

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE  
VALPARAÍSO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN  
INSTITUTO DE LITERATURA Y CIENCIAS DEL  
LENGUAJE



PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
**CATOLICA**  
**DE VALPARAISO**

**Archivo de secretos: construcción discursiva de la experiencia  
conventual en el *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile,  
1763-1769)***

**Trabajo de Seminario para optar al grado de Licenciada en Lengua y Literatura  
Hispánica**

**Profesor Guía:**

Dr. Byan David Green

**Alumna:**

Odaimis Moraga Cavour

Viña del Mar, enero 2016

## ÍNDICE

1. Introducción.....	3
Marco Teórico	
2. Sujeto y archivo en los estudios coloniales .....	4
3. Experiencia conventual en el discurso femenino colonial.....	7
4. Práctica espiritual y construcción del género en la colonia.....	12
Análisis de la obra	
5. Construcción de género e imaginario conventual.....	16
6. Prácticas espirituales y subjetividad.....	28
7. Archivo y escritura: entre la censura y la legitimación.....	35
8. Conclusiones.....	40
9. Obras citadas.....	41

## 1. Introducción

A partir de las sesenta y cinco epístolas que la monja criolla Sor Josefa de Dolores Peña y Lillo Barbosa (1739-1822) dedica al jesuita Manuel Álvarez (1701-1773), se pretende observar la construcción del género femenino a través la escritura autorreferencial como un espacio de tensión entre las convenciones coloniales disciplinantes y la elaboración intelectual de una subjetividad desestabilizadora. Las cartas se encuentran enmarcadas en una tradición eclesiástica que limita las producciones textuales de las monjas a la condición de evidencias de su fortaleza espiritual o debilidad carnal, estableciendo una relación de asimetría entre aquellas autoridades masculinas dotadas con el poder para valorar conciencias y aquellas identidades femeninas dependientes de dicha vigilancia para alcanzar un estado superior como esposas de Cristo. De acuerdo a estos presupuestos, el discurso de Sor Dolores Peña y Lillo configura un imaginario conventual dispuesto como archivo de secretos que desafía al lector especializado -al confesor- a descifrar los orígenes y significados en torno al dolor, el miedo y el afecto. En este sentido, el epistolario que será analizado representa un conjunto de documentos valiosos para comprender las determinaciones históricas de la estructura patriarcal de la colonia y la iglesia en las opciones vitales de las monjas, y cómo la escritura confesional funciona como un instrumento de disputa entre la censura y la legitimación.

## 2. Sujeto y archivo en los estudios coloniales

La posibilidad de estudiar el epistolario escrito por una monja situada en la sociedad colonial latinoamericana del siglo XVIII desde la investigación literaria, responde a la transformación del campo de los estudios coloniales, que Mónica Díaz observa en el aumento de la cantidad y tipo de materiales que servirán de fuente, así como la consecuente aparición de diversos subgéneros, como el de la escritura conventual. A partir de dicho cambio, se revelaría el interés del investigador por "darle voz a sujetos que se pensaba no la tenían (el Otro), y por identificar las fuentes que permitieran escucharlas" (520). En este sentido, esta extensión del material primario renueva la perspectiva de los círculos académicos y cuestiona las nociones de literatura que constituyen el canon, como Díaz advierte:

las corrientes críticas feministas, el nuevo historicismo, los estudios culturales y de género, empezaron a filtrar la lente con la que se analizaban estos materiales encontrados en archivos de conventos y bibliotecas, que recuperaban voces antes no escuchadas. (521)

De este modo, para Díaz este nuevo panorama postula otra forma de pensar la participación de las mujeres en las colonias americanas, visible en la tradición de escritura y géneros que dispone la iglesia para estas. Ahora bien, la transición de los estudios coloniales hacia el examen de escrituras que no se consideraban literarias de acuerdo a las convenciones, también cuestionó la noción de autor, prefiriendo la de un sujeto colonial que portaba relaciones políticas y sociales en su discurso. En consecuencia, se subraya la importancia del trabajo interdisciplinario y la responsabilidad de una contextualización histórica para comprender las funciones culturales de los textos (523).

Una de las problemáticas que abordará el estudio del Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo, surge de los planteamientos que sintetiza Díaz sobre la evidencia de negociaciones complejas en las construcciones de identidades coloniales:

La situación colonial dio cabida a la emergencia de una multiplicidad de identidades, individuales y de grupo, que se dieron de manera fluida y constante como respuesta a la imposición de identidades por parte del poder colonial y como necesidad de sobrevivencia en una situación de continua resistencia. (528)

Desde esta negociación de identidades es posible abordar las diferentes manifestaciones de la resistencia y asimilación de valores en el discurso del sujeto colonial femenino, como realiza Yolanda Martínez, visibilizando la homosexualidad femenina y el deseo intelectual como pulsión sexual en los casos de la Malinche y Sor Juana. Específicamente, se interesa por estudiar "la imbricación entre género y sexualidad en un contexto femenino, colonial y novohispano" (121). Además, Martínez reconoce cómo el estudio de la colonia a partir de las investigaciones que abordan la sexualidad "permite entender el orden colonial/imperial desde la estructuración de la familia", pero también evidencia un atraso en los estudios del homoerotismo en el caso de las mujeres con respecto a las investigaciones realizadas sobre este problema desde la experiencia masculina. En respuesta a esta carencia, el trabajo de Martínez enriquece los estudios coloniales, proponiendo una lectura de la sexualidad como un campo de fuerzas que da sentido a diferentes expresiones de deseo que configuran identidades femeninas y masculinas, hetero- y homosexuales. Así mismo, habilita una forma de interpretar la relación entre el deseo sexual y el deseo intelectual, cuestionando el origen de sus posiciones marginales en la sociedad prehispánica (138).

Por otra parte, si se considera como presupuesto para esta investigación la ampliación del tipo de fuentes, resulta provechoso el estudio de Roberto González Echeverría en torno a la noción de archivo en la narrativa de América Latina, para así realizar una aproximación a las determinaciones ideológicas de la escritura confesional, entendida por Sor Dolores como el archivo de sus secretos. Desde la etimología, la palabra archivo deriva del griego *arkhe* que

significa mando, magistratura. En filosofía *arche* denota la materia primordial en el comienzo, la sustancia o elemento fundamental. Además, se relaciona con arcano, entendido como un secreto o misterio; y con la palabra arca, una caja fuerte o un baúl (67). A partir de este origen, González Echeverría observa que su introducción al español ocurre dos años antes del descubrimiento de América en el periodo que se instauran las prácticas modernas de archivado, convirtiéndose en "parte funcional de la fundación del Estado moderno y en figura clave de las narrativas que se generaron en su interior" (68). En este sentido, para González Echeverría el archivo funciona como un mito moderno que evidencia la relación entre el conocimiento y poder, por tanto, se vincula directamente a la cuestión de la legitimidad, entendida como peculiaridad diferenciadora de América Latina (40). De este modo, los textos que circulan en dicho proceso están atravesados por el valor de la veracidad y, por lo tanto, definidos por las probabilidades de la censura y el castigo. En cuanto a su definición, González Echeverría señala lo siguiente:

El Archivo no es tanto una acumulación de textos sino el proceso mediante el cual se escriben textos; un proceso de combinaciones repetidas, de mezclas y entremezclas regidas por la heterogeneidad y la diferencia. No es estrictamente lineal, pues la continuidad y discontinuidad permanecen unidas en precaria alianza. Este archivo ficticio, desde luego, es como volver al revés el Archivo en su manifestación política, lo que revela el funcionamiento interno de la acumulación de poder, acumulación y poder no son sino un efecto retórico en este archivo de archivos. (59)

De este modo, es posible inscribir la escritura confesional en la noción archivo que describe González Echeverría, considerándola como un proceso dirigido y vigilado de acuerdo a los parámetros ortodoxos de la iglesia católica. Además, dialoga con otras formas discursivas prototípicas de la estructura colonial, mientras sirve de documentación al servicio del poder

eclesiástico, expresado en la elaboración de hagiografías y otros archivos de organización masculina con la autoridad de asignar valores y posiciones a la experiencia de las monjas. En concordancia, para González Echeverría el "Archivo no sólo indica que algo se guarda, sino algo que es secreto, está codificado, encerrado" (67). Por tanto, el archivo secreto de Sor Dolores no sólo se refiere a la textualización de sus temores evidentes, sino a la codificación de una construcción secreta de su subjetividad.

