partes para determinar si el marido se había enmendado. El plan de Mariano y sus abogados resultó muy efectivo, pues a partir del decreto del mitrado, el provisor cambió su actitud en el proceso: parecía favorecer constantemente a Mariano; incluso fue tal la importancia de este decreto, que el juez no permitió que Micaela fuera oída y vencida en juicio. Si bien no le impidió que se defendiera, sí ignoró todos los escritos de ella y su abogado.⁴²

Antes de profundizar en la sentencia del juicio de reunión matrimonial, es importante mencionar algunos detalles sobre los sinuosos depósitos o lugares de acogida donde tuvo que vivir Micaela durante el proceso. Mariano y sus abogados solicitaron al provisor que la privara de algunos bienes espirituales,⁴³ quien lo concedió. También confirió todos los cambios de depósito que solicitaron Mariano y sus abogados. En el año que duró el juicio, Micaela fue de un depósito a otro: estuvo en la casa de doña Bárbara de Vivar, de doña Josefa de Marradon, don Pedro Auvray y don Manuel Pantaleón. Lo más importante para Mariano y sus abogados era que “puesta en el depósito no la comunique con su madre doña Rosa”.⁴⁴

El plan estaba funcionando a la perfección y no hubo un solo escrito de Micaela en que no lamentara esta situación: “En efecto yo en el depósito me hallo desposeída de la habitación de mi casa y de aquella libertad que cada cual tiene de sus acciones en la suya, la que yo debo gozar”.⁴⁵ Sin embargo, jamás se presentó como víctima ni

Alonso de Ortigosa ante las reformas borbónicas en Oaxaca (1775-1791)”, en M. E. García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, t. II, 2018, pp. 98, 99, 120 y 122.

42 AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 2468, exp. 21, f. 52.

43 “La censura es una pena eclesiástica, espiritual y medicinal por la que, en castigo de una falta considerable, se priva a un cristiano del uso de algunos bienes espirituales de la Iglesia [...] La censura sólo se dirige a su corrección”. I. de la Pastora y Nieto, *Diccionario de derecho canónico*, t. I, 1847, p. 272.

44 AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 2468, exp. 21, fs. 80-80v.

45 *Ibid.*, f. 37.

se sintió oprimida, más bien invocó el derecho que le correspondía para exigir que se cumpliera.⁴⁶ Argumentó que las faltas las había cometido Mariano y, en cambio, era ella quien estaba siendo privada de su casa y pasaba incomodidades; él ni siquiera había logrado probar que se había enmendado: “Yo gozando de la protección de la sentencia, que por pasada en autoridad de cosa juzgada es ejecutoria, no puedo ser depositada sin ser primero oída y por fuero y derecho vencida”.⁴⁷

La actitud de Micaela da cuenta de un claro sentido de libertad. Es evidente que incluso la institución del matrimonio no significaba para ella un lugar jurídico y social legítimo para coartarla o reglamentarla. Independientemente de su privilegio social, Micaela consideraba la libertad como un estado del cual todas las personas deben gozar, más allá del derecho. Como evidencia la fuente, la ley favorece de modo notable a Mariano, pues es Micaela quien se ve obligada a huir del núcleo familiar. Por un lado, se fuga porque identificaba que corría peligro, pero, por otro, huye porque Mariano tenía el privilegio de ser amparado por la ley, en tanto que una mujer deshonoraba la unión al cuestionar los actos de su marido.

En su escrito, Micaela realizó el razonamiento lógico jurídico más importante de cuantos formuló: pidió a la autoridad dar cumplimiento y respetar la sentencia de divorcio por sevicia y malos tratos que estableció que debía estar depositada en la casa de su madre. De acuerdo con Micaela —y con el derecho indiano, como después lo confirmaría el promotor fiscal de la Ciudad de México—, antes de poder trasladarla de un depósito a otro, ella debería ser oída y vencida en juicio conforme a derecho. Este argumento le sirvió a su abogado como base para sostener uno de los agravios de la apelación.

En un primer momento, los escritos de Micaela y su abogado fueron ignorados por el provisor; esto debió desmotivar y enfermar a Micaela. Ella relató padecer “flujo de sangre e histérico que estoy padeciendo a causa de tantas pesadumbres y molestias que me

46 *Loc. cit.*

47 *Ibid.*, f. 37v.

ha acarreado dicho mi marido”.⁴⁸ Ante la enfermedad, Mariano no opuso resistencia a la petición de su esposa y fue así como a fines de noviembre de 1777, Micaela ya contaba con el permiso del provisor para regresar con su madre.

Sin embargo, la reunión de Micaela con Rosa no se llevó a cabo, porque el primer día de diciembre de 1777, el provisor dictó un decreto ordenando: “se junte inmediatamente con su marido don José Zárate y procure guardar y conservar buena armonía, paz y tranquilidad, cuanta sea necesaria a conseguir los Santos Fines del Matrimonio”.⁴⁹ Además, se la apercibió de que, de no hacerlo después de tres días, se libraría despacho contra ella. También determinó que se librara carta de excomunión mayor contra doña Rosa Martínez o cualquier otra persona que se opusiera a la reunión.⁵⁰ Micaela, entonces, decidió gastar todos los medios legales que le quedaban para hacer frente a esta situación.

Primero, acudió al obispo, quien ordenó al provisor que atendiera a Micaela en juicio y diera trámite a la causa de divorcio por adulterio. Además, el prelado ratificó que a Micaela la asistía el derecho y le permitió que pudiera volver a casa de su madre.⁵¹ Pero ella no había apostado solamente por el obispo de Oaxaca, pues al mismo tiempo que había acudido ante él, también había comenzado a tramitar una apelación contra las actuaciones del provisor oaxaqueño ante el Provisorato de la Ciudad de México, que era la segunda instancia para revisar una sentencia del Provisorato de Oaxaca.⁵²

48 *Ibid.*, f. 77v.

49 *Loc. cit.*

50 *Ibid.*, fs. 70-71.

51 *Ibid.*, f. 78.

52 “Así como el de México fungía como sufragáneo del de Oaxaca”. G. Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del arzobispado de México en el siglo XVIII*, 2016, pp. 186-187.

TERCER PLEITO: LA APELACIÓN DE MICAELA

El 2 de diciembre de 1777, el abogado de Micaela en Oaxaca, Francisco Javier de Villavicencio, interpuso la apelación ante el Provisor de Oaxaca, quien junto con un testimonio de todo lo actuado, envió los documentos a la Ciudad de México como estaba previsto en el derecho indiano.⁵³

Para llevar el proceso en la Ciudad de México, Micaela contrató a Bernardo Cervantes. El día 3 de abril de 1778, Bernardo presentó el escrito en el que se expresaron los agravios: el incumplimiento de sentencia dictada por divorcio encausado en sevicia, malos tratos y embriaguez, y la falta de audiencia para la acusada, porque no había sido sustanciada la causa de divorcio perpetuo por adulterio.

El argumento del abogado se construyó a partir del que ya había esgrimido Micaela: ella debía seguir depositada en casa de su madre porque así lo había determinado la sentencia de divorcio; un auto o decreto, aunque proviniera del obispo, no podría cambiar el lugar de depósito, pues no tenía la misma fuerza legal de una sentencia. Esto lo expresó claramente el abogado de Micaela: “respecto a que teniéndolo como lo tiene en fuerza una ejecutoria, no puede privársele a menos *que* con otra *igualmente* solemne”.⁵⁴

El abogado solicitó que se diera cumplimiento de la sentencia de divorcio, así como lo había pedido Micaela desde su primer escrito. De acuerdo con lo expuesto por su abogado, no tendría sentido que fuera cambiada de depósito porque el juicio de reunión se trató de un “mérito distinto”; es decir, de un pleito diferente.⁵⁵ El segundo agravio que sostuvo la apelación también había sido expresado por Micaela: ella no había sido oída y vencida en juicio. El abogado Bernardo complementó lo que ya había puesto de manifiesto Micaela:

53 Alfonso X *el Sabio*, “Tercera Partida”, en *Las Siete Partidas de Alfonso el Sabio* [1256-1263], 2009, pp. 415 y 416.

54 AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, caja 2468, exp. 21, fs. 98-98v.

55 *Ibid.*, f. 99bis.

al existir el adulterio, no era posible que se pudiera considerar que Mariano se hubiera enmendado.⁵⁶

Bernardo sostuvo que el provisor de Oaxaca, al desatender la demanda de Micaela, no permitió que se diera una controversia y una resolución integral del asunto. Ni el abogado de Micaela, ni ella, aseveraron en momento alguno que el adulterio fuera una cuestión que no debería probarse. Por el contrario, solicitaron que se les diera la oportunidad de poder controvertir la cuestión y probarla en un juicio. Como se mencionó en párrafos anteriores, la reunión matrimonial dependía de la resolución del divorcio por adulterio, porque si se probaba, la reunión no procedería.⁵⁷

El 3 de abril de 1778, Mariano Pérez de Tagle, abogado del esposo, presentó el escrito en el que se daba contestación a los agravios de la contraria. El abogado, de nueva cuenta, argumentó contra Rosa. Más de la mitad del escrito de contestación de agravios se expresó en contra de Rosa Martínez. Sin embargo, usar a Rosa resultó un argumento débil, pues durante el pleito de reunión, aunque Micaela no estuvo con su madre y se encontraba fuera de su influencia, en ninguna ocasión estuvo dispuesta a regresar con su esposo.⁵⁸

De acuerdo con el abogado, el auto que determinó la reunión estaba perfectamente dictado porque había considerado los testimonios que acreditaron la enmienda de Mariano y con base en el prestigio de los testigos y de lo expresado en sus testimonios el provisor había determinado la reunión. Sin embargo, aunque los testigos hayan asegurado que Mariano se enmendó, subsistía el problema del adulterio, que al no ser atendido, impedía determinar si hubo enmienda.

El 31 de octubre de 1778, el promotor fiscal del Provisorato de la Ciudad de México concedió la apelación y revocó los autos que perjudicaron a doña Micaela Pérez.⁵⁹ Este juez consideró que las

⁵⁶ *Ibid.*, f. 98.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ *Ibid.*, f. 105.

⁵⁹ *Ibid.*, fs. 115v.-116.

pruebas de enmienda de Mariano no fueron suficientes.⁶⁰ También explicó, con mucha claridad, los sucesos: no era posible resolver la reunión matrimonial sin antes dilucidar con precisión el divorcio por adulterio. Sin embargo, no descartó la posible reunión, siempre y cuando no hubiera una resolución de divorcio perpetuo por adulterio; además, determinó que sería necesario el previo otorgamiento de una fianza por parte de Mariano para asegurar la vida, la persona y los bienes de Micaela. El promotor propuso que Micaela permaneciera con su madre.⁶¹

Miguel Primo de Rivera, inquisidor ordinario del Santo Oficio, juez provisor y vicario general de indios, actuó en lugar del provisor de la Ciudad de México, a quien le correspondía ratificar las determinaciones del promotor fiscal. En el proceso se aclaró que el provisor de la Ciudad de México estaba ocupado.⁶² El 29 de mayo de 1779, Rivera decretó la confirmación de las resoluciones del promotor fiscal y dictó la sentencia que dio por concluida la apelación:

se confirma el decreto de 29 de noviembre del año próximo pasado, proveído en visita por el último señor sufragáneo y los autos del señor su provisor de 1 y 23 de diciembre, en cuanto previenen que se deposite a doña María Micaela Pérez en casa de satisfacción *interim* se le oye en justicia sobre el divorcio perpetuo, que intenta por el adulterio que le imputa a don José Mariano Zárate, su marido, procediendo en la causa en forma y conforme a derecho, por ser en esta parte justos, arreglados y a derecho conformes [...] Y se revocan en cuanto a la calidad, de que no la traten su madre doña María Rosa Martínez y otras personas, sin nueva causa [...] y en todo lo demás que los dichos decretos y autos son a este opuestos y contradictorios [...] Sin condenación de costas, sino que hasta las suyas cada una de las partes.⁶³

60 *Ibid.*, f. 116.

61 *Loc. cit.*

62 *Ibid.*, f. 117v.

63 *Loc. cit.*

Existen otros documentos, un pleito y algunas escrituras que permiten conocer con mayor detalle a la nobleza indígena oaxaqueña que participó en esta batalla que se dio entre una cacica de Coyotepeque y un cacique de Santa Lucía. Esos documentos fueron analizados en otro escrito, al que remito.⁶⁴ Por ahora nos quedamos con el triunfo de Micaela al conseguir su divorcio. Nos queda una última pregunta: ¿cómo pudo tener libertad de acción una cacica como Micaela?

POSIBLES EXPLICACIONES DE LA LIBERTAD DE ACCIÓN DE LA CACICA MICAELA

Nos detendremos en algunos aspectos que podrían explicar este y otros casos de libertad en las cacicas novohispanas. Ante todo, es necesario reconocer la importancia de una tradición indígena que reconocía la autoridad transferida por línea materna, así como la autoridad centrada en figuras femeninas. El derecho indiano reconoció esa tradición y le dio legitimidad. Además, permitió la subsistencia del cacicazgo y lo institucionalizó, respetando la participación de las mujeres en él.

Aunque en este capítulo se propuso abordar el caso de Micaela, durante la investigación fue posible conocer a otras cacicas, mujeres indígenas que participaron en pleitos judiciales o firmaron escrituras; su presencia en los documentos muestra que ellas acudieron regularmente a los juzgados y a las escribanías. La historiografía ha tratado a algunas de ellas y ha estudiado las relaciones entre la justicia indiana y las cacicas, así como las que ellas entablaron con los escribanos. Destaco aquí el trabajo de María Teresa Condés Palacio,⁶⁵ quien analiza la capacidad jurídica de las mujeres en el derecho indiano, distinta a la de las demás mujeres de las Indias; las

64 C. Benhumea, “La capacidad jurídica y la libertad de acción de las cacicas novohispanas. El divorcio de doña Micaela Pérez. San Bartolomé Coyotepeque, Oaxaca, siglo XVIII”, artículo presentado para la titulación de maestría en Historia, 2020, apartado 2.5.

65 M. T. Condés, “Capacidad jurídica de la mujer en el derecho indiano”, 2002.

cacicas podían heredar los cacicazgos y podían pelear sus derechos sobre éstos.

Por otro lado, los trabajos de Pedro Carrasco⁶⁶ y María del Carmen Cortés Sánchez⁶⁷ presentan a las cacicas por medio de los procesos judiciales que enfrentaron y en los que, muchas veces, la justicia novohispana falló en su favor. Otros trabajos han profundizado en la capacidad de testar de las indígenas⁶⁸ y otros más muestran el control que tenían sobre las tierras de algunas regiones, al inicio del siglo XIX.⁶⁹ He analizado detalladamente esta bibliografía en otro lugar,⁷⁰ aquí sólo quiero destacar cómo las autoridades judiciales en los pleitos y los escribanos en los actos notariales reconocieron siempre la autoridad del cacicazgo femenino.