### 3. Experiencia conventual en el discurso femenino colonial

El *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo* se organiza en torno a la problemática que Asunción Lavrín observa en la vida conventual novohispana: la dualidad entre la cotidianidad material y la excepcionalidad espiritualidad. En torno a este problema, la autora propone que no es posible una ruptura entre ambas, pues la realidad cotidiana sustentaba la evidencia para comprobar sospechas de flaqueza o de nobleza espiritual (204). De este modo, Lavrín advierte que los textos biográficos-hagiográficos alternaban entre dos opciones: "ignorar la realidad cotidiana de la mayoría de las profesas o usar esas realidades para enfatizar su renuncia" (212). En cuanto al ordenamiento cotidiano de los conventos, resalta la estrecha vigilancia y el establecimiento de un marco rutinario que se mostrara adecuado al estado de esposas de Dios (213). En concordancia con esto, es posible observar en el *Epistolario* cómo sor Dolores emplea como material que prueba su renuncia y existencia espiritual, detalladas descripciones de experiencias cotidianas referidas a formas de mortificación, malestares físicos, trabajos manuales, amistades y enemistades con otras monjas, idas al confesonario y a recibir la comunión.

Un elemento que caracteriza la cotidianidad de Sor Dolores corresponde al origen del monasterio al que pertenece, Santa Rosa de Lima, como un beaterio. Araya señala que el proceso de regularización de los beaterios se muestra como una singularidad del monacato femenino en América (32). Para comprender este fenómeno, explica la distinción que se marca entre beatas y monjas desde el Concilio de Trento y la definición de la vida monjil bajo los votos de castidad, pobreza, obediencia y, principalmente, clausura. En consecuencia, la práctica del beaterio se manifiesta como la elección de una opción de vida espiritual más libre, considerando que la imposición de clausura se restringía casi exclusivamente a las mujeres en la América colonial:



el fenómeno de las beatas da cuenta de la crisis religiosa que impulsó a hombres y mujeres a buscar formas de vida espiritual y personal, así como la oportunidad aprovechada por las mujeres que no eran obedientes, calladas ni querían vivir encerradas. (18)

No obstante, la condición de beata estaba enmarcada en interpretaciones sociales negativas y era observada con recelo por las autoridades eclesiásticas al no funcionar bajo su control. En consecuencia, se emprende un proceso de institucionalización de dichas congregaciones de mujeres con el pretexto de esconder sus orígenes indecorosos, sirviendo de crédito a las comunidades y a los padres que habilitaban este ordenamiento: "Para un Obispo y una autoridad civil o vecinos, fundar un monasterio era una misión tanto política como social, que redundaba en su propio prestigio" (37). Aunque las beatas perdían autonomía al convertirse en monjas, esto suponía regular su situación ante Dios y la sociedad, así como resolvía ciertas dificultades económicas a través del subsidio de los vecinos y padres por medio de las dotes, disponiendo que estas mujeres dedicaran su vida a la entrega espiritual en lugar del trabajo (39). A partir de este nuevo orden monacal, se estableció la distinción entre monjas de velo blanco y monjas de velo negro. Estas últimas, no poseían dote por pobreza u orfandad (el caso de Sor Dolores parece responder a la desavenencia con sus padres por el ingreso al beaterio), por lo que debían asumir los trabajos corporales, mientras las monjas de velo negro formaban parte del coro y se dedicaban a la oración (42). En consecuencia, las circunstancias de Sor Dolores como monja de velo blanco están marcadas por una posición relativamente marginal en la estructura del convento, aunque la vida en comunidad exigía los mismos votos de obediencia, pobreza y castidad manifestados en una ritualidad cotidiana.

Por otra parte, la relación entre la experiencia cotidiana y la espiritual se expresa en el *Epistolario* desde una diferente perspectiva a los modelos de testimonios de mujeres reescritos por confesores en hagiografías. Por este motivo, Lucía Invernizzi plantea el

examen de la dimensión reflexiva presente en las cartas de Sor Dolores en torno al discurso, el lenguaje y la escritura (15). De este modo, encuentra diversas marcas textuales que soportan conflictos y tensiones, como la retórica de la *diminutio*, el uso reiterado del "no sé", "no sé decir"; o el calificativo constante de sus evaluaciones como "desatinos" y "enajenación" (16). De acuerdo con esto, Invernizzi reconoce una condición contradictoria en el discurso de Sor Dolores, que se debate entre el miedo a contravenir la norma de verdad de la doctrina y el ejercicio de construcción de su experiencia mística. Así mismo, la autora argumenta que la escritura de esta monja transgrede la tradición mística cristiana que considera el ascetismo como "una vía purgativa que, a través de la sujeción corporal e interior, debe llevar a la anulación o muerte del yo individual" (24), puesto que su escritura se inclina a convertir el proceso de autoconocimiento en la afirmación de su identidad. Además, Para Invernizzi, en este caso de escritura confesional se transgrede el modelo canónico de la confesión, ya que se desestabiliza la asimetría entre confesor y confesada, acercándolos mediante el discurso afectivo (26).

Por su lado, Alejandra Araya también observa el *Epistolario* desde los discursos íntimos sofocados y su potencial de subversión del control y disciplinamiento. Para ella, las cartas serían "producto de una escritura tensionada entre el deber y la libertad que representaba un papel en blanco que aún no era juzgado ni censurado" (162). Así como Invernizzi, reconoce la presencia de marcas que afirman una individualidad construida desde las experiencias íntimas, contrastando con el propósito de control ideológico de las prácticas y creencias femeninas por parte de la institución eclesiástica (163). Además, Araya se referirá al acto de la confesión como la mayor empresa colonial: la construcción del sujeto moderno. Identificará entonces a Sor Josefa de los Dolores como un ejemplo de la historia de la intimidad moderna que contiene las particulares construcciones sobre el cuerpo, provenientes del discurso de la religión y la medicina. Así también, desde la tesis de un discurso sofocado

costrará relevancia la proyección del confesor como un especialista en el tratamiento del alma de las monjas, ya sea como la figura de un juez o como la del médico (169). Finalmente, para Araya funcionarán como procedimientos de manipulación de las circunstancias descritas y construcción del yo, la configuración discursiva de la enfermedad y el dolor, puesto que le permitirán jugar con la duda y la confusión como justificaciones por "decir y sentir lo que era impropio" (189).

Las marcas de temor y contención que se identifican anteriormente, responden a la intensificación del programa reformista borbónico que, de acuerdo a David Brading, presiden los jansenistas desde un desprecio por la cultura espiritual e intelectual del catolicismo barroco postridentino. Dicha corriente renovadora se inclinaba por el ejercicio de la piedad interior y una moral rigorista en lugar de la exaltación del ascetismo y la contemplación, erigiendo un severo ataque a los jesuitas hasta su expulsión en 1767 (67). En cuanto este proceso de reforma, Carlos Rodríguez señala la relación entre jansenismo y pre-Ilustración como parte de un movimiento que defendió un programa eclesiástico basado en el episcopalismo, evidenciar una iglesia más humilde y una lucha contra la superstición. Sin embargo, dichos reformistas se distancian de la ilustración ya que esta evoluciona hacia un deísmo que busca emancipar al hombre de la custodia de la iglesia, mientras que estos pretenden rehuir la heterodoxia mediante la obediencia a una autoridad doctrinal (369). En consecuencia, se observará en la confesión mayor censura hacia aquellas expresiones de religiosidad que exceden los límites de la racionalidad ilustrada.

#### 4. Práctica espiritual y construcción del género en la colonia

Con el propósito de caracterizar el género autorreferencial en el que se inscriben las cartas confesionales de la monja Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo, resulta interesante la propuesta de Foucault sobre las “tecnologías del yo”, definiéndolas como aquellas que:

Permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (48)

Por tanto, el *Epistolario* se propone como una tecnología del yo enmarcada en la herencia moral cristiana que según Foucault posiciona la renuncia de sí como un requisito de salvación, puesto que la renuncia a la realidad material involucra necesariamente la pérdida del yo que es parte de ella. Sin embargo, dicha renuncia significaría simultáneamente acceder a otro nivel de realidad: de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad; por tanto, a otro estado del yo (80). En este sentido, las tecnologías del yo que se inscriben en el cristianismo católico, se orientarán no sólo en torno de la exigencia de creer en ciertas cosas, sino también demostrar esa creencia (81). De acuerdo con esto, Foucault distingue entre dos tecnologías del yo presentes en el cristianismo primitivo: la *exomologesis*, entendida como "la expresión dramática de la situación del penitente como pecador"; y la *exagoreusis*, descrita como la "analítica y continua verbalización de los pensamientos llevados a cabo en la relación de la más completa obediencia hacia otro", renunciando al deseo de cada sujeto a su propio yo (93). De esta forma, las operaciones que se despliegan en el *Epistolario* corresponden a la hermenéutica cristiana del desciframiento de los pensamientos ocultos a través de la contemplación, así como la obediencia absoluta con el propósito de alcanzar un estado de

pureza del alma para acceder a la verdad divina. En consecuencia, la confesión asume un papel hermenéutico en el cual la revelación del yo es al mismo tiempo la renuncia al propio yo (93); mientras que la demostración corporal del sufrimiento tiene el propósito de visibilizar la humildad y exhibir al sujeto como un pecador. Ambas expresiones representarían rituales que a través de una ruptura y disociación violentas llevan al penitente a alcanzar la verdad.

Por otra parte, en torno a la condición histórica de la mujer que servirá para analizar la construcción de género en el *Epistolario*, Marcela Lagarde plantea que estaría estructurada en torno a una sexualidad escindida y la definición de la mujer respecto al poder, ya sea como afirmación o como sujeción. Dicha definición con el poder sería opresiva por la dependencia vital, la subalternidad y la servidumbre voluntaria de las mujeres en relación con el mundo (35). Mientras que la expresión político-cultural de dicha condición será denominada por Lagarde como cautiverio, a partir del que planteará como problema de investigación las formas en que las mujeres sobreviven creativamente a la opresión genérica de sus cautiverios. Con dicho objetivo, se refiere a los modos de vida de la mujer como opciones culturales dominantes que se caracterizan por ser especializaciones sociales y culturales de las mujeres. A partir de esto, desarrolla una tipología de definiciones estereotipadas que conforman las construcciones discursivas de la cultura patriarcal, entre la que se distingue a la monja (38).

Según la tipología de Lagarde, las monjas, como todas las mujeres, están determinadas por la trama de su sexualidad y su relación con el poder. No obstante, este grupo encarnaría la negación sagrada de la "madresposa" y de la "puta". Ahora bien, esta negación sería reemplazada por una realización social religiosa en que se proyectan como madres universales y esposas del poder divino (39). Estas categorías estereotípicas son estudiadas por Lagarde a partir de las características del patriarcado: el dominio de los hombres y sus intereses, expresado en un antagonismo genérico; la "escisión del género

femenino como producto de la enemistad histórica entre las mujeres, basada en su competencia por los hombres y por ocupar espacios de vida que le son destinados a partir de su condición y situación genérica" (87); inferiorización y discriminación de la mujer; "división genérica del trabajo y del conjunto de la vida, basada en la valoración clasificatoria y especializadora por sexo" (99).

La construcción del género que se subordina a las condiciones del patriarcado ya mencionadas, se observará en el *Epistolario* desde la noción de sistema sexo/género que Teresita De Barbieri explica como "el conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades elaboran a partir de la diferencia sexual anátomo-fisiológica" (5), considerando además la sexualidad no sólo como el intercambio químico con fines reproductivos, sino las diferentes formas en que las personas se relacionan como seres sexuados (8). Por otra parte, De Barbieri advierte ciertos fenómenos en este tipo de relaciones, como las zonas de incertidumbre que dividen a las mujeres e impide sus alianzas en contextos de alta dominación masculina, así como la cooperación entre personas de sexos distintos mediante una negociación permanente. En cuanto a la noción de sistema sexo/género, resulta fundamental recoger las reflexiones que elabora Judith Butler en torno a estas categorías, puesto que problematiza la relación existente entre género y sexo:

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. Si por el momento presuponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de «hombres» dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las «mujeres» interpreten sólo cuerpos femeninos. (54)

De acuerdo con esto, Butler cuestiona entender la relación entre el género y sexo como el reflejo de uno frente al otro, expresado en binarismos. Propone teorizar el género de forma independiente al sexo, de modo que hombre y masculino puedan significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre. A partir de esto, el género no sólo funcionaría como la construcción cultural inscrita en un sexo, sino que "también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos entre sí" (55). En consecuencia, el género sería además el medio discursivo/cultural mediante el que "un sexo natural" se crea y establece como "prediscursivo" o anterior a la cultura. De esta forma, las relaciones que establece Josefa de los Dolores en el contexto de la colonia, pueden leerse como una construcción particular de una identidad de género, que según las consideraciones de Butler, disputa su experiencia con las normas de inteligibilidad que sostienen una identidad coherente y continua (72).

## 5. Construcción de género e imaginario conventual

Sor Dolores Peña y Lillo se acerca a la vida religiosa cuando sus padres la llevan al beaterio Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile para aprender música aproximadamente a los ocho años. A los doce años ingresa a la comunidad sin el consentimiento de sus padres, mientras que a los quince años realiza el voto de castidad y profesa como monja de velo blanco a los diecisiete años. (172). Como señala Sor Dolores en sus cartas, ella insiste en la elección del padre Manuel Álvarez como su confesor a pesar de diversos impedimentos, por considerarlo apto para la interpretación de su espíritu y experiencias sobrenaturales (135). En las epístolas que le dirige a su confesor es posible identificar una serie de temas que organizan una rutina de dolores, miedos y afectos. En cuanto a estos últimos, se configura una figura particular de narrador y protagonista, los juicios emotivos que establece con su confesor y otros confesores, la percepción de su relación con otras monjas, el efecto de los votos en su vida cotidiana, así como la irrupción de la experiencia erótica bajo la forma de deseo y tentación.

A partir de las materias mencionadas, se infiere la condición de un sujeto que se estructura en torno a la manifestación de una sexualidad sometida y la relación de dicho sometimiento con el poder, así como con los mecanismos que internalizan en este sujeto las pautas identitarias de mujer monja. Entre aquellos aspectos discursivos y performativos que disponen un modelo de identidad para las monjas, resulta esencial observar los modos de expresión y resistencia a los votos de pobreza, obediencia y castidad. Para Lagarde, estos representan "el contenido moral y ético a partir del cual se organiza el modo de vida de las monjas como grupo social y de cada una de ellas en particular" (463). Es preciso comenzar por entender las limitaciones genéricas de la vida monástica que determina la institución católica para las mujeres, puesto que estructura una diferencia jerárquica entre el compromiso



que establecen los hombres y las mujeres con Dios. Mientras que ellos expresan su relación con la divinidad como intermediarios e interlocutores, la relación de ellas está basada en el matrimonio y, en consecuencia, asumir los valores asociados a las circunstancias históricas particulares de las esposas: "el esposo divino reclama la más absoluta fidelidad y exclusividad" (Lagarde 467). En este sentido, se condiciona una forma específica de expresar el afecto que reproduce dependencia y resignación, mientras que sitúa la labor del hombre en el espacio público y la de la mujer en el espacio privado. Por consiguiente, el relato de Sor Josefa expone cómo la condición de esposa en un convento la dispone en constante comparación con las otras monjas, resultado una imagen de sí misma en desventaja: "yo soy la más infiel de todas, y por esto me priva su Majestad de estar en la compañía de sus fieles esposas, y, como mala semilla, arranca la malesa, para que mi veneno no destruya a sus tiernas flores" (314). Mediante juicios de carácter negativo, esta monja modela un sujeto inadecuado para la virtud, justificando la renuncia y enfatizando el sacrificio que requiere su transformación. Se compara con el arquetipo de mujer pecadora: "pues yo era peor que la Magdalena" (180) y expone su deseo de alcanzar una figura de mujer sagrada: "Más ha de un año que me siento con grandes ansias de imitar la vida de mi Santa Madre, y, conociendo que es más para admirarla que para imitarla, he depuesto mis deseos" (278). En este sentido, la figura de María encarna una excepcionalidad que se agota en la admiración y no puede representar un modelo de conducta. Mientras que Sor Dolores reconoce en la figura de Magdalena su propia imperfección que advierte en la composición poética que titula *Glosas de el alma a su Dios, y respuestas de Dios a el alma*. Dicha glosa, de acuerdo a las notas de la editora del *Epistolario*, no corresponden a glosas en cuanto a su métrica, sino por funcionar como la recreación e interpretación de la obra de algún autor, que en este caso correspondería a San Juan de la Cruz (503). En ella reconoce el valor de un alma que puede transformarse: "Hija, yo vine a buscar/pecadores, no almas limpias; / porque el sano, si está bueno, / no ha

menester medicina" (13-16). De esta forma, es posible para sor Dolores resignificar el valor de sus transgresiones a través de la producción poética que funcionaría como una forma de sobrevivir creativamente el cautiverio el cautiverio que define su condición para Lagarde.