La historiografía ha mostrado cómo los principios del derecho indiano ayudaron a las cacicas a obtener justicia mediante el reconocimiento de las diferencias sociales, del pluralismo normativo, de la equidad y de la delegación de la justicia en los jueces.⁷¹ En el caso de Micaela, el promotor fiscal y el provisor de la Ciudad de México resolvieron a su favor al reconocer que debía solucionarse el divorcio por adulterio antes de concretar la reunión matrimonial.

Es sabido cómo la corona castellana ordenó a las audiencias americanas respetar la costumbre ancestral en materia de sucesiones,⁷² disposición que pasó a la *Recopilación de las leyes de los Reinos de*

66 P. Carrasco, “Las tierras de indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI”, *Tlalocan*, 1963, pp. 97-119.

67 M. del C. Cortés, “El litigio de doña Catalina de Peralta por el cacicazgo de Teposcolula, Mixteca Alta, Oaxaca, 1566-1569”, 2018.

68 J. Ruiz, “Testamento de doña Francisca Sina Sichi, 1580”, *Boletín del Archivo Nacional de Historia*, 1966, pp. 13-15; F. Salomon, “Indian women of early colonial as seen through their testaments”, *The Americas*, 1988, pp. 325-341; R. Sagaón, “Testamento de Isabel Moctezuma”, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, 2000, pp. 753-760.

69 M. Melto-Villanueva, “Cacicas, escribanos, and landholders: Indigenous women’s late colonial mexican texts, 1703-1832”, *Ethnohistory*, 2018, pp. 297-322.

70 C. Benhumea, “La capacidad jurídica...”, apartado 3.1.1.

71 E. Speckman, “Del Antiguo Régimen a la Modernidad: un análisis de la justicia (Ciudad de México, 1821-1931)”, *Criminalia*, 2006, p. 5.

72 M. Menegus y R. Aguirre (coords.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, 2005, p. 16.

las Indias de 1680: “Que se guarde la costumbre en la sucesión de los cacicazgos [...] los Virreyes, audiencias y gobernadores no tengan arbitrio en quitarlos a unos y darlos a otros, dejando la sucesión al antiguo derecho y costumbre”.⁷³ Las reales cédulas, al expresar textos potestativos y generales, y al no prohibir expresamente que las mujeres pudieran heredar, dejaron el terreno dispuesto para que las indígenas lo hicieran.⁷⁴ Casos como los de Catalina de Peralta o de María Ignacia de Zárate nos sugieren que algunas veces las mujeres desplazaron a los hombres de la familia de las herencias de los cacicazgos. Esta situación también la confirmó William Taylor para el caso de Oaxaca, donde hubo mujeres que desplazaron a los varones de su familia.⁷⁵

Como lo reconoce la historia del derecho, no basta con conocer qué leyes regulaban la institución del cacicazgo, ya que también importa cómo se aplicaban esas leyes en los procesos judiciales y, en la medida de lo posible, saber cómo y con base en qué se resolvían los conflictos. Hay que referir las normas a problemas y a hechos concretos, a mujeres de carne y hueso, a relaciones y conflictos ocurridos realmente.⁷⁶ La historiografía ha mostrado la multiplicidad del cacicazgo y la importancia de seguir estudiando este tema en el quehacer cotidiano de los juzgados novohispanos.⁷⁷ William Taylor atribuyó la permanencia de los cacicazgos en Oaxaca hasta el siglo XVIII a la “naturaleza pacífica” de la dominación de esa región y a la necesidad de la corona por conservar a los caciques como líderes y recolectores de tributos.⁷⁸ Las cesiones de tierra, los testamentos, las disputas sobre propiedades y otras muchas fuentes demuestran la continuidad de los cacicazgos. Las acaloradas disputas en los siglos

73 M. Á. González de San Segundo, “Pervivencia de la organización...”, pp. 47-92.

74 C. Ramírez y C. Llanos (eds.), *Testamentos de mujeres indígenas culhuacanas: siglo XVI*, 2020.

75 W. Taylor, “Cacicazgos coloniales en el Valle de Oaxaca”; *Historia Mexicana*, 1970, p. 16.

76 F. Tomás y Valiente, *Manual de historia del derecho español*, 2005, pp. 31-32.

77 M. Menegus, “Balance historiográfico. Reflexiones sobre el cacicazgo en la Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana*, 2002, pp. 213-214.

78 W. Taylor, “Cacicazgos coloniales...”, pp. 1-41.

XVII y XVIII en torno a la sucesión de éstos en Oaxaca dan testimonio del prestigio y de la fuerza de las cacicas.⁷⁹ En este sentido, Taylor identificó una serie completa de herederas:

Petronila de León, de ETLA, finales del XVII; Isabel Ramírez de León, de ETLA, en los primeros años de la década de 1730; Juana de Lara, de Cuilapan, hacia finales del XVII y principios del XVIII; Beatriz de Montemayor, de San Sebastián Teitipac, a fines del XVII; Magdalena Velasco, de San Andrés Ixtlahuaca, a principios del XVII; Catalina de San Pedro, de San Lorenzo Cacaotepec, a mitades del XVII; y Catalina Cervantes, de la Villa de Oaxaca, a principios del XVIII.⁸⁰

Incluso, Taylor ha encontrado casos donde la mujer heredó aun cuando existían herederos masculinos posibles:

Los documentos hacen mención específica a dos ejemplos de sucesores femeninos: Catalina de Cervantes tenía un hermano menor que debería suceder en el cacicazgo en caso de que ella no tuviera hijos; Juana de Lara compartió el cacicazgo de Cuilapan con su hermano Gerónimo, hasta la muerte de éste en 1680. La decisión mediante la cual Juana pasó el cacicazgo a su hijo adoptivo Miguel de los Ángeles y Lara, y no a su pariente más cercano, el cacique de ETLA, fue defendida por la Audiencia, a despecho de las reglas del mayorazgo.⁸¹

Algo similar a lo que encontró Taylor sucede en San Bartolomé Coyotepeque. En 1692, tenemos noticia que la cacica del pueblo

79 Por medio de una búsqueda en el AGN, el Archivo General del Estado de Oaxaca y el Archivo General de Notarías de ese mismo estado, he encontrado escrituras y pleitos en los que participaron cacicas, por el momento cuento con 336 expedientes localizados, los cuales van de 1551 a 1840 (incluso hay un expediente de 2007); la mayoría de ellos proceden de Hidalgo, Puebla, Oaxaca, Ciudad de México y Estado de México. Los pleitos en su mayoría se refieren a cuestiones de propiedad y las escrituras hacen referencia a poderes y también tratan sobre propiedad, aunque existen muchos casos diversos: licencias para caballerías o escrituras de ventas de esclavos, entre otros documentos.

80 W. Taylor, "Cacicazgos coloniales...", p. 16.

81 *Loc. cit.*

de Coyotepeque, doña Josefa Flores Monterrey, otorgó a su esposo Lucas Jiménez 200 pesos para ayuda a las cargas matrimoniales. En 1700, la cacica de San Bartolomé, doña Isabel María Ambrosio, otorgó palabra de casamiento a don Bartolomé García. En 1705, doña Úrsula de Sosa, cacica y principal de San Bartolomé solicitó, como representante de su hijo José García, la repartición de la herencia de su suegro Bartolomé García. En 1711, doña María Dominga, también cacica de Coyotepeque, le otorgó un poder al abogado Antonio Aguilar para que en su nombre y representación interpusiera demanda contra Marcial del Corro, mulato que la violó. En 1715, Matías Francisco de Arce, agente de negocios de la Real Audiencia, otorgó un poder para que en su nombre se siguieran ante el superior gobierno los autos pendientes para que despojaran a su esposa doña Agustina de Morales y a sus hijos de los privilegios del cacicazgo de San Bartolomé Coyotepeque. Entre 1771 y 1782, encontramos los pleitos en los que participaron doña Rosa Martínez y su hija doña Micaela Pérez.⁸²

Estas mujeres fueron reconocidas como cacicas en las instancias judiciales reales o eclesiásticas, y también fueron asignadas con esta distinción en las escribanías. Sin embargo, en Oaxaca es frecuente encontrar que todos los integrantes de la familia de un cacique lleven ese título.⁸³ Será fundamental tener siempre en cuenta esta característica de los cacicazgos oaxaqueños al analizar los casos de las cacicas de esta región.

Con base en los documentos que se analizaron en este capítulo y por los indicios encontrados en ellos es posible asegurar que Rosa Martínez y Micaela Pérez fueran cacicas y no parientas de un cacique. Aunque durante la investigación no se pudo localizar un documento fundacional del cacicazgo de Micaela y de Rosa, Menegus menciona que esta falta de documentación es común en los estudios sobre este tema, por lo que sugiere reconstruir el funcionamiento del

82 En el Archivo General del Estado de Oaxaca y el Archivo General de Notarías de Oaxaca.

83 M. Menegus, "Balance historiográfico...", p. 216.

cacicazgo a través de la documentación existente.⁸⁴ El de Micaela y Rosa se reconstruye por medio de los pleitos en que participaron, lo cuales se contrastan con otros documentos de archivo, como las escrituras públicas. De acuerdo con estos documentos es posible determinar que el cacicazgo de Rosa y Micaela estuvo conformado por distintos elementos. El primero es la tierra, lo que se sabe porque don Mariano de Zárate, esposo de doña Micaela, mencionó que cuando se casaron, vivieron en la hacienda pulquera de doña Rosa. Así, el cacicazgo incluyó un terreno, donde estuvo edificada la hacienda. Además, debió abarcar más tierras para poder sembrar el maguey, porque doña Rosa se dedicaba a la fabricación y venta de pulque. Debido a los negocios de la madre de Micaela, el cacicazgo también debió contar con un privilegio para la comercialización de pulque, además de incluir yuntas, mulas y machos, porque esos bienes fueron los que Rosa otorgó a su hija y a Mariano cuando vivieron aparte.

También es posible saber que el padre de Micaela fue cacique de San Bartolomé Coyotepeque y que al morir no tuvo más herederos. Es muy probable que haya heredado la titularidad del cacicazgo a su hija, pero no es posible descartar que le haya dejado algo a su esposa. Esta información la proporcionó Mariano al pedir que su suegra abriera la herencia de su suegro y de la abuela de Micaela. La presencia de mujeres en los cacicazgos de Oaxaca con plenos poderes parece haber sido muy usual y no únicamente en el caso de Micaela, que parece ser sólo uno más.

EPÍLOGO

En 1782, cuatro años después de la resolución de la apelación por parte del provisorato de la Ciudad de México, Micaela seguía viviendo con su madre y le ayudaba en sus negocios. Sabemos por un juicio de rendición de cuentas contra doña Rosa, resuelto a su favor ese mismo año, que para ella Micaela fue más que su hija:

84 *Ibid.*, p. 217.

actuaba como su mano derecha en los negocios y seguían lidiando con la justicia, con sorprendente libertad.⁸⁵ Una larga genealogía de mujeres colocaron a Micaela en el lugar que ocupó y le permitieron la libertad que alcanzó.

REFLEXIONES FINALES

Todas las personas se relacionan de distintas formas con los sistemas de justicia de cada época. Las cacicas, como sector social novohispano, no fueron la excepción. En los casos que han sido estudiados tanto por la historiografía como en este capítulo se ha verificado que ellas tuvieron una relación propicia con las autoridades judiciales y también con los escribanos.

Las cacicas de Coyotepeque estaban bien relacionadas. A mi parecer, este trato especial para Micaela se debía a que era la hija de doña Rosa, una mujer con autoridad dentro de la comunidad. Era la encargada de las cuentas de pulque de Antequera, tanto de españoles como de indios. Tenía relaciones con distintos sectores influyentes de la sociedad novohispana: entabló amistad con las autoridades locales, por lo que su hija pudo refugiarse en el palacio episcopal o ser depositada en la casa del notario del provisorato y de otros personajes importantes. El trato especial a Micaela provenía de ser la hija de una mujer respetada; es decir, una mujer con autoridad dentro de su comunidad. Dicha autoridad estaba respaldada por los usos y costumbres de la tradición ancestral, basada en relaciones sociales anteriores al derecho y a su regulación. Micaela adquirió la fuerza para llevar adelante el divorcio no sólo porque era cacica, sino además porque recibió de su madre guía. Rosa fue un ejemplo de fortaleza que Micaela copió, al tiempo que heredó.

Rosa y Micaela se valieron de la relación que tenían entre ellas, un vínculo constituido fuera de la ley, como lo es el materno; una relación del orden del amor. La amistad también hizo parte de este vínculo: la madre legitimó a su hija al otorgarle la responsabilidad

85 Archivo General del Estado de Oaxaca, fondo Tesorería Principal, leg. 1, exp. 2, f. 7v.

en el negocio del pulque, lo cual seguramente afianzó los lazos de autoridad entre ellas. Rosa nunca cuestionó las necesidades de Micaela respecto a su matrimonio, más bien hizo todo lo que estuvo a su alcance para que encontrara la libertad. Es interesante, además, ver cómo la circulación del dinero y de los bienes parecía una estrategia de estas mujeres, pues buscaron que las riquezas quedaran concentradas entre ellas, bienes que se traducirían en respeto por parte los diferentes sectores de la población.

Micaela no solicitó manutención a su marido en los procesos judiciales; su madre se hizo cargo de todas las necesidades de su hija y también cubrió todos los gastos de los procesos, como el pago a los abogados o el traslado a la Ciudad de México para seguir con la apelación. En el pleito de rendición de cuentas que afrontó doña Rosa se vislumbró que Micaela fue su mano derecha en el negocio de pulque; estas cacicas trabajaron y gestionaron juntas el negocio familiar, algo común para las oaxaqueñas no sólo de la época colonial, sino de la actualidad.

Las cacicas sabían con precisión a qué instancias jurisdiccionales acudir, qué pruebas ofrecer en los procesos, e incluso llegaron a formular argumentos. Micaela descendía de una familia pulquera y doña Rosa era una cacica-contadora, desde niñas sus padres y madres debieron enseñarles distintos recursos para defender su cacicazgo. Es probable que las familias que tenían un cacicazgo, sin importar que sus vástagos fueran hombres o mujeres, priorizaban el cargo a las diferencias sexuales. Por tanto, enseñaron indistintamente a sus hijos e hijas cómo administrar y defender sus bienes.

Micaela era una rica heredera. Había heredado de su padre, que era cacique, y también de su abuela paterna, también cacica. Micaela demostró en los procesos judiciales un carácter fuerte. Además, Mariano menciona que todo el tiempo lo regañaba e intentaba darle órdenes. Ella era dura con su esposo y lo acusaba de ser un borracho irresponsable; tal vez estaba preocupada por garantizar la seguridad de sus bienes y por eso en muchas ocasiones intentó corregirlo. Como hija única y heredera de tan importantes caudales, su familia le debió transmitir los conocimientos necesarios para que defendiera sus derechos y así evitar que la riqueza de la familia se perdiera.

Quien se adelantó a los acontecimientos fue doña Rosa; ella no había abierto los juicios sucesorios, ni de su esposo ni de su suegra, lo que sabemos porque Mariano solicitó los testamentos en el juicio. Doña Rosa intentó de todo para que Mariano cambiara: lo admitió en su casa, le permitió que se llevara a su hija hasta Santa Lucía, los recibió cuando los corrió el padre de Mariano, y les proporcionó todas las comodidades para que la pareja viviera de manera independiente. Pero doña Rosa no abrió las herencias; sabía que en el momento en que su hija heredara, los bienes podrían ser manejados por Mariano, por lo que nunca permitió que se diera esta situación.

Al reconocer las tradiciones ancestrales, el derecho indiano también estuvo de lado de estas mujeres. La historiografía ha señalado que la situación jurídica de las mujeres novohispanas fue mucho más complicada que la que vivirían durante el sistema de justicia liberal. Para las cacicas, sin embargo, el derecho indiano fue un aliado; aprendieron las instancias, los argumentos y se beneficiaron de las sentencias. El estudio de estas mujeres en su relación con la justicia colonial permite apreciar cómo se aplicó ésta de acuerdo con las distintas calidades de aquellas personas de la sociedad novohispana.

Me gustaría precisar, finalmente, que las conclusiones aquí expresadas sólo se relacionan con los casos analizados en este trabajo y con los provenientes de los análisis historiográficos revisados. El tema de la representación arrincona y oculta las experiencias de otras. Las mujeres aquí estudiadas no encarnan a la totalidad de las cacicas; ésta es la experiencia de Micaela y Rosa, que habrá que contrastar con las de otras más. Es indispensable seguir trabajando cada experiencia particular para que sea posible reconstruir las vivencias de libertad de las cacicas novohispanas.

REFERENCIAS

Alfonso X *el Sabio*, “Tercera Partida”, en *Las Siete Partidas de Alfonso el Sabio [1256-1263]*, Guadalajara, Colegio de Notarios del Estado de Jalisco, 2009.

- Benhumea, Christiane, “La capacidad jurídica y la libertad de acción de las cacicas novohispanas. El divorcio de doña Micaela Pérez. San Bartolomé Coyotepeque, Oaxaca, siglo XVIII”, artículo presentado para la titulación de maestría en Historia, México, UNAM, 2020.
- Benhumea, Christiane, “‘Cansada de la intolerable sevicia aseguro mi vida con el medio del divorcio’. Pleitos de divorcios sobre sevicia litigados por mujeres en la Ciudad de México (1750 a 1779)”, tesis de licenciatura en Historia, México, UNAM, 2018.
- Benítez Palacios, Claudia y Juan Hugo Sánchez García, “El obispo José Gregorio Alonso de Ortigosa ante las reformas borbónicas en Oaxaca (1775-1791)”, en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, t. II, México, UNAM, 2018.
- Bustamante Otero, Luis, *Matrimonio y violencia doméstica en Lima colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2018.
- Carrasco, Pedro, “Las tierras de indios nobles de Tepeaca en el siglo XVI”, *Tlalocan*, vol. 4, núm. 2, 1963, pp. 97-119.
- Condés, María Teresa, “Capacidad jurídica de la mujer en el derecho indiano”, memoria doctoral en Geografía e Historia, Madrid, Universidad Complutense, 2002.
- Cortés, María del Carmen, “El litigio de doña Catalina de Peralta por el cacicazgo de Teposcolula, Mixteca Alta, Oaxaca, 1566-1569”, tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, México, UNAM, 2018.
- Escriche, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación civil, penal, comercial y forense con citas del derecho, notas y adiciones por el licenciado Juan Rodríguez de San Miguel*, México, UNAM, 1998.
- Floris Margadant, Guillermo, “La familia en el derecho novohispano”, en Pilar Gonzalbo (coord.), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX*, México, El Colmex, 1991, pp. 27-56.
- Ghirardi, María Mónica y Antonio Irigoyen López, “El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica”, *Revista de Indias*, vol. LXIX, núm. 246, 2009, pp. 241-272.
- González de San Segundo, Miguel Ángel, “Pervivencia de la organización señorial aborigen (contribución al estudio del cacicazgo y su ordenación por el derecho indiano)”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 39, 1982, pp. 47-92.

- Irigaray, Luce, “El cuerpo a cuerpo con la madre”, *Debate Feminista*, vol. 10, 1994, pp. 32-44.
- Kluger, Vivian, “Amar, honrar y obedecer en el Virreinato del Río de la Plata: de las reyertas familiares a los pleitos judiciales”, *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. xv, 2003, pp. 525-544.
- Lara Cisneros, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM, 2016.
- López, Rebeca, “La aristocracia del pueblo: Caciques advenedizos de Tlalnepantla, México, siglo XVIII”, *Nuevo Mundo. Mundos nuevos*, 31 de enero de 2011, <<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60656>>, consultado el 9 de octubre, 2023.
- Melto-Villanueva, Miriam, “Cacicas, escribanos, and landholders: Indigenous women’s late colonial mexican texts, 1703-1832”, *Ethnohistory*, vol. 62, núm. 2, 2018, pp. 297-322.
- Menegus, Margarita, “Balance historiográfico. Reflexiones sobre el cacicazgo en la Nueva España”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 27, 2002, pp. 213-230.
- Menegus, Margarita y Rodolfo Aguirre (coords.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad y la Educación, 2005.
- Pastora y Nieto, Isidro de la, *Diccionario de derecho canónico*, t. I, Madrid, Imprenta de D. José C. de la Peña, 1847.
- Pateman, Carole, *El contrato sexual*, México, Anthropos, UAM, 1995.
- Ramírez, Clara y Claudia Llanos (dir. y ed.), *Testamentos de mujeres indígenas culhuacanas, siglo XVI*, sel., trans. y trad. de Sofía Torres Jiménez, México, UNAM, 2020.
- Ruiz, Juan, “Testamento de doña Francisca Sina Sichi, 1580”, *Boletín del Archivo Nacional de Historia*, año X, núm. 16, 1966, pp. 13-15.
- Sagaón, Raquel, “Testamento de Isabel Moctezuma”, *Revista de la Facultad de Derecho de México*, núms. 229-234, 2000, pp. 753-760.
- Salomon, Frank, “Indian women of early colonial as seen through their testaments”, *The Americas*, vol. 44, núm. 3, 1988, pp. 325-341.
- Speckman, Elisa, “Del Antiguo Régimen a la Modernidad: un análisis de la justicia (Ciudad de México, 1821-1931)”, *Criminalia*, año LXXIII, núm. 3, 2006, pp. 3-44.

- Taylor, William, “Cacicazgos coloniales en el Valle de Oaxaca”, *Historia Mexicana*, vol. 20, núm. 1, 1970, pp. 1-41.
- Tomás y Valiente, Francisco, *Manual de historia del derecho español*, Madrid, Tecnos, 2005.
- Traslosheros, Jorge, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España*, México, UNAM/Porrúa, 2014.
- Traslosheros, Jorge, “La audiencia arzobispal y la vida matrimonial”, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 107-160.

EL ALFÉREZ, DOÑA CATALINA DE ERAUSO. UNA MUJER EN RELACIÓN DE LIBERTAD CON OTRAS

Claudia Llanos Delgado

*A Rosa Graciela Delgado Alarcón, mi madre,
por darme mi primer travestismo
como regalo de libertad.*

ENCUENTRO

Catalina de Erauso llegó a mi vida hace ya muchos años. Es muy probable que fuera a través de la biblioteca de mamá, quien gozaba de leer, además de comprar libros a plazos para sus hijos, decía. En realidad, fuera de los numerosos años en los que fue atrapada por llamar la atención de los hombres, mi madre siempre leyó mucho, mucho, sobre todo literatura e historia. Ya mayor, yo llegué a prestarle mis propios libros. Papá competía con ella por eso y compraba libros de segunda mano, en gran cantidad, aunque su gusto era muy ecléctico y leía poca literatura.

Con mamá compartí desde siempre el gusto por la lengua materna. En otra etapa de su vida, jugó crucigramas; buscaba las palabras desconocidas en el diccionario, y luego las incorporaba y las decía con elegancia como parte de su propio vocabulario. Sin ella, me queda cada vez más claro, hubiera estado alejada de ese gusto que he cultivado. Ella aprendió de su madre, mi abuela, que también leía mucho y escuchaba a Chopin en la sala del departamento de la vecindad de Velasco 126, en la Ciudad de México. En ese edificio comenzó mi mamá su biblioteca cuando yo tenía cerca de cuatro años.¹

1 El edificio de la calle doctor José María Velasco 126 fue construido por etapas; la primera se llevó a cabo en el siglo XIX. Hasta antes del terremoto de 1985, el inmueble

Entre las muchas enciclopedias que hubo en casa está *México a través de los siglos*, de Vicente Riva Palacio. Esa obra, que compró mamá ya en los años ochenta del siglo XX y que fue originalmente publicada a fines del siglo XIX, muy pronto se volvió referencia secular. Por ello, es muy probable que una de las primeras obras del liberalismo mexicano haya sido fuente de consulta para muchas mujeres y hombres de esa época y buena parte de la siguiente. El escritor incluyó una breve noticia sobre Catalina de Erauso. El XIX fue el siglo en el que también apareció públicamente, después de muchos años de escrita, la autobiografía de Catalina, recompuesta, editada y publicada por José María Ferrer.² Es probable que muchas representaciones de mujeres travestidas en México, de las que hay en abundancia, tengan un fuerte antecedente en la historia de la monja alférez aparecida en esa enciclopedia.

Creo que en Catalina de Erauso se une la historia de mi pasión por la lectura con la presencia de una mujer vestida en traje de hombre, quien llamaba la atención, sobre todo, porque había aprendido a usar la espada. Yo misma, cuando mi madre me cortó el pelo para evitar que se me contagiaran los piojos en la escuela, lo llevé como niño, aunque despeinado, en una época en la que vestía con la ropa heredada de mis primos. Otra lectura que también estaba en la estantería de libros de mamá era *El pozo de la soledad*, de Radclyffe Hall, novela lésbica inglesa publicada originalmente en 1928.³

pertenecía a la UNAM. Nunca he sabido si lo donó la institución. Sé, por una vecina que vivió ahí también, que fue la última residencia de Silvestre Revueltas tras su regreso de España, del Congreso de Escritores. Murió en 1940 de neumonía, que pescó estando en la península ibérica. Véase sobre la enfermedad de Revueltas, E. Garro, *Memorias. España 1937, 1992*, p. 105.

2 C. de Erauso, *Historia de la monja alférez, doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma, e ilustrada con notas y documentos por don Joaquín María de Ferrer*, 1829.

3 R. Hall, *El pozo de la soledad*, 1958. Es uno de los primeros relatos lésbicos conocidos en el que la protagonista va vestida como hombre. La novela fue publicada por primera vez en 1928, en Londres, por Jonathan Cape, pero fue luego prohibida por obscenidad y se destruyeron todos los ejemplares. Cape ya había vendido los derechos de edición a Alfred A. Knopf, en Estados Unidos, quien anunciaba en los ejemplares, mediante un listón, que era la obra censurada en Inglaterra. Los editores Pascal Covici y Donald Friede decidieron publicarla; para protegerse de la censura, emplearon los servicios del abogado Morris Ernst, fundador de la Unión Americana de las Libertades Civiles.

Luego, cuando supe más sobre Catalina, me fascinó —y lo sigue haciendo— la historia de cómo vivió vestida de varón, realizando actividades propias de los hombres de la época:⁴ arriero, soldado de la corona, jugador de cartas, comerciante; cómo se desenvolvió por la vida pública masculina, y recorrió, hacia 1603, en plena guerra de conquista, un amplio territorio a través de lo que hoy se conoce como Perú, Chile, Argentina y Colombia. Regresó a España en 1624, y volvió de nuevo al continente americano en 1630⁵ para asentarse como arriero en México, hasta su muerte en 1650. De los primeros empleos que tuvo cuando llegó a América por primera vez, hacia 1603, fue hacerse cargo de la flota de Juan de Urquiza para en-

Mientras se llevaba el proceso de quitarle la acusación de obscenidad al libro en Estados Unidos, los editores vendieron más de 100 000 copias el primer año. Eso no evitó que fueran invadidas las oficinas de la editorial, donde se les confiscaron más de 800 ejemplares. El 19 de agosto de 1929, la corte en Nueva York, en una sesión especial, sentenció que la novela no violaba la ley, pues no era obscena, y en todo caso se trataba de un delicado problema social. Sólo hasta 1948 fue publicada nuevamente en Inglaterra; tal vez por eso la traducción al español es tan tardía. Se cree que circularon ejemplares, e incluso traducciones, de manera libre e ilegal. Se considera la única novela lesbiana que se leyó por muchas mujeres que se preguntaron por primera vez sobre su lesbianismo durante la primera mitad del siglo XX, al menos. Para conocer más acerca de la controversia legal, así como de su legado, véase M. Albanese, “The history and legacy surrounding ‘The well of loneliness’, the first lesbian novel to be published in the United States and Britain”, *Antiques Roadshow*, 4 de enero de 2019, y M. Popova, “November 9, 1928: The trial of Radclyffe Hall and Virginia Woolf’s exquisite case for the freedom of speech”, *The Marginalian*, 9 de noviembre de 2016.

- 4 He empleado para seguir la vida de Catalina de Erauso su autobiografía: C. de Erauso, *Vida i sucesos de la Monja Alférez, o Alférez Catarina, Doña Catarina de Araujo, doncella natural de San Sebastián, provincia de Gipúzcoa. Escrita por ella misma en 18 de septiembre 1626, volviendo de las Indias a España en el galeón San Josef, capitán Andrés Otón, en la flota de Nueva España. General don Juan de Benavides, General de la Armada Tomás de la Raspuru, que llegó a Cádiz en 18 de noviembre 1626*, copia de una copia del original, alzado por Domingo María Trigueros durante la segunda mitad del siglo XVIII. El manuscrito se conserva en el fondo Manuscritos de la Real Academia de la Historia (RAH), ubicada en Madrid. RAH, fondo Manuscritos, Ms. 09-04807.
- 5 Catalina de Erauso, en sus travesías trasatlánticas, viajó con el capitán Miguel de Echazarreta, como lo señala fray Domingo Trigueros. Véase el empleo indistinto de género gramatical en: “El capitán Miguel de Chazarreta la llevó por mozo en años pasados a Yndias, i ahora va por general de flota, i la lleva por alférez [...] en la flota que se despachó a la provincia de Nueva España, año de 1630, a cargo del general Miguel de Chazarreta, en 21 de julio, se despachó el alférez *doña* Catarina de Erauso a la provincia de Nueva España”. RAH, fondo Manuscritos, Ms. 09-04807, ff. 236r-236v. El énfasis, en todos los casos, es de la autora.

viarla desde Paita hasta Sana;⁶ tras varias cargas enviadas, Catalina o Francisco de Loyola se fue hasta Paita con el último cargamento, recorriendo una distancia de 400 kilómetros. Ésta fue su primera experiencia en el trasiego de carga en el continente.