A propósito de que las monjas no pueden ser madres y están reservadas a la posición de esposas, sor Dolores constituye su identidad en tensión con las representaciones masculinas de la virtud, en este caso, de los confesores. En relación a su potencial intelectual, se define como una "mujer, ruda y sin conocimiento ni razón" (133), mientras que exalta las cualidades del padre Manuel como una oportunidad de completar sus carencias: "la experiencia y entendimiento que a su reverencia le sobra, suplirá para conocer lo que mí me falta de explicación, por mi suma ignorancia y rudeza, por lo que reconozco ser cruz bien pesada" (237). No obstante, Sor Dolores no reconoce dichas competencias en todos los confesores con quienes trata. Reclama un confesor que sea capaz de entender la complejidad de su confusión y que legitime no el origen divino de sus arrebatos, sino la veracidad de sus experiencias:

Por otros confesores he sentido repugnancia y la fuerza de la razón sola me ha obligado, y siempre que le he tratado he sentido esto en mí, como si hablara o tratara con quien me conoce y entiende mi alma; así es la libertad que tengo en mi interior. (161)

La búsqueda de un confesor simboliza en este caso el encuentro de ciertos parámetros de libertad en la confesión. Pero esta libertad se expresa en la voluntad de obediencia al otro, como remarcan las expresiones *no me deja*, *permítame consédame*, *déme licencia* en este pasaje:

Ya que no me deja su reverencia usar la cruz de pecho, permítame atormentar toda la tabla del pecho con algunos pelliscos o punsadas de alfiler [...] Ya que no me permite su reverencia la corona de asero, consédame el punsar mi

cabeza con alfileres [...] ya que no me permite dormir en la cama de barrotes, déme licencia para dormir en el suelo. (167)

Las expresiones revelan la necesidad de un acuerdo, que también revela sor Dolores cuando explica al padre Manuel que aunque está en su voluntad la absoluta obediencia a sus juicios, malignas fuerzas del infierno le transmiten razones para no obedecer (282). Además, es destacable la sensación de "repugnancia" que señala sentir por otros confesores, circunstancia que se comprende cuando la autora de las cartas describe la desconfianza que caracterizó el trato con aquellos hombres con quienes tuvo la voluntad de explicar sus vivencias:

El primer confesor que tuve, desde que era yo seglar, me decía que no sacase de libros esto; sólo temía lo que podía suceder en mi suma maldad. El que me siguió después de ser ya religiosa, me lo daba por hecho, diciéndome que presumía, que de las vidas de los santos sacaba esas invenciones. (165)

A partir de esta memoria, se manifiesta la imposición racional de los confesores sobre la expresión espiritual, ignorando el contenido simbólico de las visiones, que expresan sus miedos y cuestionamientos más profundos. Por otra parte se alude a la literatura como una fuente de invención en los lectores, y se desestima su función moralizante. Se acusa a sor Dolores de querer imitar lo inimitable, es decir, la experiencia sobrenatural de los santos con Dios, y no los valores que se proponen como modelo de conducta. En este sentido, sor Dolores preferiría el potencial ficcional del relato ante la función ideológica del texto.

En cartas posteriores, insiste en conocer la posición del padre Manuel respecto a sus lecturas, reconociendo su inclinación por las vidas de santos, pero aludiendo a la supuesta condición aprehensiva de las mujeres para desestimar sus preferencias (278). En cuanto a esto, Antonio Rubial García comenta la influencia de la literatura de santos:

El extraordinario aumento de los conventos femeninos y el elevado número de mujeres que se retiraban a ellos y que podían, así, desligarse del mundo

masculino, creó un nuevo tipo de santidad. Por un lado, estas mujeres encontraron, en la soledad de las experiencias místicas, una participación de lo divino que la Iglesia les negaba en el culto comunitario. Por el otro, el encerramiento absoluto propició el desarrollo de una religiosidad más introspectiva y, en ocasiones, también más patológica, en la que las visiones tuvieron un lugar preeminente. (74)

La observación de Rubial apunta a la marginación de las mujeres en la estructura de poder de la Iglesia, por un lado, y a la posibilidad creativa de la experiencia religiosa. Respecto a ello, Lagarde observa en su estudio la negación a las mujeres de formar "cuerpos intelectuales que elaboren nuevas concepciones", a diferencia de los hombres jerarquizados, relegándolas a un rol de reproducción y repetición de fuentes teológicas y evangélicas. Para Lagarde la diferencia radica en el recurso de la fe exigido a los fieles, evitando un cuestionamiento crítico o comprobación empírica (471). Sin embargo, Sor Dolores expone sus dudas sin temor, apelando a su ignorancia y desvaríos:

si el espíritu es sólo espíritu y no tiene carne ni miembro alguno que pueda sentir dolor, ¿cómo en el infierno y purgatorio siente pena y dolor, y, en el Sielo, descanso y consuelo?; ya veo y conosco que, si la carne siente aquí, es porque está viva, esto es, poseída de el alma que le mantiene la vida, pero sabemos que cualquier dolor y maltrato no le duele a la alma, sino al cuerpo y carne que lo recibe en vida. Dígame qué disparate es éste que se me ofrece. (177)

De este modo, la escritura confesional se configura como un lugar de enunciación para el espacio intelectual negado en la estructura patriarcal de la iglesia, como una posibilidad de tramitar un discurso que desde la ignorancia reconozca en ella el potencial de originar respuestas y problematizar la fe.

En el mismo sentido, Sor Dolores expresa disconformidad y obstáculos en su voluntad para cumplir el voto de obediencia. La confesión de sus sensaciones respecto a ello, se cifran como acciones externas del "Enemigo" en su ánimo. Así también, son frecuentes los episodios en que describe el rechazo que experimenta hacia la conducta que se espera de una mujer monja. Resulta revelador un pasaje en que describe cómo un confesor anterior al padre Manuel le exige obediencia pues él “hacía las veces de Dios” (242). Dicha referencia supone una relativización de la posición meritoria de la monja como esposa de Dios, pues supone la elevación del hombre a la divinidad o, de acuerdo a las apreciaciones de Sor Dolores sobre sus confesores anteriores, a la degradación de Dios a la condición de un hombre que no conoce el interior de sus seguidores. En este sentido, la masculinidad signada por la posición del hombre como intermediario de Dios, es extendida por este confesor a la encarnación de Dios en la tierra con todas los privilegios consecuentes. Esta interpretación es valorada negativamente desde la perspectiva marginal de sor Dolores, pues la imitación de Cristo se configuraría en la práctica ascética como la emulación de un ideal de humildad y desprendimiento, no como la atribución de privilegios divinos.

Por otro lado, el rechazo que siente hacia la obediencia se explica por la valoración personal de quienes debe obedecer, negociando el cumplimiento de sus votos en virtud de sus juicios racionales:

Padesco, pues, grande oposición a todo lo que se me manda, horror a todo lo qu'es obedeser; a esto acompaña proponérseme en el entendimiento variedad de discursos y razones, por donde casi creo que aquello no está, según rasón, bien ordenado [...] esto me mueve a faltas de caridad para con las superiores, y casi me pone esto términos de creer que operan por pasión que por rasón, y que todo es nasido de antipatía y poca cordura [...] de sólo pensar el poner por obra lo que se me ordena, me tiembla el cuerpo, toda la naturalesa se me

conmueve para reprimir esto en el interior, para que no se conosca en las agsiones que me cuesta lo que no es desible; al fin, se va reventando contra la corriente con tal tedio, repugnancia, odio y aborresimiento, que casi retroseado; y si lo hago lo que se me manda, es con millares de faltas. (288)

De este modo, Sor Dolores se debate entre la razón y la obediencia incuestionable, principalmente por observar incoherencias en las motivaciones que alberga la autoridad. De la misma forma, esta monja justifica la elección del confesor, por corresponder a su genio y espíritu (134). Sin embargo, dicha justificación puede responder a la ventaja evidente de la ausencia presencial del padre Manuel, quien la trata en limitadas ocasiones, debido a su distancia geográfica y a estar a cargo de otras tres monjas del convento. La presencia de otros sujetos en su cotidianidad tampoco parece complacerle, pues manifiesta constante rechazo por la conducta de las otras monjas: “Otros tiempos me veo combatida a pensar mal de todas las gentes, desde la prelada hasta la más ínfima desta Santa Casa, y estos ofrecimientos me ponen en estado de aborrecerlas a todas” (131). Aunque se esfuerza por disimular su aversión e incluso emplearla como método de mortificación, otorgando buena trato a quienes no le corresponden; Sor Dolores tensiona el espacio conventual en su relato protagonizando rivalidades y disputas: "me disen soy ardilosa, revoltosa, aduladora, que mi genio no me lo pueden aguantar” (178). Por otro lado, en los momentos que narra las circunstancias límites de su salud, parece aumentar el clima de conflicto y persecución de acuerdo a sus percepciones:

las persecuciones no sesan, aun de aquellas que, en lo que puedo, les procuro hacer bien, pero, lo que me es mas sensible, es que me han gritado en público que si yo soy la que me arrobo, otras, que aónde están las revelaciones, otras, que en qué estado está mi vida, otras, que sin con estas falsedades y engaños me atrevo a comulgar. (319)