En San Sebastián estuve en 1997 con mi querido amigo, el historiador Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, quien nació allí, y recuerdo que, mientras regresábamos hacia el centro, después de pasear por la bahía de La Concha, entramos a ver una exposición de fotografías de Wim Wenders en el antiguo convento carmelita de varones, actual Museo San Telmo; el de monjas estuvo en los solares de lo que es ahora el Palacio de Miramar. En esa visita, Luis me contó todo lo que sabía sobre la monja alférez; de allí fuimos a una librería, compró el libro de Ignacio Tellechea⁷ sobre Catalina, y me lo regaló. Ése fue el inicio de una investigación sistemática de este interminable viaje que ha sido reconstruir la vida de una mujer en libertad, la de Catalina de Erauso, quien tomó decisiones muy contrarias a lo que se esperaba de ella, pues pudo más la búsqueda de una vida diferente.

HUIDA

Llego a este punto, y me pregunto por qué Catalina se escapó del convento, al que había entrado muy niña. Yo creí que había podido vivir una vida más cercana a su padre y de ahí que supiese blandir una espada, si era necesario, o usar su daga, como tantas veces lo hizo, pero no fue así. Aprendió a empuñar sus armas durante su estancia americana y logró el permiso del papa Urbano VIII para vestir en “hábito varonil” si cumplía el mandato bíblico de no volver a matar.⁸

6 RAH, fondo Manuscritos, Ms. 09-04807, f. 209v. A Urquiza lo conoció cuando desembarcó en Panamá. En Saña, empleó a Catalina para que se encargase de su tienda. Paita y Saña se encuentran en lo que hoy se conoce como Perú.

7 J. I. Tellechea Idígoras, *La monja alférez. Dña. Catalina de Erauso*, 1992.

8 RAH, fondo Manuscritos, Ms. 098-04807, f. 235r.

En su refugio conventual, sin embargo, Catalina profundizó en diversos saberes que luego le fueron útiles para insertarse en la vida pública del mundo hispano de ese siglo, en el mundo de los hombres. Tal vez, por qué no, jugaba a ser espadachín y militar como su padre, el capitán Miguel de Erauso, o como sus hermanos menores, Miguel, Domingo y Francisco, muertos en América.⁹ Ella misma llevó armas desde su llegada al sur del continente americano hasta su muerte, quizá en un principio como defensa y, tras la guerra, como orgullo militar.¹⁰ La historia de armas de su familia, desde su abuelo, había sido en defensa de la corona española; por eso, como lo señala Tellechea, la familia se ganó el beneplácito de contar con medio bergantín y ser de las genealogías más prominentes de San Sebastián en su momento.¹¹

Los conventos, como se ha venido demostrando en diferentes investigaciones, eran una especie de bancos, donde las grandes familias depositaban a su hija o hijas bajo dote, y el dinero de esa dote o dotes les redituaba en dos aspectos: la fortuna familiar no se dispersaba en posibles matrimonios y el dinero de la dote lo pedían como préstamo para otras empresas,¹² mismo que después devolvían con intereses. Esto hacía que algunos conventos, como podría ser el de San Sebastián, salieran beneficiados para su manutención propia. Existen, sobre las hermanas de Catalina, los registros de dinero dado por su padre y madre al convento de monjas de San Sebastián.¹³

9 Sobre su padre y hermanos como militares, véase el documento reproducido por Ferrer: “Espediente relativo á los méritos y servicios de Doña Catalina de Erauso, que se halla en el archivo de Indias de Sevilla”, en C. de Erauso, *Historia de la monja...*, pp. 137-138.

10 J. Wheelwright, *Sisters in arms. Female warriors from Antiquity to the new millennium*, 2020.

11 J. I. Tellechea Idígoras, *La monja...*, pp. 10-54.

12 Para el caso, se puede afirmar que “finalmente, el mecanismo de inversión más común, al que recurrieron prácticamente todas las instituciones eclesiásticas, fue el préstamo de dinero. Tenía la ventaja de que su carga administrativa era reducida y que siempre había personas o instituciones que necesitaban dinero y estaban dispuestas a pagar réditos sobre las cantidades que recibían en préstamo”. Los préstamos se hicieron mediante las figuras de censo consignativo y depósito irregular. Véase G. von Wobeser, *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*, 2010, p. 57.

13 C. de Erauso, *Historia de la monja...*, pp. 132-134.

La tía de Catalina, Úrsula de Unza y Sarasti, era priora del monasterio, por lo que es probable que ella y sus hermanas tuvieran ciertas prerrogativas, como salir a casa de su familia en determinadas fiestas o momentos; a pie, desde el convento, son como 20 minutos al puerto de San Sebastián. La ciudad, según cuenta en su portal la congregación de Dominicas,¹⁴ lleva su nombre porque “sobre el roquedal que une las playas de la Concha y Ondarreta, [el santo] tenía erigido un santuario en su honor, que Sancho III el Mayor de Navarra donó a la abadía de Leire en 1014”.¹⁵

La familia de Catalina vivía cerca del puerto. Es posible que saliera del convento de vez en cuando, porque, al fin y al cabo, no era monja. Como se sabe, ella escapó de ahí sin haber profesado. Lo dice ella misma en su autobiografía. Se sabe, además, por el libro de profesiones del convento, hoy extraviado, que sus hermanas Isabel, Mari Juan y Jacinta, sí profesaron; en el mismo libro, aunque se lee que la madre y el padre de Catalina entregaron dinero para sus alimentos, se hace una aclaración de que ella no profesó.¹⁶ Eva Mendieta ha estudiado las redes vascas en España y en América para entender cómo Catalina de Erauso se movió a través de esas redes.¹⁷ Por supuesto, ella supo emplear las estrategias masculinas de colocación y se ocupó en diversos oficios encabezados por los hombres vascos de su entorno.

14 “Se inauguró la clausura mediante una Bula pontificia en los angostos recintos parroquiales de San Sebastián el Antiguo, suscitando con ello un doble caso atípico en la Historia de la Orden de Predicadores: [...] el que los frailes regentaran una parroquia y que las monjas vivieran en un complejo de la misma. Era el 17 de abril de 1546, año de la muerte de Lutero”. “Monasterio de Santo Domingo de San Sebastián”, *Dominicos*, s. d.

15 *Loc. cit.*

16 C. de Erauso, *Historia de la monja...*, pp. 130-134.

17 E. Mendieta, *En busca de Catalina de Erauso. Identidades en conflicto en la vida de la monja alférez*, 2010. Mendieta dedica especialmente un largo apartado para hablar de estas redes vascas en los capítulos 3, 4 y 5.

MUJERES TRAVESTIDAS

En todos los años que llevo estudiando a Catalina de Erauso han ido apareciendo investigaciones sobre la tradición de mujeres travestidas; es más fácil ahora comprender que la monja alférez, como mujer que se traviste, sigue una tradición. Ha ido desvelándose que, a lo largo de la historia, muchísimas mujeres se han vestido de hombres por diversas razones. No es de extrañar, entonces, que la donostiarra conociera varias historias sobre travestidas, por lecturas en el convento, por los relatos en la propia ciudad donde vivía, e incluso por los propios marineros que arribaban al puerto.

Rudolf Dekker y Lotte van de Pol trazan una larga tradición de mujeres que se travisten, contemporáneas a Catalina, quienes sobre todo lo hacen para conseguir oficio como soldados o marineros. A su vez, la propia Catalina forma parte de dicha tradición; en la mayoría de las obras que actualmente hablan sobre travestismo de mujeres o monjas lesbianas, siempre se menciona a la monja alférez española. San Sebastián era un puerto al que seguramente llegaban libros o panfletos, literatura de cordel, de muchos lugares del norte de Europa que traían noticia de mujeres travestidas, como se documenta en *La doncella quiso ser marinero*.¹⁸

Me encontré hace poco con la colección de fotos que guardaba mamá. Si bien el fotógrafo de la mayoría fue papá, mi madre escogió, de una enorme colección, aquellas que le fueron entrañables; es probable que, incluso, ella misma haya tomado algunas. Guardó muchas imágenes en donde aparezco yo con ella, y en otras más con mis tías y mi abuela. Entre las fotos de su colección son numerosas aquellas donde aparezco vestida de niño. Me pregunto si mi madre sabía, de algún modo, que yo no era igual que su otra hija, ni por supuesto que sus hijos. Fui la primera niña de las dos familias, materna y paterna, y muy bien recibida por ambas. Para mí, vestirme de niño

18 R. Dekker y L. van de Pol, *La doncella quiso ser marinero. Travestismo femenino en Europa (siglos XVII y XVIII)*, 2006. Actualmente se han incrementado las historias sobre mujeres travestidas en la modernidad occidental. Un resumen importante fue elaborado por V. R. Hotchkiss, *Clothes make the man. Female cross dressing in medieval Europe*, 2012, pp. 5-6.

fue una necesidad, y sin saber, también me fue útil para protegerme en algún momento... Vivíamos en medio de un mundo abusivo hacia niñas y niños.

Tal vez Catalina se fue dando cuenta de su amor hacia las mujeres cuando iba creciendo en su comunidad de monjas; tal vez, como pasa con muchas religiosas, vivió sus amistades particulares de forma problemática. Según el testimonio de Rosemary Curb: “Aunque dedicada a la vida religiosa, tuve una relación clandestina, que me consumió emocionalmente, con una hermana mayor, [...] Dejé el convento justo antes de pronunciar mis votos definitivos porque encontraba la vida religiosa emocionalmente sofocante”.¹⁹ Catalina pudo haber sentido el llamado de su deseo por otras mujeres, y pensó entonces que tal vez ella era diferente, por lo que debía marcharse.

Me pregunto dónde, en qué sitios, pudo Catalina haber visto las ropas con las que vestían los hombres, y es muy probable que desde el mismo convento mirara hacia el puerto, hacia donde estaba la actividad de mujeres y hombres de San Sebastián. El puerto se formó con Sancho *el Sabio* de Navarra en 1180 y fue conquistado más tarde por el castellano Alfonso VIII, en 1200; de ahí que fuera el puerto de la monarquía castellana durante su expansión. Por eso, la corona otorgó privilegios especiales a los comerciantes de San Sebastián. Sin embargo, a fines del siglo XVI, la ciudad se convirtió en plaza militar. Probablemente por esa razón se decidió la fundación de un convento de monjas.

El monasterio para mujeres se ubicaba, según el portal de la congregación dominica,²⁰ en la zona de rocas que divide la playa de la Concha y la de Ondarreta, lo que se conoce como San Sebastián el Antiguo.²¹ Como plaza militar, era posible ver hombres armados todo el tiempo. Además, como queda mostrado en el libro *La doncella quiso ser marinero*, había en ese momento una enorme cantidad de mujeres que iban vestidas como marineros o soldados; con base

19 R. Curb y N. Manahan, *Monjas lesbianas. Se rompe el silencio*, 1985, p. 13.

20 “Monasterio de Santo Domingo...”.

21 Cartografía de San Sebastián, encargada por Felipe IV en 1622, en “San Sebastián”, *Wikipedia, s. d.*

en leyendas populares y en ilustraciones y cuadros, los investigadores muestran el testimonio de mujeres vestidas como soldado que aparecen muertas en el campo de batalla, solas o acompañadas de algún hombre, quienes en muchos casos eran sus propios amantes.

Si San Sebastián era ese puerto militar tan importante, es muy probable que llegaran mercaderes de todas partes del norte de Europa y, entre ellos, muchas mujeres travestidas. Así pues, posiblemente era sabido que en el puerto había mujeres vestidas de hombre. Para Catalina ese hecho sería parte de lo que ella misma sabía de esa ciudad, tan pequeña en aquel momento, donde todo se podía saber. Escapó del convento a los 15 años, y ya sabía cómo cortar las ropas que llevaba al huir para hacerse un traje de hombre, quizá de chamaco, de muchacho. A esa edad, al vestirse como hombre, parecería un jovenzuelo. Y así ocurrió, conforme su plan —como se constata en su autobiografía y en los textos de ella derivados—, la fecha del escape, la situación, el momento justo para quedarse con las llaves y salir del convento. Fue en la víspera de su profesión como monja:

tomé las llaves del convento y salí, i fui abriendo puertas i emparexando, i en la última que fue la de la calle dexé mi escapulario, i salí a la calle, sin haverla visto, ni saber por dónde echar, ni a dónde me ir: tiré no sé por dónde, i fui a dar en un castañar que está fuera i cerca, a las espaldas del convento, i acogime allí, i estuve tres días trazando i acomodándome i cortando de vestir.²²

Y en ese mismo pasaje del relato aparece por primera vez la ropa que Catalina llevará puesta durante su fuga; la descripción es muy detallada, hecho que no vuelve a repetirse a lo largo de la autobiografía:

corté e híceme, de una basquiña de un paño azul con que me hallava, unos calzones, de un faldellín verde de perpetuán que traía debaxo,

22 RAH, fondo Manuscritos, Ms. 09-04807, f. 206v.

una ropilla y polainas; el hábito me lo dejé por allí por no ver que hacer de él. Corteme el cabello, i echelo por allí, i partí la tercera noche.²³

Es importante saber que Catalina hace esta descripción de sí misma en el momento de la transición de ser novicia a vestir como hombre. Y también es trascendente que sabía qué portar, qué vestir, para hacerse pasar por un adolescente. Además, se nombra a sí misma en femenino durante esa transición; el intercambio del género gramatical en la escritura de Catalina se repite a lo largo de la autobiografía.

Imagen 1. San Sebastián



Pedro Teixeira, *Cartografía de San Sebastián*, ca. 1622. "San Sebastián s. xviii", *Wikipedia*, s. d.

Luego de escapar de San Sebastián por el bosque, donde se escondió, como ella dice, en un castañar, Catalina se fue caminando hasta Vitoria, ciudad que está a más de 100 kilómetros desde el puerto. He estado buscando cómo puede ser el bosque a donde huyó. Según una ilustración cartográfica de 1622 (imagen 1), el convento, que se encontraba ubicado a un costado de la antigua parroquia de San Sebastián, tenía detrás pequeñas colinas montañosas. Gracias a la

23 *Ibid.*, fs. 206v-207r.

propia voz de Catalina, se puede saber que huyó por esos bosques de árboles bajos. En su descripción de sí emplea el femenino:

i eché no sé por dónde, i fui colando caminos i pasando lugares por me alexar, i bien a dar a Vitoria, que dista de *San Sebastián* cerca de 20 leguas, a pie y cansada, i sin haver comido más que yerbas que topara por el camino.²⁴

En otro momento de su huida, en la siguiente cita, cuando Catalina llega a Valladolid, el cambio de género gramatical es muy evidente:

Entrada en Valladolid, donde estaba entonces la Corte, me acomodé luego en breve por page de *Don Juan de Ydiaquez*, secretario del Rey, el qual me vistió luego bien, y llameme allí *Francisco de Loyola*, i estuve allí bien hallado siete meses.²⁵

Pero en su autobiografía, el cambio de género gramatical no es definitivo. Mutará de acuerdo con la situación en la que se encuentre.

UNA TRADICIÓN A SU FAVOR

Catalina o Catarina de Erauso, de Arauso o de Araujo, planeó su escape y supo cómo vestirse de hombre a la usanza de su edad y tamaño para huir de la ciudad. Así, como en *La doncella quiso ser marinero*, puede constatarse que una larga tradición de travestismo femenino, del que Catalina tuvo noticia desde siempre, le sirvió como referencia para abrirse camino por sí misma. Ya en América, después de ser mercader y arriero, vio que la mejor forma de no ser descubierta y vivir libremente era hacerse soldado. Y hacerse, como mujer, soldado, era ya parte de la tradición de travestismo femenino en la Europa del norte, pues “no era nada excepcional que la mu-

24 *Ibid.*, f. 207r.