A partir de estos comentarios se observa que la monja lamenta la exposición pública de su experiencia íntima y las acusaciones que apelan a la culpa. Las monjas, de esta forma, actúan como refuerzos de un sistema de vigilancia y reprobación, pues la desadaptación de sor Josefa significa mayor control sobre sus propias experiencias:

sé que la madre está imprecionada en lo mismo que a mí me parese ser todo ilusión y engaño o aprensiones de la imaginación, y por este fin sé que no quiere se lean libros en comunidad que traten de revelaciones, etcétera. Dize que lo teme porque luego las mujeres, a tal cual fervorcillo que tienen o consuelo sensible en la oración, dan por echa la cosa, aunque en realidad no lo es, y así, a cualquier movimiento que sienten, les parese que están arrebatadas al terser Cielo, como otro San Pablo, sin el menor ejercicio de las virtudes; antes sí, llenas de pasiones nunca vencidas. (321)

En consecuencia, se expresa un antagonismo genérico que, según Lagarde, estaría basado en la imposición de la competencia entre las mujeres por los hombres (87). En este caso, el padre Manuel se constituye como el objeto de deseo que implica una disputa por tiempo y atención: “no quiero yo alborotos ni disensiones entre las hermanas [...] Por lo que a mí toca, les puede decir, su reverencia, que yo no pretendo quitarles el tiempo, sino's que, si dejan tiempo, después que queden las dos satisfechas, iré” (154-5). El conflicto con otras mujeres se acentúa por la segregación cotidiana de los sexos que genera relaciones de afecto y convivencia específicas (Martínez 121). Específicamente en el contexto del convento, el espacio constituido exclusivamente por mujeres, propicia señalar como inherentes ciertos rasgos de personalidad a las mujeres como género convencional. En este sentido, Butler señala que “el género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas -dentro de un marco regulador muy estricto- que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser” (98). De este modo, sor

Dolores genera valoraciones del tipo: "yo no sé hasta cuándo les dura este quebradero de cabeza en ciudadanos ajenos; dejáramos de ser monjas y mujeres si nos faltara la intrepidez" (382). En este caso, la intrepidez se refiere al atrevimiento, a la insolencia. Al aspirar a la superación del cuerpo y sus pecados, se distancia del referente de mujer que ve en las otras: "me ha servido de mucho el tener mi genio poco acomodado a meterme a trastos ni confiansas con ninguna" (191). En relación con dicha superación del cuerpo, el *Epistolario* se articula en torno a la dualidad cuerpo-alma que expresa una relación de transformación y renuncia, que separa a Sor Dolores de quienes no manifiestan dicha relación. Al respecto, Butler se refiere a la noción de alma como política de superficie del cuerpo:

La figura del alma interna -entendida como «en el interior» del cuerpo- se significa por medio de su inscripción en la superficie del cuerpo, aunque su modo primario de significación sea a través de su misma ausencia, su potente invisibilidad. El efecto de un espacio interno articulador se genera mediante la significación de un cuerpo como un encierro vital y sagrado. El alma es precisamente de lo que carece el cuerpo; así, el cuerpo se define como una carencia significante. Esa carencia que es el cuerpo otorga al alma el significado de lo que no se puede revelar. En este aspecto, pues, el alma es una significación de la superficie que rechaza y sustituye la distinción interno/externo, es una figura del espacio psíquico interior grabado en la superficie del cuerpo como una significación social que permanentemente renuncia a sí misma como tal. (264-5)

Desde esta perspectiva, Butler explica que el cuerpo con género se construiría mediante la sucesión de exclusiones, negaciones y ausencias significantes. En este sentido, la coherencia heterosexual de la identidad normativa, encubre que el género no sería



consecuencia directa del sexo, por un lado, ni que el deseo o la sexualidad sería consecuencia del género.

Particularmente, sor Dolores elabora su identidad de género en torno a un contexto que impone un tabú sexual erótico y procreador. Su sexualidad, por tanto, se exteriorizará en la forma de una debilidad espiritual frente a la corporalidad, deseos involuntarios producidos por seres que la poseen y mediante las experiencias sobrenaturales por las que alcanza un encuentro de éxtasis con la divinidad. En torno a este problema, Lagarde observa que "el cuerpo y el erotismo de la mujer (su deseo), se convierten en el espacio de una batalla permanente y eterna, que libran para siempre el Dios del bien [...] y la divinidad del mal que tienta, pone a prueba y trata de conquistar para sí a la monja" (454). En consecuencia, las manifestaciones verbales de su sexualidad estarán marcadas por el miedo y la incomunicabilidad de experiencias nunca practicadas:

me siento muy combatida, hasta en sueños, de tentaciones contra la castidad: ya ni sé como confesarme de ello, porque se hasen los confesores unas preguntas que ignoro, y, como no las entiendo, respondo que no; aquí luego entro en temor, porque me parese es incapás que en mi suma malisia deje de tener parte en lo que se me pregunta. (168)

Es observable que la percepción de sor Dolores sobre el sexo se revela como un combate. Así también, destaca que los confesores se particularizan por su posición de superioridad en cuanto al conocimiento de prácticas que sexuales. Esta asimetría además está remarcada por la asociación de sexo y maldad que encierra el proceso de confesión, como por la perspectiva desmesurada de sus faltas: "egsed mi maldad a todo el infierno entero" (240). Con base en la visión de sí misma y de su posición de asimetría frente a los confesores, acepta ser parte del tabú sexual sin conocerlo.

Por otra parte, se revela la presencia del erotismo en la figura de Cristo. Según Lagarde, "las monjas son esposas de Dios, su matrimonio es -además de una metáfora simbólica, un fenómeno de sublimación o de compensación-, una relación erótica con la persona de Cristo materializada" (496). En cuanto a esto, el *Epistolario* de sor Dolores muestra el deseo hacia Cristo a través de visiones que ella señala como sobrenaturales, en las que no tiene parte la imaginación; y mediante fantasías marcadas por la culpa y una supuesta involuntariedad:

ni soy capás de mirar a los señores sacerdotes en el altar, porque, en cualquier agsion o movimiento que les vea, se me representan feas y malas cosas [...] Tampoco puedo mirar con libertad hacia ninguna imagen de nuestro Señor o santos, que luego, al punto, no me acometa con gran vivesa; y aun entre las mismas religiosas, y demás gente se me representan malas y feas apariencias. (168)

A partir de su relato se descubre cómo las fantasías no se relegan a un solo sujeto, ni a la experiencia heterosexual. Estas se refieren a los cuerpos como estímulos, incluso a los cuerpos de animales. Pero por sobre todo señalan el condicionamiento de la castidad y la voluntad de dominar el cuerpo:

esta maligna carne y perverso cuerpo, parese que se deleitan en las representaciones feísimas que se me ponen, no sólo en visiones de gentes racionales, sino es también en figuras de todos los animales; de modo que ni aun en sueños sesa esta tormenta, y con tanta vivesa es durmiendo como despierta. (315)

En esta ocasión sor Dolores se refiere sutilmente al placer que las representaciones provocan a su cuerpo y que debido a la prohibición parecen tener mayor persistencia. En cuanto al

placer que no compromete culpas, se origina como consecuencia de la admiración de la divinidad como esposo: "otras veces oso, atrevidamente, el gosarme, deleitándome en tener al Espíritu Santo por mi dilectísimo esposo; aquí, en esta consideración, son tales los deseos que me comunica de amarle, si fuera posible como mi amantísimo esposo me ama a mí" (200). La vinculación religiosa entre mujer y Cristo a través de la institución del matrimonio implica la deserotización de los cuerpos, pero está presente en el deseo hacia el otro como figuración masculina que ama y protege. Este encuentro se complejiza aún más cuando la visión del amado asume la forma de un niño, porque recuerda el modelo de María para las monjas, confundiendo el vínculo matrimonial con el de la maternidad:

vi con los ojos del alma, con más certidumbre y claridad que si lo persibiera los ojos del cuerpo, que salía del sagrario mi Señor, en la forma de un pequeñito niño como de un año [...] me desía con sus dulcísimos labios, con apasible semblante y risueñas palabras [...] quiero que toda seas mía, y yo seré fino esposo de tu alma y te purificaré con el fuego de mi inseparable amor, para ser yo solo el poseedor della, haciendo mi asiento y morada en tu corazón.(236)

La narración de las visiones escenifica la relación corporal que se ausenta en la cotidianidad de Sor Dolores, quien sólo establece vínculos afectivos con el confesor, también ausente. En este sentido, se revela la idealización del objeto de deseo para justificarlo. Así mismo, se observa una perspectiva del amor como posesión y, desde la divinidad hacia la mujer, como un proceso de purificación.

## 6. Prácticas espirituales y subjetividad

Las cartas que elabora sor Dolores como confesión al padre Manuel, así como las formas de mortificación que se describen, pueden analizarse como las tecnologías del yo que Foucault sistematiza. Ambas prácticas constituyen formas de transformar al sujeto para alcanzar un estado de pureza que merezca el reconocimiento de Dios:

cualesquier martirio que se me proporcionara le tomaría yo por gloria [...] mis pasiones las siento más sujetas; mis apetitos interiores y exteriores y demás visios de mi frágil naturaleza más mortificados; estoy más serena en cualquier injuria y menospresio que de mí se haga, porque tengo más vivos los conosimientos de mis principios y fin y lo que yo merezco por mis pecados.  
(149)

El conocimiento de sí mismo subyace a estas operaciones y sor Dolores reconoce la transformación a partir de dicho saber. El cristianismo, de acuerdo a Foucault, ha dispuesto una serie de reglas para acceder a la transformación del yo, como la obediencia, la aceptación de ciertos libros como verdad, la conformidad con decisiones tomadas por autoridades eclesiásticas, así como creer y demostrar creencias (80). Pero, además, requiere que cada persona tenga el deber de saber quién es, admitir sus faltas, deseos, tentaciones y exponerlas en un testimonio público o privado sobre sí (81). Como ya se ha señalado, Sor Dolores no manifiesta conformidad constante con las reglas que norman su vida y confiesa “tener displicencia a todo lo que pertenece a distribución religiosa y demás observancias en los ejercicios espirituales, así obligatorios como voluntarios” (132). En consecuencia, no sólo el conocimiento de sí mismo resulta suficiente para acceder a la verdad divina, sino la transformación y superación de las faltas, pues como señala Foucault “el acceso a la verdad no puede concebirse sin la pureza del alma” (81). La verdad es percibida por esta monja como un conocimiento inhumano, sólo accesible a través de los ejercicios espirituales de

purificación:

la luz y claridad con que se conocen sus infinitas perfecciones se perciben mejor y con más provecho y mejoras en el alma, que lo que se puede adquirir por las noticias humanas, aunque sean de mucha ciencia las criaturas con quien se trata; ni aun en los libros se encuentran noticias de lo que allí se le manifiesta a la alma y conoce. (276)

De este modo, es persistente en gran parte de las cartas la presencia de alusiones a prácticas de martirio que preparen el cuerpo para el sacrificio del sujeto, e insistentes solicitudes al confesor y la prelado para exceder su frecuencia y cantidad. La penitencia tiene el valor para Foucault de representar la capacidad de renunciar a la vida y a sí mismo, “ser capaz de enfrentarse a la muerte y aceptarla” (85). Ahora bien, para sor Dolores la aceptación de la muerte se transforma en el deseo de esta, derivado de asumir tanto la dificultad como la imposibilidad de la pureza:

su reverencia piensa que mis ansias de morir son por librarme de padecer: no, padre mío, no es mi fin éste en mis deseos que, si yo supiese que había de padecer sólo, sin la escoria de pecar y ofender a quien deseo sólo amar, entonces desearía se prolongase mi vida y dilatase mi muerte hasta el juicio final; pero, como el desear vivir por servir a Dios puedes mezclarse con el peligro de culpas: esto es lo que me duele. (389)

Probar el sufrimiento, demostrar la vergüenza y visibilizar la humildad, se encuentra en los orígenes del cristianismo primitivo que, de acuerdo a Foucault, impone al penitente una forma de vida determinada por la condición del descubrimiento de sí, la representación y exhibición del ritual de penitencia. Esta condición componía la paradoja de borrar el pecado pero exhibir al pecador. De este modo, no se basaba principalmente en la explicación de los pecados, sino en que el sujeto se representara como un pecador. Este acto de performatividad se manifiesta en diferentes descripciones que sor Dolores realiza para representarse como la

mayor de las pecadoras: “pues egsede mi maldad a todo el infierno” (240):

He tenido disciplina, por mano ajena, en las espaldas; me he señado todo mi cuerpo con cordeles anudados, desde los pies hasta los brazos; he procurado en la cama bastante incomodidad; he mortificado todo mi cuerpo, desde las manos hasta los pies, con ortigas, todas las veces que he podido, sin ser vista, y, cuando esto no se ha podido, he pelliscado mi cuerpo, desde los brazos hasta los pies; he arrastrado la lengua por el suelo; he suplicado a una sirviente, la más poco aseada, me ponga los pies en la boca, por espacio de 3 salmos penitenciales, estando yo toda postrada a sus pies; he suplicado, a esta mesma, me dé de bofetadas por soberbia, que lo soy de verdad; he andado por el suelo con las rodillas desnudas; he hecho en el refectorio cuantas mortificaciones he podido. (325)

En relación con estas demostraciones de dolor, resulta fundamental la observación de Foucault sobre el origen de las teorías de la penitencia, basadas en la situación del hombre que prefiere morir que renunciar a su fe. Es el resultado del modelo del mártir, es la demostración de una “ruptura consigo mismo, con el pasado y con el mundo”(869. Así también, aunque la penitencia no pretende la afirmación de una identidad, sino el rechazo de la misma, la penitencia sugiere una revelación de sí mismo que es simultáneamente su destrucción (86). Esta experiencia es constante en la escritura de sor Josefa, pues todos sus relatos son estructurados como padecimientos voluntarios e involuntarios que recibe como la posibilidad de una penitencia. Interpreta el sufrimiento como una oportunidad enviada por la divinidad de purificar su alma, y lee las experiencias de placer como tentaciones o pruebas de su fortaleza. Sin embargo, aunque sus padecimientos son representados como penitencias, ella otorga mayor legitimidad a los ejercicios voluntarios de mortificación y desprecia los malestares físicos que le impiden dichos trabajos. De acuerdo al relato que evidencian sus

cartas, se encuentra impedida para ejercer la voluntad de sacrificio sobre su cuerpo, por parte de prohibiciones de la prelada y posteriormente del padre Manuel:

he procurado pedir algunas licencias a mi madre priora, para mortificar mi cuerpo y para tener más oración [...] y todo se me ha negado; y, deste modo, está el bruto muy sobre sí, porque ni las disciplinas de comunidad me son permitidas, conque yo no tengo otra vida más que osiosidad y dormir. (138)

De esta forma, el contenido de sus cartas se organiza en un discurso argumentativo con el propósito de convencer a su guía de la necesidad de realizar los ejercicios que transformen y anulen al sujeto pecador. Aun así, ciertas estrategias de convencimiento resultan ambiguas, puesto que se le niegan las penitencias por las evidencias de una salud deteriorada que le impide el cumplimiento de los trabajos que debe realizar para el convento por su condición de lega, pero realiza constantes enumeraciones de sus malestares en relación a cada parte del cuerpo. En consecuencia, revela el conflicto entre la supuesta fortaleza espiritual y la debilidad de la carne y a partir de ella valora: “No cuidaré más de mí, pues bien conosco que los ciudados de el cuerpo son ruinas para mi alma” (174), revelando aquella moralidad del cristianismo que para Foucault desplaza el cuidado de sí por el conocimiento de sí, basándose en el rechazo del sujeto (54). Sor Dolores resiste la preocupación por su cuerpo y la interpreta como una forma de egoísmo:

quiero haser patente las enfermedades que padesco, para que, imponiéndose su reverencia en ellas, resuelva qué debo haser en la mortificación de mi cuerpo, porque, aunque me ha dicho que suspenda toda penitencia cuando esté enferma, pero como todo lo que adolesco es diario en mí, temo, por un lado, suspender la mano en las penitencias, por delicadés y poco sufrimiento mío, y que tal ves me pueda tiranisar mi amor propio. (231)