25 *Loc. cit.*

jer adoptara apariencia de hombre para solucionar sus problemas personales”.²⁶ También Jules Michelet, en su obra *Juana de Arco*, menciona cómo las fuentes francesas dan cuenta de las mujeres que decidieron tomar las armas; vestidas de soldado, combatieron en distintas batallas.²⁷

Se sabe poco a poco que muchísimas mujeres, a lo largo de la historia, fueron soldados en diversas partes del mundo; la particularidad de las travestidas europeas de los siglos XVI hasta principios del XIX es que se emplearon también como marineros. Muchas fueron piratas, otras recibieron galardones por sus hazañas.²⁸ Julia Wheelwright, en su obra *Sisters in arms...*, hace un recorrido a partir de la persistencia de las mujeres en diferentes ejércitos, tanto en Europa como en Estados Unidos; hace hincapié en el mito de las mujeres llamadas por la historia masculina amazonas, como parte de la tradición de mujeres que se alistaban en las diferentes corporaciones militares y realizan diferentes tareas, llegando incluso a ocupar altos rangos. La investigadora abarca hasta el siglo XX, y si bien muestra mujeres del tiempo actual que han tomado las armas, lo que le interesa es la herencia simbólica de aquellas que participaron de manera activa en luchas bélicas en la historia, más que propiamente el travestismo femenino.²⁹ Remarca que dicho travestismo fue lo que la llevó a investigar sobre aquellas que participaron en cuerpos armados, constituidos en su mayoría por hombres.

Muchas travestidas en el tiempo de Catalina de Erauso fueron descubiertas y, por eso, tenemos noticia de ellas, que son muchas. Otras tantas vivieron su travestismo de forma abierta, como las piratas Mary Read y Anne Bonny, ampliamente conocidas en la época. La larga tradición de travestismo de mujeres en la Europa de

26 R. Dekker y L. van de Pol, *La doncella...*, p. 127.

27 “No era raro ver a mujeres tomar las armas. A menudo combatían en los sitios; son testimonio las treinta mujeres heridas en Amiens, de lo que es testigo Jeanne Hachette. En la época de la Doncella [Juana de Arco] y en los últimos años, las mujeres de Bohemia se batían como los hombres, en las guerras de los husitas”. J. Michelet, *Juana de Arco*, 1986, pp. 13-14, n. 1, 2 y 3.

28 J. Wheelwright, *Sisters in arms...*

29 *Ibid.*, p. 14.

aquellos años dio ejemplo y camino para que Catalina supiera qué hacer, cómo evitar un futuro que no le interesaba, y ser una mujer libre. Su particularidad es que dejó mucha documentación, desde su autobiografía hasta los documentos para solicitar su pensión como soldado de la corona española.

Sufrió mucho, sin duda, porque nunca más pudo estar con su familia. Si bien Tellechea señala que Catalina vivió en Pamplona durante siete meses después de haber regresado de América y antes de partir rumbo a Roma por la frontera francesa, no ha sido posible saber si viajó a San Sebastián a visitar a sus hermanas, monjas profesas en el mismo convento del que ella escapó. Catalina fue internada en el convento a la edad de cuatro años, aproximadamente, junto con sus hermanas. Ya habían pasado al menos 10 años de estar enclaustrada, cuando tuvo un percance, la causa de su decisión de escapar:

Estando en el año del noviciado, ya cerca del fin, se ofreció una rehierta con una monja profesa llamada Doña Catalina Alizi, que viuda entró i profesó, la qual, que era robusta, y yo muchacha, me maltrató de manos, y yo lo sentí.³⁰

Durante el tiempo que pasó entre el desaguizado con su tocaya, y hasta el 18 de marzo de 1600, la escapista planeó cómo salir de ahí, pues por sus palabras anteriores es notorio que ya no estaba a gusto en el convento. Durante su año de noviciado estuvo planeando escapar, hasta que se dio la oportunidad:

A la noche 18 de Marzo de 1600, víspera de San Josef; levantándose el Convento a media noche a maitines, entré en el coro i hallé allí arrodillada a mi tía, la qual me llamó, i dándome la llave de su celda me mandó traerle el breviario: yo fui por él, abrí, i tomelo, y vide allí en un clavo colgadas las llaves del convento: dexeme la celda abierta, y bolvile a mi tía su llave y el breviario.

Estando ya todas las Monjas en el coro, y comenzados maitines con solemnidad, a la primera lección, llegué a mi tía i le pedí licencia

30 RAH, fondo Manuscritos, Ms. 09-04807, f. 206v.

porque estava mala. Mi tía tocándome con la mano la cabeza, me dixo anda acuéstate.

Salí del coro, tomé una luz, fui a la celda de mi tía, tomé allí unas tijeras i hilo, i una aguja: tomé unos reales de a ocho que allí estaban, tomé las llaves del convento i salí.³¹

Como se dijo antes, Catalina echó a andar por donde pudo, se internó en el bosque de donde salió convertido en un mozo. Del bosque de las montañas donostiarras hasta México, donde fue arriero, y murió a la edad de 50 años.

LIBERTAD Y TRAVESTISMO

Resistencia no, vida libre. Suele pensarse de quienes deciden llevar una vida diferente a lo programado para su estar en el mundo que sus formas de vida son resistencia. Es de poco valor la resistencia cuando se opone a un aparente poder magnánimo y a su amplio control. Me parece que, en el caso de Catalina de Erauso, y quizá de otras muchas, ella nunca opuso resistencia a un sistema que la admitía como mujer de armas; estaba en el camino que había elegido y fue reconocida por ello. Por el contrario, aun a riesgo de su propia vida, se hizo soldado, tal vez como parte de una forma de vivir en libertad, de conseguir a la larga una pensión que le permitiera hacerlo para vivir en relación amorosa con mujeres.

Según lo que declara de ella Pietro della Valle, quien la conoció en Italia en el viaje de la guipuzcoana para visitar al papa Urbano VIII, Catalina adquirió de las autoridades reales la “libertad para hacer vida varonil y militar, y que no pudiese ser molestada en todos los estados del rey”.³² Hacer vida varonil significaba estar soltera, tener un oficio que le diera de comer y moverse por el territorio español sin problemas. Su pensión, como ella misma hace ver, no le

31 *Loc. cit.*

32 Pietro della Valle, *De Viaggi*, carta del 11 de julio de 1626, en J. I. Tellechea Idígoras, *La monja...*, p. 133.

alcanzaría para vivir: “*Su Magestad* me señaló 800 escudos de renta para mi vida”.³³ Por ello, más tarde tomó la decisión de hacerse arriero en México, oficio que ya conocía de sobra.

Las palabras transmitidas por Della Valle sugieren que Catalina no se sentía hombre, pero prefería ir vestida de esa manera. El primo de Catalina, Rodrigo de San Miguel o Rodrigo Aganduru Muriz, fue un connotado jesuita, muy cercano al papado; fue por él que Catalina pudo ver al papa y por quien conoció además a Pietro della Valle.

Della Valle era un hombre muy rico y fue nombrado embajador porque con su fortuna se dedicó a viajar por el mundo; de esta manera, fue el enlace para la firma de acuerdos con el papado, por ejemplo. Escribió varios volúmenes de cartas que contienen las narraciones de sus viajes. En uno de esos tomos dedicó varias páginas a Catalina de Erauso, entre las que destaca su apariencia:

Es ella de grande estatura, y corpulenta para ser mujer; no se puede por la misma conocer que no es hombre. No tiene pecho sino de jovencita. Me dijo que había usado de no sé qué remedio para hacérselo secar y quedarse casi plano, como de hecho ocurrió; y que este remedio fue un plasto que le dio un italiano, que al utilizarlo le produjo grandes dolores, pero después sin hacerle más daño ni estropearle las carnes, le hizo su efecto bastante bien. De rostro no es desagradable, más no es bella. Y se conoce que está un tanto estropeada, y ya de edad, con los cabellos negros y cortos de hombre, con un poco de melena, como hoy se usa. En efecto, representa más un eunuco que una mujer. Viste de hombre a la española. Lleva la espada, y bien ceñida, como también el pecho, mas la cabeza un tanto baja y como un poco corcovada, más bien como soldado desgarbado que de cortesano que vaya a vida amorosa. En la mano solamente se puede conocer que es mujer, ya que la tiene llenota y carnosa, si bien robusta y fuerte, y la mueve aún un tanto femeninamente.³⁴

33 *Loc. cit.*

34 *Ibid.*, p. 135.

Catalina había logrado pasar por hombre; sus tantos años travestida moviéndose por el mundo de ellos le proporcionó su propia manera de parecer varón, de reinterpretarse a sí misma desde allí. La descripción que hace el italiano, no podemos olvidarlo, está sesgada por una visión de lo que suponía ser mujer u hombre en aquel momento. Con todo, es importante cómo el retratista describe a una mujer que ha logrado pasar por alférez. Es probable que el dicho del viajero haya sido conocido muy ampliamente por toda Europa, y haya sido uno de los que extendió la fama de Catalina por otros mundos. Describe Della Valle a una mujer que iba con calzones, en una época donde ellas usaban faldas. Sólo hasta la Revolución Francesa, en la que Olympe de Gouges participó activamente, fue cuando las mujeres se apropiaron para siempre del pantalón y, poco a poco, como dice Christine Bard, esta prenda de vestir se fue quedando entre las más reinventadas por mujeres para las mujeres.³⁵ La Revolución Francesa fue hecha también por aquellas que decidieron tomar las armas, que convocaron a otras para derrocar un régimen de terror y pobreza, a pesar de sus propios aliados que luego las guillotinaron. La autorización del uso del pantalón como prenda para marineros y pescadores dio motivo para que muchas adoptaran el calzón, sobre todo durante la revuelta revolucionaria en París, como vestimenta de libertad.³⁶

El diplomático italiano describe también lo que hizo Catalina para disminuir su pecho. No se sabe cómo habrá sido antes de reducirlo, pero es obvio que siguió la larga tradición de travestidas que lo ocultaba, se alisaban el frente de su cuerpo para verse con el torso plano. Es necesario investigar más sobre el planchado de senos; actualmente se conoce como práctica común entre las mujeres

35 “El pantalón se inscribirá de forma duradera en la política, de 1789 a nuestros días. [...] La larga duración permite observar una alternancia de avances y retrocesos de las libertades públicas, a menudo significativas para nuestro tema si nos dejamos guiar por el estatuto de las mujeres. Permite también identificar a los actores y actrices del cambio, individuos y grupos percibidos en ocasiones como marginales, pero que impulsan transformaciones que afectan al conjunto de la población”. C. Bard, *Historia política del pantalón*, 2012, p. 20.

36 *Ibid.*, p. 24.

pobres de África para proteger a sus hijas,³⁷ pero se sabe poco sobre su origen.

Como lo dice Catalina a través de Pietro, el proceso para secarse los pechos fue muy doloroso. Y debe serlo, porque prácticamente el tejido se va matando para que los senos dejen de crecer o no crezcan. La viajera sabía que tendría que deshacerse de ellos si había decidido ser una mujer libre vestida en “hábito varonil”. En ningún momento se queja de sus pechos, sólo sabe que debe esconderlos lo mejor posible. Tal vez Catalina pudo haberlos tenido grandes y de ahí esa preocupación y dedicación para secárselos. No obstante, más allá de su declaración de que fue doloroso, nada dice sobre cómo era el emplasto que le dieron y de qué manera se utilizaba.

El rostro de Catalina le pareció agradable a Della Valle, pero no la considera bella. Quién sabe qué pensaba él sobre la belleza femenina y de cómo debía ser una mujer; sí se sabe de un diplomático francés en el siglo XVIII, Louis d'Eon, quien vistió con ropas femeninas, por cuestiones políticas, hasta su muerte.³⁸ Según el investigador Gary Kates, en los relatos de la época se decía que era tan logrado su travestismo que nadie sospechó nunca que era hombre. Entonces, seguramente Louis podría haber parecido una mujer bella, y haberse confundido entre las damas.

37 “Consiste en aplicar sobre las incipientes glándulas mamarias distintos materiales de superficie plana, calentados previamente al fuego o sobre el carbón. A modo de improvisadas planchas, se mantienen directamente en contacto con los senos todo el tiempo que las niñas soporten —día tras día y mes tras mes— hasta conseguir el resultado perseguido: paralizar el crecimiento de los senos. Se describe la utilización de palos de majar el cereal, piedras planas para moler o afilar, cortezas de coco, manos de mortero de madera, carbón ardiente, madera de ébano, cortezas de árbol y telas calientes, es decir, cualquier cosa que se pueda calentar y sirva para masajear o apretar de forma mantenida las mamas de las adolescentes y de ahí el término popular de ‘planchado de senos’ o ‘*breast ironing*’. Todos estos materiales se intentan sostener en contacto directo con la piel de las mamas durante horas, ayudadas por sistemas de vendajes a su alrededor, con el fin de que la compresión en el tiempo mejore los efectos deseados, es decir que los senos de estas niñas no crezcan de una manera natural”. I. González Blanco *et al.*, “Planchado de senos: una realidad no justificable en el siglo XXI”, *Progresos de Obstetricia y Ginecología*, 2015, pp. 202-204.

38 G. Kates, *Monsieur d'Eon is a woman. A tale of political intrigue and sexual masquerade*, 2001.

Catalina no necesitaba ser bella si lo que quería era confundirse entre los hombres; entre ellos, ser hermoso o bello no es una característica común. Más bien lo contrario: el riesgo, el arrojó, que dejan huellas en el cuerpo y en la cara, son la mejor garantía de ser hombre. En el mundo de entre ellos, Catalina se estropeó: su cuerpo llevaba heridas de arma, de batallas contra enemigos del ejército español. Su cuerpo ya había sido herido para secarse los pechos... ¿qué más daban las otras lesiones y lo estropeada que estuviera? Ella cumplía con lo que se esperaba de un vasco aguerrido y batallador. En el resto de la descripción de Pietro se puede constatar el tan adecuado vestido de Catalina, que mostraba lo que era: un soldado del rey.

En *La doncella quiso ser marinero* se dice, en un apartado especial, cuáles fueron los motivos más comunes entre las mujeres estudiadas que Dekker y Van de Pol encontraron para que se travistieran: románticos, patrióticos, económicos y delincuenciales. Es probable que una sola mujer haya tenido varios de estos motivos o todos. La mayoría lo hicieron para salir de la pobreza. Y sobre quienes lo hicieron por motivos patrióticos, en la investigación se dice que “las cifras más altas de mujeres travestidas suelen darse en periodos de guerra”.³⁹ Así, tal vez como escapatoria también, muchas se travistieron, fueron *cross-dresser* como soldados y marineros durante periodos bélicos, incluso convencidas de que lo hacían por “proteger a la madre patria”.⁴⁰ Está documentada la enorme cantidad de mujeres que se alistaron en la Revolución Francesa y, más recientemente, su participación como soldados durante la primera guerra mundial.⁴¹

Desde luego, en el caso de Catalina, hubo motivos patrióticos, como también económicos, y gracias a ello conocemos su historia. Ella quiso que sus servicios a la monarquía fueran reconocidos: fue un alférez que peleó y entregó su vida mientras fue soldado, y por sus servicios merecía recibir una pensión de 500 pesos anuales. Ha-

39 R. Dekker y L. van de Pol, *La doncella...*, p. 39.

40 *Ibid.*, p. 40.