No obstante, la prelada reafirma la preocupación del cuerpo reprendiendo a sor Josefa: “me

ha dicho mi prelada, delante varias religiosas, que yo estoy enferma porque presumo que más soy espíritu que de naturaleza humana” (356). A propósito de esto, es necesario recordar la censura que establece la prelada en torno a la lectura de las vidas de santos y los modelos de conducta que Rubial observa en su contenido:

Los modelos de santidad que esta literatura difundió repetían casi siempre los mismos temas. Por un lado estaban los viejos asuntos hagiográficos, como el del desprecio del mundo sus riquezas y placeres, especialmente de los sexuales, por lo que el celibato era imprescindible. Por el otro, en forma creciente se asociaba la santidad a la mortificación del cuerpo mediante los ejercicios ascéticos [...] Son por tanto, estas circunstancias las que motivan una santidad femenina pletórica de visiones y brutales actos de ascetismo. (73-74)

Ahora bien, esta tecnología del yo está esencialmente interrelacionada con la práctica del examen de sí, que según Foucault debe ser comprendida desde los principios cristianos de la obediencia y la contemplación. En cuanto a la obediencia, no sólo se limita a aquellos aspectos de perfeccionamiento de sí, sino que abarca todas las áreas de la vida monástica. El sujeto debe manifestar una obediencia permanente al maestro, entregar el control absoluto y desestimar la autonomía (87-8). En relación a esta tecnología del yo, ya se había señalado la inconsistencia de Sor Dolores para acatar su voto de obediencia: “Padesco también mucho en otro punto que jamás le había conosido, y es grandes deseos de preferir mi voluntad y posponer la ajena” (289). Incluso sor Dolores señala incumplir ciertas normativas que se le imponen con motivo de la segregación económica entre monjas de velo negro y de velo blanco:

Estoy bastante combatida de una tentasión, en orden a dejar ciertas devosiones que tengo, porque, según lo que he oído y visto se hace reparable, y es que,



desde que tengo uso de razón he resado el *Ofisio menor de nuestra Señora*, los *Salmos penitenciales* y el Ofisio de difuntos; el *Salterio* cuando hay tiempo y la *Recomendación de el alma* por aquellas personas que mueren en partes y lugares que no pueden ser socorridas por falta de ministros; y, aunque más me he procurado esconder para con los dichos resos, por no ser dados a mi estado, pues soy una ridícula lega, no sé cómo me han visto. (325)

La resistencia que manifiesta en ocasiones sor Dolores es examinada por su discurso, con el propósito de encontrar la aprobación o desaprobación del confesor a quien sí pretende obedecer incondicionalmente. Foucault observa en esta renuncia una simultánea construcción del sujeto (88), que se reafirma en este caso con la voluntad de reflexionar sobre las condiciones y razones que justifican la obediencia. Incluso sor Dolores solicita constantes permisos al padre para desobedecer otras órdenes.

En compañía de la obediencia es posible encontrar también la contemplación, con el objeto de evaluar permanentemente los pensamientos acerca del vínculo con Dios y la pureza del alma (Foucault 88). Al respecto, sor Dolores identifica y organiza aquellas circunstancias en las que su interior no se articula con las exigencias de la vida monástica, para así mostrar evidencias al padre Manuel que puedan explicar las causas y soluciones que ella no cree poder reconocer:

vino una tempestad sobre mi alma y unas olas repetidas de tentaciones, que todo hasta ahora no son para mí más que tinieblas: en nada puedo levantar el corazón a Dios, todo m'es pesado y enojoso, en todo hallo suma displisencia: en lo espiritual y temporal, el tratar o trato de las gentes me parece remedo del infierno, la observancia religiosa me es desapasible y dificultosa, en todo hallo tropiesos y frecuentes caídas; esto me pone en términos de desconfiar y con impulsos de renegar, de modo que, lo que no profieren mis labios, parece que

interiormente blasfemo de Dios y contra el Cielo todo. (181)

De esta forma, no sólo se examinan cuidadosamente las acciones que demuestran faltas, sino aquellas sensaciones interiores que parecieran decir algo más, en este caso, blasfemar contra el régimen que organiza su experiencia religiosa. En cuanto a las tecnologías del yo de obediencia y contemplación, Foucault señala su centralidad en el pensamiento por sobre la acción. Esta característica otorga al examen de conciencia la facultad de comprobar la relación entre el acto y el pensamiento, en función de lo que sería verdad, basado en una verbalización permanente de todos los pensamientos, que en el caso estudiado se realiza mediante la escritura confesional (90). En este sentido, resulta un ejercicio que busca la coherencia del sujeto como una fórmula para el ejercicio de la vida sagrada. Para Foucault la verbalización se vuelve más importante desde el siglo XVIII en adelante, constituyendo una forma de transformación sin la implicancia de la renuncia al yo (94).

## 7. Archivo y escritura: entre censura y legitimación

Con base en los planteamientos de González Echeverría, es posible observar en el *Epistolario* de Sor Dolores Peña y Lillo aquella “peculiaridad diferenciadora de América Latina como ente cultural, social y político desde el narrar”, que se articula en torno a la cuestión de la legitimidad (40). Es particular la función de estos textos en el contexto de circulación, puesto que no responden a una confesión ordenada por alguna autoridad eclesiástica, sino que se inicia por la insistencia de sor Dolores para ejercer el derecho de elegir el confesor de su preferencia. De esta forma, aunque el padre Manuel reproduce la estructura reglamentaria de las epístolas confesionales a partir de preguntas estereotipadas, las cartas atienden primordialmente a las preocupaciones inmediatas de sor Dolores, para luego responder las preguntas del padre en segundo orden de prioridad. Ahora bien, estas cartas podrían haber sido organizadas y reelaboradas en una hagiografía, de acuerdo a las anotaciones que el confesor jesuita realiza en los sobres. Sin embargo, la expulsión de la Compañía de Jesús del territorio, no posibilita dicha funcionalidad de las cartas para la edificación de otras monjas. En consecuencia, las cartas de sor Dodolores trascienden bajo su autoría y sirven como la evidencia de la relación entre un confesor y monja.

De acuerdo a González Echeverría, el ordenamiento que se impone en el archivo no es el de una cronología, sino el de la escritura, puesto que:

el Archivo no es tanto una acumulación de textos sino el proceso mediante el cual se escriben textos; un proceso de combinaciones repetidas, de mezclas y entremezclas regidas por la heterogeneidad y la diferencia. No es estrictamente lineal, pues la continuidad y la discontinuidad permanecen unidas en precaria alianza. (59)

De tal forma, el *Epistolario* funciona como un entramado de relatos que se mueven en torno a una estructura confesional y a la influencia discursiva de otras obras que conforman el canon

católico. Las cartas que dedica sor Dolores al padre Manuel adoptan el carácter de secreto, en cuanto la autora no desea compartir con otros su contenido y reconoce en él un material potencialmente censurable. En consecuencia, al no poder asegurar que estas llegarán a destinatario o que serán quemadas tras su muerte, articula su confesión de modo que sus faltas no la determinen como principal responsable. El contenido de las cartas que verbalizan sus conflictos espirituales son una parte de su conformación como sujeto, por lo que se reserva entregarlos a un lector especialmente seleccionado, entregando su subjetividad codificada como un privilegio, así como una carga: “No me puedo resolver a entregar mi alma a quien no tenga la misma esperiencia que de su reverencia tenga” (142). El confesor, entonces, va a actuar como mediador entre la estructura de poder de la iglesia, que determina lo que se puede o no sentir, decir, saber y creer; y aquello que se desea. En relación a dicho papel del confesor, sor Dolores expresa el miedo de involucrar al otro como un cómplice:

permite su Majestad que lo que me falta de conosimiento por mi suma soberbia y loca imaginación, me lo advierta con causas y razones bien claras, disiendo que estoy engañada, que la oración que tengo son otras tantas ilusiones, que no sólo tengo malisia para solapar engaños, sino's que prosedo con los confesores en este mesmo error, y que debo andar con tiento y cautela en esto, porque se han visto muchos casos en que han peligrado muchas almas que han ido por este camino, en que no sólo padesen ellas, sino los confesores que han hecho creer sus hipocresías, y que yo soy una destas, que me parece veo a Jesús de Nazareno y no es sino el Enemigo. (222)