41 *Ibid.*, pp. 41-42. J. Wheelwright, *Sisters in arms...*, pp. 195-211.

cia 1630, el catedrático de Prima de Medicina de la Real Universidad de México, Diego Martínez, con la distinción académica más alta, ganaba los mismos 500 pesos al año.⁴² Para cuando Catalina era soldado y alférez, las baterías militares españolas estaban concentradas en apagar los fuegos del sur de la costa pacífica del continente de ultramar; la monarquía le recompensó muy bien, al parecer, por esos servicios. Como militar llegó muy alto y de ello hay noticia. Quizá compartía la suerte de otras tantas vestidas como militares que surcaban por los Mares del Sur.

Otra tradición que también pudo haber inspirado a Catalina fue la de las santas travestidas,⁴³ entre quienes se encuentran las que decidieron cambiar su aspecto para poder ser monjes y sobre las que existen hagiografías. Así vivió su vida, como monje enclaustrado sin ser descubierta, Hildegund von Schönau, cisterciense llamado Joseph, quien murió al año de haber ingresado al convento como novicio, en 1188. Al limpiar el cuerpo para su sepultura, sus hermanos de orden se dieron cuenta de que era mujer; tras la confusión, consideraron el hecho como un milagro de Dios, y pregonaron que fue voluntad divina la que convirtió a Joseph de hombre a mujer tras su muerte.⁴⁴ Quizá, por qué no, estas hagiografías formaban parte de las lecturas de Catalina y de muchas otras.

Ahora bien, es importante detenerse y pensar en dos asuntos de suma importancia. Lo que he leído e investigado me ha llevado a pensar en dos tipos de vida de mujeres travestidas: el travestismo contingente, esto es, aquel que adopta cualquier mujer, habitualmente para salvar su propia vida, y el elegido, que es el propio de quienes, como Catalina, prefieren ir en “hábito varonil” durante toda su vida. Si bien en todos los casos es una acción política, quizá es más consciente en el caso del travestismo elegido, aquel que deja de ser contingente.

42 B. de la Plaza y Jaén, *Crónica de la Real Universidad de México*, 1931, t. 1, p. 316.

43 Valerie R. Hotchkiss da cuenta de la vida de 34 santas cristianas de entre los siglos II y XIV que vivieron vestidas de hombre y fueron santificadas y glorificadas en la hagiografía de la época. V. R. Hotchkiss, *Clothes...*, pp. 131-134.

44 *Ibid.*, p. 33.

Es importante mencionar que muchas travestidas contemporáneas a Catalina, y ella misma, mantenían una enorme devoción a Dios. Aun a pesar de sus azarosas vidas, por la misma decisión de portar hábito de hombre, muchas creían que era voluntad divina lo que les pasaba; la única explicación que podían encontrar ante su diferencia era la razón de Dios para darles esa vida. Es probable que este debate interno haya sido más de quienes decidieron travestirse de forma permanente.⁴⁵

MUJER Y VIRGEN

Diego de Solarte, su patrón en Lima, le quitó su empleo después de nueve meses por flirtear con su hija. Luego de eso, Catalina tomó la decisión de alistarse como soldado; véase cómo emplea el género femenino:

Hallávame desacomodada, mui remota de favor. Estávanse allí entonces levantando seis compañías para Chile; yo me llegué a una, i asenté plaza de soldado, i recibí luego 280 pesos que me dieron de sueldo.⁴⁶

Cuando le dio aviso de su alistamiento a Solarte, su expatrón se disculpó, le dijo que no era para tanto, que él hablaría con la compañía para que borrasen su nombre, pero ella se negó:

Mi amo, Diego de Solarte, que lo supo [del alistamiento], lo sintió mucho, que parece no lo decía por tanto. Ofreciome hacer diligencia con

45 Stephen Gordon, personaje protagonista de *El pozo de la soledad*, de R. Hall, se debate consigo misma/mismo y vive con temor su diferencia; por esta razón, se la considera demasiado dramática al centrar el contenido de la novela en ese debate. Para su defensa contra la sentencia de obscenidad, escribieron una carta Virginia Woolf, Leonard Woolf y Edward Morgan Forster, que también firmarían Vita Sackville-West, Arnold Bennet y otros. Véase “The well of loneliness”, *Wikipedia*, s. d. Sobre la participación en Vita Sackville-West en el caso, véase M. Popova, “November 9...”.

46 RAH, fondo Manuscritos, Ms. 09-04807, f. 212r.

los oficiales que me borrasen la plaza, i bolver el dinero que recibí; i no vine en ello, diciendo era mi inclinación a andar i ver mundo.⁴⁷

Quizá por andar y ver el mundo Catalina se fugó del convento, cuyas paredes fueron muy pronto estrechas y le impedían volar, recorrer diversos caminos, tener una vida diferente, libre, sin casarse ni con hombre ni con Dios.

Años después de su decisión de enrolarse como soldado, y cuando por deudas de juego y pleitos callejeros traía encima a la justicia, tuvo que huir a Guamanga para salvarse. Fue ahí que conoció al obispo fray Agustín de Carvajal, quien la ayudó para que no se la llevaran ante las autoridades civiles. Había logrado llegar a la ciudad, pero temía ser encontrada. Así, una noche trató de irse sin que se supiera, pero fue descubierta por dos alguaciles, quienes, ante su respuesta, la fueron a apresar y se armó la reyerta. Esto sucedió delante de la casa del obispo Carvajal, quien finalmente intervino:

salió el Obispo con quatro hachas i entrose por medio, encaminolo acia mí su secretario Juan Baptista de Arteaga; llegó, i díxome: “señor Alférez, deme las armas”. Dixe: “señor, hai aquí muchos contrarios”; dixo: “démelas, que seguro está conmigo, i le doi palabra de sacarlo a salvo aunque me cueste quanto soi”.⁴⁸

Luego de acabar la gresca con sus adversarios, Catalina entró a casa de Carvajal; el obispo le recogió las armas y la hizo esperar en una habitación aparte:

Aciome su Ylustrísima por el brazo, quitome las armas, y poniéndome a su lado me llevó consigo y entrome en su casa. Hízome luego curar una pequeña herida que llevaba, i mandome dar de cenar i recoger, cerrándome con llave que se llevó.⁴⁹

47 *Loc. cit.*

48 RAH, fondo Manuscritos, Ms. 09-04807, f. 229v.

49 *Loc. cit.*

Después de algunas horas, el prelado la hizo llevar ante sí; cuando se encontró ante él, ella se sinceró por primera vez en su vida sobre quién era en verdad. Carvajal encargó comprobar su relato. Es importante que Catalina diga y admita “soi muger”:

A la mañana, como a las diez, su *Ylustrísima* me hizo llevar a su presencia, i me pregunto quién era, i de dónde, hijo de quién, i todo el curso de mi vida; i causas i caminos por donde vine a parar allí; i fue en esto desmenuzando tanto, i mezclando buenos consejos, i los riesgos de la vida, i espantos de la muerte i contingencias de ella; i el asombro de la otra sino me coge bien. Procurándome socegar i reducir a quietarme, i arrodillarme a Dios, que yo me puse tamañito, i descúbrome viéndolo tan santo varón; i pareciendo estar yo en la presencia de Dios. Y dígole: Señor, todo esto que he referido a *Vuestra Señoría*, *Yllustrísima*, no es así. La verdad es ésta: que soi muger. Que nací en tal parte, hija de fulano i sutana, que me entraron de tal edad en tal convento con fulana mi tía. Que allí me crié, que tomé el hábito, que tuve noviciado. Que estando para profesar, por tal ocasión me salí que me fui a tal parte, me desnudé, me vestí, me corté el cabello. Partí allí, i acullá, me embarqué, aporté, trahiné, maté, herí, maleé, correteé, hasta venir a parar en la presente, i a los pies de su *Señoría Yllustrísima*.⁵⁰

En esa descripción de sí, en la confesión de su yo, cuenta quién ha sido. Catalina se describe diferente, y es diferente de cuando vistió traje de hombre por primera vez.⁵¹ En esta ocasión ya no hay miedo. En todo caso, está la convicción de haber llevado una vida como ésa, y resalta la descripción de sí, del devenir de su propia vida en libertad.

50 *Ibid.*, fs. 229v-230r.

51 Sonia Pérez-Villanueva, en su extensa obra sobre Catalina de Erauso, y para demostrar que la autobiografía es auténtica, señala que la autora emplea una forma tradicional de crónicas escritas por hombres, complejizadas por una situación especial. Así, el camino de haber salido del convento a mostrarse libre, valiente y triunfante es una forma común en muchas narraciones contemporáneas a la autobiografía de Catalina y que forma parte de la creencia del camino correcto de crecimiento como hombre, desde su inicio hasta su fin. S. Pérez-Villanueva, *The life of Catalina de Erauso, the lieutenant nun: an early modern autobiography*, 2014.

Se tiene testimonio de cómo Catalina iba vestida de hombre muy notoriamente por una descripción que de ella se hizo. La redactó el notario Francisco Navarrete el 8 de julio de 1617, en la ciudad de Guamanga. En ella se relata que el obispo de esa ciudad

tuvo noticias que en la dicha ciudad andaba una monja profesa en hábito de hombre; mandó hacer diligencia y hallándola la truxeron ante su Señoría, vestida [de] calzón y ropilla de perpetuum fraileasco y un ferruelo de cordellate pardo, sombrero blanco guarnecido de trencilla de oro la halda y el cayrel, valona de puntas, jubón de raso blanco trencillado, colete de ante guarnecido, espada y daga dorada.⁵²

En otro documento posterior, también hay referencia a su traje, y justifica que Catalina iba así porque “llegando a la ciudad de Guamanga mudó de traje [...] y se vistió un vestido de gala, que le dio un paisano suyo”.⁵³ Llegó vestida así porque necesitaba visitar a personas que le pudieran ayudar. Es probable que no fuera su intención llegar al obispo, pero sucedió que la presencia de Carvajal dio un vuelco en su vida. Por primera vez, como se ha visto, se develó ante una autoridad, y ello le permitiría tener alguna opción frente a la persecución de la ley.

Catalina no era nadie en una circunstancia de tanto apuro y era más probable que le fuera mal si la descubrían, a que le fuera bien. El obispo le creyó, supuso que había que averiguar si era verdad que era monja, y mientras tanto la internó, a costa del obispado, en el convento de clarisas, el único claustro de mujeres que había en Guamanga.

Previo a ello, y tras haber oído la historia de Catalina, al día siguiente la llevó a misa, donde él mismo ofició. Luego fue con ella a

52 “Capítulo de una de las cartas que diversas personas enviaron desde Cartagena de las Indias a algunos amigos suyos a las ciudades de Sevilla y Cádiz”, rescatado por José Berrueto y reproducido en J. I. Tellechea Idígoras, *La monja...*, pp. 62-65. Se desconoce la fecha de la publicación de este capítulo, aunque el texto dice claramente la de producción del documento. El original se encuentra en la Biblioteca Pública de Nueva York, según el propio José Berrueto, quien lo publicó por primera vez en 1975.

53 J. Toribio Medina, *Biblioteca Hispano-Chilena*, apud *ibid.*, p. 70.

un desayuno, y en el camino le insinuó sobre su honor tras esa vida; ella misma propuso someterse a prueba:

A la mañana dixo misa el *señor* Obispo, yo la hoí. Después dio gracias; retirose a un desayuno, y llevome consigo; fue moviendo i siguiendo su discurso, i vino a decir que tenía éste por el caso más notable en este género que etír oído en su vida, i remató diciendo: en fin, esto es así. Dixe: sí, Señor. Replicó: no se espante que inquiete la credulidad su rareza. Dixe: Señor, es así; i si quiere salir de duda *Vuestra Señoría Ylustrísima* por experiencia de matronas, yo llana estoí. Dixo: pues vengo en ello, i conténtame oírlo; y etíreme por ser hora del despacho. A medio día comí, después reposé un rato.

A la tarde, como a las quatro, entraron dos matronas i me miraron, i satisficieron i declararon después ante el Obispo con juramento haverme visto i reconocido quanto fue menester para certificarse, i haverme hallado virgen intacta.⁵⁴

La virgen intacta, Catalina, es la que afirma tal hecho, tal como aparecieron las santas travestidas en la Edad Media.⁵⁵ Así entonces, por qué no, probablemente ésa era su prueba máxima ante la voluntad de Dios, su Dios propio, amoroso, generoso, el Dios de las mujeres que les permite sentirse acompañadas en sus azarosas vidas.⁵⁶ Dios tenía como voluntad para éstas, sus hijas, según muchas de ellas lo creían, que usaran el hábito de hombre; incluso, para hacer la guerra contra los enemigos de la voluntad divina. Y el pago por esa vida de soldado, marinero o pirata, en particular, es la virginidad intacta.

Como ya se ha dicho, en su autobiografía Catalina afirma no haber profesado, pues antes de ello se escapó del convento, por lo que no era monja. Sin embargo, el prelado decidió mandar a preguntar a la península sobre el hecho; al final de sus andanzas americanas, Catalina volvió a vestir hábito conventual. Primero, de 1617 a 1620,

54 RAH, fondo Manuscritos, Ms. 09-04807, f. 230v.

55 Véase V. R. Hotchkiss, *Clothes...*

56 L. Muraro, *El Dios de las mujeres*, 2006.

en el convento de Santa Clara de Guamanga, donde la ubicó fray Agustín de Carvajal; cuando murió el obispo, en 1620, el arzobispo en Lima mandó que trasladasen a Catalina para allá. Ella tuvo la oportunidad de visitar varios conventos en la ciudad virreinal, en estancias cortas, para saber dónde quería estar mientras llegaba el informe de la península sobre su profesión.⁵⁷ Cuatro años después de la petición de Carvajal, llegó el informe donde se decía que, en efecto, ella no había profesado. Entonces, dejó el convento, al parecer, en hábito de hombre:

Allí me estuve [en el convento de la Santísima Trinidad, de monjas bernardas, en Lima] cabales dos años i cinco meses, hasta que bolvió de España razón bastante de cómo no era yo ni había sido monja profesada: con lo qual se me permitió salir del convento con sentimiento común de todas las monjas, i me puse en camino para España.⁵⁸

Catalina continuó, como lo describe en su autobiografía, su camino de regreso a la península con la intención de solicitar su pensión como soldado. En su camino visitó en Guamanga a las monjas clarisas, las primeras que la acogieron, y luego partió hacia Bogotá, para llegar hasta el río Magdalena y a Cartagena, donde se embarcaba hacia Europa. En su trayecto enfermó y estuvo convaleciente; aún se estaba recuperando, cuando se fue a Tenerife, en la actual provincia de Santander, luego a Barranquilla y, finalmente, a Cartagena.⁵⁹

ARRIERO EN MÉXICO. MUERTE

Con el dinero de su pensión militar, Catalina bien podría haber vivido sin trabajar, pero decidió regresar a América, a la Nueva España en concreto, y conseguir oficio; tal vez 800 escudos o 500 pesos al año eran insuficientes para mantenerse. Aunque es un misterio por

57 RAH, fondo Manuscritos, Ms. 09-04807, fs. 229v-230r.

58 *Ibid.*, f. 232r.