La identificación de quien escribe con la locura y la imaginación, funciona como una forma de enmascarar una voz que busca legitimar sus cuestionamientos y vivencias. Así mismo, reconoce en el lenguaje un medio impreciso para la expresión de realidades complejas: “yo evito apuntar después las resultas que quedaron a mi alma, por no tener palabras, porque

sólo sé sentir para mí, pero no explicar, porque soy limitada” (197); como el origen de confusiones y un campo de acción de fuerzas malignas que crean mentiras y engaños, aprovechando la ignorancia de almas débiles:

todo lo que ha pasado a la alma paresen engaños, todo es falsedad y mentira o sueño imaginado, fantasías y aprensiones o locuras de la cabeza; aquí me entra grande arrepentimiento de haber dado cuenta de ello al confesor, que con fantástica presunción he creído lo que paresía, dando asenso a lo que el amor propio me persuadía. (258)

El miedo que se revela en los fragmentos citados, se expresa en estos casos por medio de una autocensura que invalida sus testimonios. No obstante, en otras cartas se declaran intenciones de legitimar su voz a través de la fórmula: “vi con los ojos de el alma, con más sertidumbre y claridad que si lo persibiera los ojos del cuerpo” (235), que se repite insistentemente para dar comienzo al relato de sus cotidianos arrebatamientos divinos. Dicha fórmula se completa en cartas posteriores, agregando la comprobación de la percepción espiritual:

Todo lo dicho lo vi con los ojos del alma, con más sertidumbre y claridad que lo podía persibir con los ojos del cuerpo; de modo que, aunque en la imaginación he querido recordar esto que vi por ver si era fantasía de la imaginación, no he podido dar con lo que queda dicho. (346)

De esta forma, cada vez que emprende el relato de una visión, señala comprobar su origen al tratar de imaginarlo después de que ha ocurrido. Así también añade comentarios sobre el problema de describir por medios humanos cuestiones divinas:

Qué palabras son las mías ni las que ensierra la capacidad humana, para explicar la operación tan divina que esto causó en mi alma: esto sí que va libre de figsión, porque toda ponderación es corta para dar entender lo renovado que sentí mi espíritu. (225)

En este caso se advierte la referencia a la ficción, que reconoce sor Dolores como una cualidad del lenguaje manifiesta en las exageraciones y recursos de embellecimiento. En consecuencia, se acrecienta la inseguridad que autocensura el contenido, pero se revela en la escritura mayor libertad que en la confesión oral marcada por omisiones y malentendidos: “si callaba esto, me esponía a engaños; si lo desía, como el confesor me lo mandaba, resultaban de aquí nuevos temores y ahogos para mi alma, porque nunca he creído que sea esto de Dios, sino's apariencias de el Enemigo por haserme perder tiempo” (166). Y aunque aquí señala no creer el origen divino de sus experiencias, en otras ocasiones anhela el reconocimiento del confesor para otorgar legitimidad a su discurso: “Todo lo espresado no lo atribuya su reverensia a temores vanos ni a tentaciones del Enemigo, que bien sabe su reverensia que yo soy peor que todos ellos, sino que es sierto y al pie de la letra todo lo que en mí está pasando” (241). De este modo, la escritura confesional disputa posicionarse en el terreno de lo verídico, pero advierte las disposiciones retóricas que lo relegan a la ficción, constituyendo un artefacto de sufrimiento para el sujeto que se debate entre la negación y la reafirmación de su subjetividad.

El *Epistolario* de Sor Dolores Peña y Lillo revela la configuración de un lector particular que resuelva de deslegitimación que marca su discurso por condicionamientos patriarcales. Esto se evidencia a través de la referencia al padre Aragón quien la confesó por recomendación del obispo, como resolución a la falta de un confesor presencial:

no aprobando hayan sido buenas mis confesiones, porque el Enemigo me ha insistido por la vergüensa, y que, además de no hablar con claridad y andar con bosquejos, que se halla perplejo para la absolusión, si le digo algo grave es que luego lo disuado, y que así ni en mi confesión general de toda mi vida halla cosa clara, porque he prosedido con suma vergüensa, y que está persuadido a que tengo pecados mortales; y que la simplicidad mujeril, junto

con la vergüenza que me sitia, me hase ocultarle la verdad, y que así una ves le digo una cosa y otra ves le digo otra; y con estos aprietos, padre mío, fuera de otros y de pareserle que estoy endemoniada, me he dejado y no quiere venir para mí ni vendrá, sé según dise. (494-5)

A partir de esta narración, se observa cómo la confesión del padre Aragón parte desde el juicio sobre el discurso de Dolores como el producto de la “simplisidad mujeril”, deslegitimando de este modo sus declaraciones e interpretando el problema comunicativo como omisiones provocadas por la vergüenza. Además, marca a sor Dolores con el estigma del endemoniado y la relega al abandono.

Los efecto de la carencia de este lector representado en el padre Manuel, es exhibida reiterativamente al comparar el proceso de sus confesiones con otros hombres. Esta inquietud se realza con la expulsión de los jesuitas y la consecuente privación del lector deseado que ha sido moldeado a través de las cartas. Sor Dolores relata la ausencia del padre Manuel como el comienzo de una nueva búsqueda que ya no será auxiliada por la escritura. En consecuencia, se presenta el procedimiento de la confesión como la elaboración de un discurso que requiere ser descifrado y no sólo como la dinámica en que la mujer se expone como pecador frente a una autoridad masculina que la absuelve.

## 8. Conclusiones

El análisis del *Epistolario* de Sor Dolores Peña y Lillo propicia una forma de entender la participación de las mujeres en el proceso colonial chileno, entendiendo la experiencia conventual como opción cultural dominante para estas en el contexto histórico, pero también como un eventual espacio de creación y cuestionamiento sobre la posición del sujeto frente a la estructura del poder. La experiencia de esta monja sirve para interpretar los aparatos mediante los cuales se determinan las construcciones de género al interior de la iglesia, así como el posicionamiento del sujeto frente a estos al reflexionar en torno a su sexualidad desde la práctica ascética. En este sentido, es posible entender el relato de sor Dolores como un espacio de transformación del yo en el que una subjetividad resiste la obediencia incuestionable si no obedece a las exigencias de la razón. En consecuencia, sor Dolores representa en sus cartas una muestra de la construcción del sujeto moderno, que se articula a través de las dinámicas de censura y legitimación, determinadas además por la condición genérica. La condición de monja exige a sor Dolores crear un discurso de autoconocimiento y posteriormente elaborar una pauta de afecto que posibilite al lector descifrar las tramas de dolor y miedo que revelan ciertas resistencias a las imposiciones eclesiásticas.

La narración que se ha analizado posiciona la locura, el error y la ignorancia como experiencias válidas en un discurso racionalizante de la masculinidad hegemónica. El espacio privado del convento que representa el cautiverio de la condición femenina de esta mujer, es reinterpretado como un escenario que ofrece la posibilidad de acceder a la verdad divina, de renunciar a los obstáculos que sujetan a la mujer por su condición genérica. De este modo, la escritura conventual se expone como una herramienta de liberación a través de continuas negociaciones y artificios, que desestabilizan la asimetría entre el confesor y la monja para construir una relación de diálogo, comprensión y encuentro.



## Obras citadas

- Araya, Alejandra. "El discurso sofocado: el epistolario confesional de una monja del siglo XVIII". *Mapocho*. Número 53. 2003. Santiago. 161-192.
- . "Las beatas en Chile Colonial: En el corazón de lo social y en el margen de la historiografía". *Dimensión histórica de Chile*. Número 19. 2004. Santiago. 13-46.
- Brading, David. "El jansenismo español". *Artes de México*. Número 92. 2008: 66-71.
- Butler, Judith. *El género en disputa*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Días, Mónica. "El nuevo paradigma de los estudios coloniales latinoamericanos: un cuarto de siglo después". *Revista de Estudios Hispánicos*. Número 3. Octubre 2014. St. Louis. 519-547.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo: y otros textos afines*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1995.
- Invernizzi, Lucía. "Práctica ascética y arte diabólico: concepciones de escritura en el Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo". *Anales de literatura chilena*. Número 4. Diciembre 2003: 13-34.
- Lagarde, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, D.F.: Universidad Autónoma de México, 2005.
- Lavrin, Asunción. "Cotidianidad y espiritualidad en la vida conventual novohispana: siglo XVII". *Memoria del coloquio internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano*. 1995, 203-219.
- Peña y Lillo, Josefa de los Dolores. *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo*. Ed. Raissa Kordic. Madrid: Editorial Iberoamericana, 2008.
- Rodríguez, Carlos. "Secularización, regalismo y reforma eclesiástica en la España de Carlos III: un estado de la cuestión." *Espacio, Tiempo y Forma*. Número 12. 1999: 355-371.

Rubial, Antonio. “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”. *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, vol.1, Espiritualidad barroca colonial: Santos y demonios en América*. México, D.F: Editorial Iberoamericana: 1993, 71-106.