59 *Loc. cit.*

qué lo decidió, Catalina se hizo arriero y cubrió la ruta comercial entre Veracruz y la Ciudad de México. En esa ruta estuvo desde 1636 hasta su muerte, en 1650.

Durante su andar en el sur del continente americano, anduvo a mula por el vasto territorio. Le tocó viajar incluso antes de que decidiera tomar las armas. Tal vez en esos viajes fue común encontrarse con soldados, tal vez con mujeres vestidas de soldado, y eso le animó para alistarse en el ejército. Tal vez. Los primeros viajes los hizo por su trabajo como responsable de la carga de ganado de su amo Juan de Urquiza. Con él y para él realizó diversos viajes con trasiego de mercancías.

Fue durante esa primera estancia americana cuando huyó de un matrimonio forzado que la salvaría de la venganza de un hombre, Reyes, en Saña, y podría haberse afincado en Truxillo, en otra tienda de su amo, pero fue hallado por gente de Reyes que intentó matarla. Tuvo que huir porque mató a uno de esos hombres; regresó a Saña, y su amo esta vez la envió recomendada a Lima:

al homicidio agregaron no sé qué cosas, conque hubo de resolverse en que pasase a Lima. Di mis cuentas; hízome dos vestidos, diome dos mulas i 600 pesos, i carta de recomendación, y partí.⁶⁰

Catalina fue arriero en México bajo el nombre de Antonio de Erauso, según consta en el testimonio de un fraile capuchino, Nicolás de Rentería, para quien Erauso transportó varias veces su equipaje de Veracruz a la Ciudad de México:

En Yndias en la Veracruz, año de 1645, en una relación verbal hecha en 10 de octubre de 1693 en el convento de los capuchinos de Sevilla por el *padre* fray Nicolás de Rentería, profeso de dicho orden, que dictada la escribió por su mano el *padre* fray Diego de Sevilla del mismo orden, dice: “Que en el año de 1645, siendo seglar, fue en los galeones del general *don* Pedro de Ursúa: i que en la Veracruz vido y habló diferentes veces a la Monja Alférez *doña* Catarina de Araujo (que entonces

60 *Ibid.*, f. 211v.

allí se llamaba *don* Antonio de Araujo) i que tenía una requa de mulas en que conducía con unos Negros ropa a diferentes partes: i que en ella, i con ellos, le transportó a México la ropa que llevaba; i que era sugeto allí tenido por de mucho corazón i destreza; y que andaba en hábito de hombre, i que traía espada i daga con guarniciones de plata; i le parece que sería entonces como de cinquenta años, y que era de buen cuerpo, no pocas carnes, color trigueño, con algunos pocos pelillos por bigote”.⁶¹

Y por la descripción que de ella se hace como arriero en la relación novohispana de 1653, se puede saber qué fue lo primero que hizo pocos años después de haber sentado plaza para el cobro de su pensión:

y después de aver visto sus papeles en el Consejo de guerra, le libró en las caxas reales de Manila, México o Perú quinientos pesos cada año. Presentó la cédula al Marqués de Cerralvo, y por mandamiento suyo se le pagó en la caxa real la cantidad en la cédula contenida.

Algunos años pasó con su cobrança, y comprando una requa, y traginando con ella, se ofreció hazer viage a Ialapa del Valle.⁶²

De esos años puede ser el documento fechado en abril de 1639 donde Catalina de Erauso solicita a la autoridad virreinal se le entregue el dinero que se le debe. Al parecer, se lo entregaron,⁶³ y es posible que con eso comprase la recua y se hiciese arriero. Es también como arriero que conocería a la mujer por la que se hizo famosa en su época, en la Nueva España; el marido de su enamorada le prohibió a Catalina volver a su casa; ella lo retó a pelear, y él contestó

61 *Ibid.*, f. 236v.

62 *Última y tercera relación, en que se haze verdadera del resto de la vida de la Monja Alférez, sus memorables, y exemplar, muerte en estos reynos de la Nueva España*, 1653, f. [5v].

63 Petición del alférez doña Catalina de Erauso, donde solicita se le pague el dinero que se le debe como parte de su pensión por servicios militares prestados a la corona española. Archivo General de la Nación (AGN), Indiferente Virreinal, 1639, caja 2155, exp. 40, 4 fs.

que no pelearía nunca con ninguna mujer.⁶⁴ La historia de la vida en México de Catalina es aún un misterio, pero ése es motivo para otro artículo.

Quizá al no poder rescatar la fortuna de su familia en San Sebastián,⁶⁵ Catalina de Erauso hizo la suya propia con su pensión como soldado y con su trabajo como arriero. Asimismo, pudo haber pesado en su decisión la renta que recibiría, pues ponía en riesgo su permiso para el uso de las armas, aun cuando fuera reconocida como alférez. Se sabe que el uso de armas para los pobladores en tierras de conquista comenzó a ser regulado desde 1482, por recomendación de Alonso de Quintanilla, contador real, y según la renta, es decir, el dinero obtenido personalmente, se permitía el uso de determinadas armas.⁶⁶ Es también posible que haya sido tan sólo la decisión de Catalina de seguir esa vida.

La monja alférez enfermó mientras iba en el camino entre Orizaba, lugar donde al parecer residía, y el puerto de Veracruz. Se dice

64 *Última y tercera relación...*, f. [6r].

65 Tellechea muestra con documentos quiénes fueron los Erauso y cómo el matrimonio de Miguel de Erauso con María Pérez de Galarraga representó un acrecentamiento de la fortuna familiar. Sin embargo, al parecer los hermanos varones murieron todos y todas sus hermanas profesaron. El investigador jesuita creyó que Catalina pasaría a San Sebastián en 1625 para saber de la fortuna de su madre y padre, pero no hay nada que lo compruebe.

66 “Alonso de Quintanilla, Contador mayor de los Señores Reyes Católicos, dirigió a sus Altezas en el año 1482 el apuntamiento siguiente: / Vuestras Altezas me mandaron que yo pensase como se podría dar forma que la gente destos vuestros regnos toviesen armas generalmente, y non fuesen gente tan desarmada como están. En lo que yo he mucho pensado, y humildemente hablando ante vuestras Altezas, paréceme que se podría dar forma agora en la junta que se toviesen las armas siguientes: / Que en las cibdades e villas, e logares Realengos y Abadengos, y Órdenes, e Behetrías, como están en las Provincias, que se mandase que el que toviere cinco mil maravedís de hacienda, sea tenido de tener en su casa un pavés, e una lanza, e una espada, e un casquete. / Item: que el que toviere dies mil maravedís de hacienda sea tenido de tener en su casa un pavés, e unas corazas, e una lanza, e una espada, o unas corazas, e un casquete, e una espada, e un puñal, e un dardo e una ballesta de acero de tres libras, e una carcaxada de pasadores. / Item: que desta gente de dies mil maravedís, e dende arriba, tengan estas armas que dicho tengo; e los que llegaren a veinte mil maravedís de hacienda, en logar de la ballesta de acero, tengan una espingarda, con ciento e cinquenta pelotas, y veinte libras de pólvora”. A. de Quintanilla, “Apéndice II. Apuntamiento de la corona de Castilla en el año 1482”, en *Censo de población de las provincias y partidos de la corona de Castilla en el siglo XVI*, 1829, pp. 94-95.

que murió en Quitaxtla, hoy valle del cerro Chichahuaxtla, donde se encuentra la ciudad de Cuautlapan, de donde se supo de su mala salud. Sin embargo, fue llevada aún viva al Hospital de San Juan de Dios, en Orizaba, fundado en 1618 por los juaninos para la asistencia de los camineros y arrieros de la ruta, y al que Catalina otorgaba dinero para contribuir a su manutención. Allí murió, al parecer, a los tres días. Fue enterrada en el cementerio del hospital. Tras la desamortización, sólo se conservó la parroquia de éste, y el resto de los terrenos, amurallados, aún visibles hoy día, están ocupados por negocios o casas particulares. Los restos del cementerio, entre los que se encuentran los huesos de Catalina, fueron a parar, al parecer, a la catedral de Orizaba, aunque ahora mismo nadie sabe exactamente dónde están ni si están.⁶⁷ Su figura, en cambio, sigue presente y llamando la atención como una historia de libertad, aunque aún no esté contada a plenitud.

LA MONJA ALFÉREZ: UNA VIDA EN LIBERTAD

La tradición del travestismo en Europa es de larga data y de ella dan cuenta, como afirman Dekker y Van de Pol, los hechos en sí: la literatura popular, así como las baladas, los retratos y la transmisión oral. Entre los hechos destacados están las historias de esas santas que se travistieron para resguardarse de ser violentadas por los hombres. Y añádase su vocación religiosa y la defensa de su credo, incluso contra sus propios padres. De esa fuente también pudo haber bebido Juana de Arco, a quien la violencia masculina de su época condenó y asesinó desde sus instituciones. De las vivencias de santas y vírgenes travestidas, incluida Juana de Arco, bien pudo haber tenido conocimiento Catalina en el propio convento donde se educó. Así, pues, su travestismo no fue el único ni tampoco el más espectacular. Como se ha visto en este recorrido sobre la vida libre

67 N. León, "La monja alférez, Catalina de Erauso. ¿Cuál sería su verdadero sexo?", *Anales del Museo Nacional de México*, 1923, p. 108.

de Catalina de Erauso, ella forma parte de una larga tradición con abundante presencia de mujeres.

La de la monja alférez es una historia que a mí, como lesbiana, me ha dado también una cierta idea de cómo pasar desapercibida como mujer sólo cambiando las ropas; en México, a veces, muchas, tan sólo con el pelo corto. Estrategias ante la misoginia de la política sexual implantada por los hombres en esta sociedad... En este sentido, me ha enseñado caminos para transitar por el infinito de ser mujer asumida como lesbiana y feminista. Siempre me ha gustado mi ser mujer, así como he disfrutado mucho la jocosidad de la exploración travesti en la vestimenta que elijo cada día para mi comodidad, sobre todo. Muchas veces ha sido difícil también, pero hasta el día de hoy siempre he podido defenderme. Tengo una alta posesión de mi cuerpo y lo tengo entrenado desde mi infancia. La seguridad de poseer mi propio cuerpo es la mejor experiencia para la construcción de mi autocuidado, de mi autoseguridad. Y, por supuesto, la exploración lésbica pasa por muchos caminos que ni siquiera aparecen en los libros. Es un conocimiento creado entre nosotras, quienes nacimos en un momento histórico y nos remitimos siempre, a veces con tanta dificultad que parece imposible, al pasado de nuestras ancestras lesbianas y, por supuesto, travestidas de todos los tiempos.

Laura Gowing ha documentado también a las lesbianas. En su artículo sobre la vida de mujeres travestidas, muchas veces delatadas ante la autoridad, describe cómo algunas usaban dildos, fabricados por ellas mismas, para fingir bulto o para usarlo con sus posibles novias.⁶⁸ Pero este hecho no debe ser usado, en películas como *Benedetta*, por un director, un hombre blanco del norte de Europa, quien lo interpreta para su placer y el de sus seguidores.⁶⁹

68 L. Gowing, "Las lesbianas y sus iguales en la Europa moderna (1500-1800)", en R. Aldrich (ed.), *Gays y lesbianas. Vida y cultura. Un legado universal*, 2006, pp. 125-143 y 368. En la obra de Gowing se puede leer sobre el empleo de dildos por mujeres travestidas: "En la acusación de [Catharina Margaretha] Linck fue decisivo el 'instrumento de cuero' que hacía de ella un hombre. Según reveló, lo había creado ella misma cuando estaba en la armada utilizando cuero con relleno, y acoplado dos testículos hechos de vejiga de cerdo; luego se lo había atado con una correa de cuero", pp. 131-132.

69 Evito dar el nombre del autor de la cinta a propósito.

Es importante cómo Gowing da cuenta, además, de que no ha hallado en los documentos revisados para las travestidas de la Edad Moderna una forma de llamarse a sí mismas en su particularidad de vida. De hecho, como ella señala, la mayoría de las veces los nombres empleados en los juicios contra ellas son acuñados por la propia autoridad mediante sus fisiólogos de turno. *Lesbiana* es una palabra usada al menos desde el siglo X, dice Laura Gowing, pero su uso era ofensivo y se empleaba como difamación.⁷⁰ De hecho, el término sólo se adoptó plenamente a principios de los años ochenta en México por la colectividad de mujeres organizadas en el movimiento del orgullo homosexual.

A partir del siglo XIX, las mujeres que se travestían pasaron a formar parte de la medicalización del cuerpo femenino, al alza en esa época. Se consideraba que una mujer travestida estaba perdida para siempre, pues había pasado por un proceso de degradación de su ser mujer.⁷¹ Fue en el siglo XIX, y sobre todo en los albores del XX, cuando se incrementó el travestismo elegido, y vestían en ropa de hombre muchas mujeres asumidas, además, como *sáficas*.⁷² En ese entorno se encuentran escritoras, artistas, periodistas, editoras... un sinfín de mujeres libres en uno de los periodos más creativos de la humanidad, en el que hubo un intercambio de pensamiento entre mujeres, entre hombres, y entre ellas y ellos. De ahí son Virginia Woolf, Vita Sackville-West, Gertrude Stein, Alice B. Toklas, Dju-

70 *Ibid.*, p. 125.

71 F. Vázquez García y A. Moreno Mengíbar, “La sexualidad vergonzante”, en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. III: *Del siglo XIX a los umbrales del XX*, 2006, pp. 207-233.

72 Es probable que en el periodo comprendido entre fines del siglo XIX y principios del XX sea el momento en que más epítetos se acuñaron en torno a las lesbianas. Muchas lo asumieron como un momento de visibilidad importante y como ejemplo también para otras mujeres; las más conocidas de esos momentos se situaban en los años veinte en París y son fundadoras de un movimiento de circulación libre del pensamiento femenino, con mujeres en relación con ideas y haceres, conocidas como las de la ribera izquierda del río Sena, zona donde vivían la mayoría. Véase A. Weiss, *París era una mujer. Retratos de la orilla izquierda del Sena*, 2014. Están también las “sinsombrero”, mujeres españolas republicanas que sostuvieron una relación de intercambio libre de conocimiento. Véase T. Balló, M. Jiménez Núñez y S. Torres, *Las Sinsombrero. Imprescindibles*, 2017 [video documental].

na Barnes, Carmen Mondragón Valseca, Antonieta Rivas Mercado, Victoria Ocampo, María Luisa Bombal, María Zambrano y Concha Méndez... Su pensamiento fue pretendidamente aquietado por los tambores de guerra de los hombres en el poder.

El lesbianismo, esta vez visible, fue condenado también como enfermedad mental, y muchas travestidas fueron perseguidas y desprestigiadas; en el caso de las escritoras, sus obras dejaron de leerse tras la condena moral. Aún hoy se echa de menos una biblioteca de textos lésbicos de tradición. Sólo hasta hace muy poco tiempo se ha empezado a llamar la atención sobre las mujeres que se travistieron como hombres, pero son muy pocas quienes ven en cada decisión particular la creatividad de las mujeres para vivir en libertad.

Desde muy pronto Catalina supo que debía —y podía— reinterpretar para sí la realidad que veía y así alcanzar su libertad. Las travestidas de todos los siglos demuestran esa reinterpretación para sí de lo que significa ser hombre y alcanzar un estado de excepción, ya sea por auténtica fe religiosa; por hacer parte de la defensa de la patria o de la nación; por hurtar comida y vestido; por conseguir un ascenso en la jerarquía laboral, o hacerse soldados y obtener una pensión. Siempre debieron escapar de ser descubiertas.

He mostrado cómo la vida de Catalina forma parte de una tradición al uso de mujeres en busca de libertad, realidad que cada vez queda más revelada. Me pregunto cuál es el mayor aporte de Catalina en ese largo relato, esto es, qué deja a la genealogía de libertad femenina. Se me viene a la cabeza el recuerdo de lo ya pensado: su vida es excepcional por la riqueza de la documentación que generó. Desde su autobiografía hasta la enorme documentación sobre ella, escrita por sí misma, y por otros y otras, han dejado muchas pistas sobre su vida. Sin embargo, la incertidumbre de quienes la han estudiado siempre ha provenido de fuera de una tradición de travestismo femenino que forma parte de la genealogía de la libertad de las mujeres, ya sea de forma temporal o permanente: su estar en el mundo como mujer. Por eso es trascendente pensar el travestismo femenino como una acción de las mujeres para lograr una vida en libertad.

REFERENCIAS

- Albanese, Melanie, “The history and legacy surrounding ‘The well of loneliness’, the first lesbian novel to be published in the United States and Britain”, *Antiques Roadshow*, 4 de enero de 2019, <<https://to.pbs.org/3gJFXUe>>, consultado el 11 de febrero, 2022.
- Balló, Tània, Manuel Jiménez Núñez y Serrana Torres, *Las Sinsombrero. Imprescindibles*, serie de RTVE, 2017, <<https://bit.ly/35btR3D>>, consultado el 18 de febrero, 2022 [video documental].
- Bard, Christine, *Historia política del pantalón*, México, Tusquets, 2012.
- Curb, Rosemary y Nancy Manahan, *Monjas lesbianas. Se rompe el silencio*, Barcelona, Seix Barral, 1985.
- Dekker, Rudolf y Lotte van de Pol, *La doncella quiso ser marinero. Travestismo femenino en Europa (siglos XVII y XVIII)*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- Erauso, Catalina de, *Historia de la monja alférez, doña Catalina de Erauso, escrita por ella misma, e ilustrada con notas y documentos por don Joaquín María de Ferrer*, París, Julio Didot, 1829.
- Erauso, Catalina de, *Vida i sucesos de la Monja Alférez, o Alférez Catarina, Doña Catarina de Araujo, doncella natural de San Sebastián, provincia de Gipúzcoa. Escrita por ella misma en 18 de septiembre 1626, volviendo de las Indias a España en el galeón San Josef, capitán Andrés Otón, en la flota de Nueva España. General don Juan de Benavides, General de la Armada Tomás de la Raspuru, que llegó a Cádiz en 18 de noviembre 1626.*
- Garro, Elena, *Memorias. España 1937*, México, Siglo XXI, 1992.
- González Blanco, Ignacio, Eva Martín Medrano, Ana Arnal Burró, Ana Moreno Reviriego, Elsa Arias Valdés y Fernando Vázquez Camino, “Planchado de senos: una realidad no justificable en el siglo XXI”, *Progresos de Obstetricia y Ginecología*, vol. 58, núm. 4, 2015, pp. 202-204, <<https://doi.org/10.1016/j.pog.2014.07.004>>, consultado el 26 de enero, 2022.
- Gowing, Laura, “Las lesbianas y sus iguales en la Europa Moderna (1500-1800)”, en Robert Aldrich (ed.), *Gays y lesbianas. Vida y cultura. Un legado universal*, San Sebastián, Nerea, 2006, pp. 123-143 y 368 (notas).

- Hall, Radclyffe, *El pozo de la soledad*, México, Diana, 1958.
- Hotchkiss, Valerie R., *Clothes make the man. Female cross dressing in medieval Europe*, Londres, Routledge, 2012.
- Kates, Gary, *Monsieur d'Eon is a woman. A tale of political intrigue and sexual masquerade*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001.
- León, Nicolás, “La monja alférez, Catalina de Erauso. ¿Cuál será su verdadero sexo?”, *Anales del Museo Nacional de México*, núm. 2, 1923, pp. 71-110.
- Llanos Delgado, Claudia Silvia, “La monja alférez, cinta de enredos sobre la identidad de mujer y la identidad de hombre”, en *La otra mirada. Mujeres en el séptimo arte*, México, Universidad Panamericana, 2020, pp. 31-42.
- Llanos Delgado, Claudia Silvia, “Travestismo y libertad femenina en el siglo XIX mexicano: la biografía de Catalina de Erauso, la monja alférez”, *Mitologías Hoy*, vol. 18: *Género, educación y nación en México (1810-1950). Pedagogías, poses e ideales sexoculturales*, ed. de Mauricio Zabalgoitia, 2018, pp. 111-126.
- Mendieta, Eva, *En busca de Catalina de Erauso. Identidades en conflicto en la vida de la monja alférez*, Castelló de la Plana, Publicaciones de la Universidad Jaume I, 2010.
- Michelet, Jules, *Juana de Arco*, México, FCE, 1986.
- “Monasterio de Santo Domingo de San Sebastián”, *Dominicos, s. d.*, <<https://bit.ly/3ofHUfh>>, consultado el 20 de enero, 2022.
- Muraro, Luisa, *El Dios de las mujeres*, Madrid, Horas y Horas, 2006.
- Pérez-Villanueva, Sonia, *The life of Catalina de Erauso, the lieutenant nun: an early modern autobiography*, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, 2014.
- Plaza y Jaén, Bernardo de la, *Crónica de la Real Universidad de México*, 2 t., versión paleográfica, prohemio, notas y apéndice por Nicolás Rangel, México, UNAM, 1931.
- Popova, María, “November 9, 1928: The trial of Radclyffe Hall and Virginia Woolf’s exquisite case for the freedom of speech”, *The Marginalian*, 9 de noviembre de 2016, <<https://bit.ly/3p9DabA>>, consultado el 5 de febrero, 2022.

- Quintanilla, Alonso de, “Apéndice II. Apuntamiento de la corona de Castilla en el año 1482”, en *Censo de población de las provincias y partidos de la corona de Castilla en el siglo XVI*, Madrid, Imprenta Real, 1829, pp. 94-95.
- Riva Palacio, Vicente, *México a través de los siglos*, t. II: *El virreinato. Historia de la dominación española en México desde 1521 á 1808*, México, Ballescá/Espasa editores, 1882.
- “San Sebastián”, *Wikipedia*, s. d. <https://es.wikipedia.org/wiki/San_Sebasti%C3%A1n#Plaza_militar:_siglos_XV-XIX>, consultado el 20 de enero, 2022 (entrada).
- “San Sebastián s. XVII”, *Wikipedia*, s. d., <https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:San_Sebastian_s._XVII.jpg>, consultado el 20 de enero, 2022 (imagen).
- Tellechea Idígoras, José Ignacio, *La monja alférez. Dña. Catalina de Erauso*, Donostia-San Sebastián, Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones/Obra Cultural de Kutxa/Caja Guipuzkoa de San Sebastián/Fundación Social y Cultural Kutxa, 1992.
- “The well of loneliness”, *Wikipedia*, s. d., <https://en.wikipedia.org/wiki/The_Well_of_Loneliness>, consultado el 11 de febrero, 2022 (entrada).
- Última y tercera relación, en que se haze verdadera del resto de la vida de la Monja Alférez, sus memorables, y exemplar, muerte en estos reynos de la Nueva España*, México, Imprenta de Hipólito de Rivera, 1653.
- Vázquez García, Francisco y Andrés Moreno Mengíbar, “La sexualidad vergonzante”, en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. III: *Del siglo XIX a los umbrales del XX*, Madrid, Cátedra, 2006, pp. 207-233.
- Weiss, Andrea, *París era una mujer. Retratos de la orilla izquierda del Sena*, Madrid, Egales, 2014.
- Wheelwright, Julie, *Sisters in arms. Female warriors from Antiquity to the new millennium*, 2a. ed., Oxford, Osprey, 2020.
- Wobeser, Gisela von, *El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII*, México, UNAM/FCE, 2010.

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

AGN	Archivo General de la Nación
BUAP	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
DGAPA	Dirección General de Apoyo al Personal Académico
El Colmex	El Colegio de México
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
FCE	Fondo de Cultura Económica
IISUE	Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
PAPIIT	Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

SOBRE LAS AUTORAS

Mariana Abreu Olvera. Es estudiante del doctorado en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde desarrolla el proyecto “Un acercamiento a la vida de las mujeres en México a través de la correspondencia femenina en la prensa, 1800-1850”. Sus temas de investigación son la historia de la esclavitud femenina y la escritura de mujeres en el siglo XIX. Ha impartido clases de historia en secundaria y preparatoria. Su tesis de maestría en la UNAM, “Harriet Jacobs: una pensadora estadounidense de la esclavitud y de la libertad en el siglo XIX”, obtuvo mención honorífica en el XII concurso para premiar las mejores tesis sobre América del Norte organizado por el Centro de Investigaciones sobre América del Norte. Forma parte del grupo de investigación Escritos de Mujeres, adscrito al Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la UNAM.

Christiane Benhumea. Es estudiante del doctorado en Historia de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde desarrolla la investigación “No le pidas a Dios por mi vida porque gusto de morir a trueco de salir de dicho mi marido. La carencia del amor en las divorciadas novohispanas del siglo XVIII”. Es maestra en Historia por la misma casa de estudios y se tituló con el artículo: “La capacidad jurídica y la libertad de acción de las cacicas novohispanas. El divorcio de doña Micaela Pérez. San Bartolomé Coyotepeque, Oaxaca, siglo XVIII”. Es licenciada en Derecho y en Historia por la UNAM, y obtuvo la medalla Gabino Barreda al mejor promedio de

su generación en Historia. Sus líneas de investigación son la historia de las mujeres y la historia del derecho. Desde 2014 hasta la fecha forma parte del grupo de investigación Escritos de Mujeres, adscrito al Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la UNAM. Trabajó como asistente de investigación en el Archivo Histórico de dicha universidad durante dos años y ha sido profesora de Derecho Romano durante cuatro en la Universidad Insurgentes.

Claudia Llanos. Es licenciada en Filología Hispánica por la Universidad de Salamanca, España, maestra en Letras Españolas y maestrante en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus temas de especialización son la edición crítica de textos; la búsqueda, recopilación, resguardo y edición de manuscritos o impresos de escritos de mujeres de los siglos XVI al XX, así como la historia feminista desde el pensamiento de la diferencia sexual. Publicó un libro sobre la trayectoria editorial de Joaquín Díez-Canedo, editor hispano-mexicano, y varios artículos, entre ellos uno sobre las escritoras publicadas por la editorial Joaquín Mortiz de 1981, como Rosario Castellanos, Elena Garro y Susan Sontag, entre otras. Forma parte del grupo de investigación Escritos de Mujeres adscrito al Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la UNAM, en donde coedita y codirige la colección Escritos de Mujeres. Es profesora en la licenciatura en Historia de los sistemas escolarizado y abierto en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Además de su vida académica, desde 1979 ha formado parte de diversas colectivas feministas y lesbofeministas, así como del movimiento de la disidencia sexual en colectivas mixtas. En la actualidad es también acupunturista.

Sari Meléndez. Licenciada en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde se tituló con la tesis “Mujeres, huesos y sombras. Religiosidad de tradición africana en la Nueva España, siglo XVII”. Posteriormente cursó la maestría en Historia Moderna y Contemporánea en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, donde obtuvo el grado con la tesis “Saberes para sobrevivir. Patrones

culturales de origen bantú en la Ciudad de México, Veracruz y La Habana (1580-1640)”. Desde 2016 ha formado parte del grupo de investigación Escritos de Mujeres del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la UNAM. Entre sus intereses académicos se encuentran la historia cultural afroamericana, la historia de las mujeres desde una perspectiva feminista, la gestión documental y archivística, y los procesos de edición enfocados en textos históricos. Actualmente se desempeña como archivera en el Archivo Histórico de la UNAM.

Carolina Narváez Martínez. Licenciada en historia por la Universidad del Valle en Cali, maestra en Estudios de la Mujer por la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Xochimilco, y doctora en Historia Social de la Medicina por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es becaria posdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde desarrolló la investigación “Espiritualidad femenina novohispana. Mística, enfermedad y política sexual”. Sus líneas de investigación son la enfermedad nerviosa y el cuerpo de las mujeres en la historia, además de la escritura poética y mística femenina en la historia. Ha publicado capítulos de libro como “‘Entonar los nervios’. El caso del medicamento Cardui”, en *Medicina y sociedad: saberes, discursos y prácticas. Siglos XVI al XX*, coordinado por Gerardo Martínez Hernández y publicado por el Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE) de la UNAM, y artículos en diversas revistas como “El cuerpo en el verso. La escritura libre de Carmen Mondragón Valseca”, publicado en el volumen 63 de *Debate Feminista*, entre otros. Forma parte del grupo de investigación Escritos de Mujeres adscrito al IISUE de la UNAM, donde se desempeña como coordinadora de investigación.

Clara Inés Ramírez González. Doctora en Historia por la Universidad de Salamanca y maestra y licenciada en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es investigadora del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE) y profesora de la Facultad de Filosofía y Letras, en la licenciatura en Historia, ambos de la UNAM, donde ha formado investi-

gadores e investigadoras consolidadas. Tiene el reconocimiento del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación son la historia de las mujeres y la historia de las universidades y de la cultura hispánica durante la Época Moderna. Ha sido responsable de varios proyectos del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica sobre la historia de la educación y la escritura de mujeres y, desde 2008, coordina el grupo de investigación Escritos de Mujeres, en el IISUE de la UNAM. Es codirectora de la colección Escritos de Mujeres y ha publicado cuatro libros de su autoría y más de 70 capítulos de libro y artículos.

*Itinerarios de escritura de mujeres:
experiencias desde la diferencia sexual en la historia de México, siglos XVI al XIX*

Se publicó en acceso abierto en junio 2024.

En su composición se utilizó la familia tipográfica Sabón, diseñada por Jan Tschichold en 1967, y Myriad Pro, diseñada por Robert Slimbach y Carol Twombly en 2000.

La formación tipográfica estuvo a cargo de Eugenia Calero.