

ISSN 0716-2510

N° 53

Primer Semestre de 2003

MAPOCHO

REVISTA DE HUMANIDADES

DIRECCION
dibam
DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS

EL DISCURSO SOFOCADO: EL EPISTOLARIO CONFESIONAL DE UNA MONJA DEL SIGLO XVIII*

Alejandra Araya Espinoza

La clausura impuso un deber ser: un camino de perfección en castidad y oración. El “encierro” de las monjas supuso un mayor control sobre las inquietudes espirituales que ellas podían tener. Presión difícil de llevar en el convento, cuando no todas las monjas entraban en él con esas intenciones. Sin embargo, en caso de que esta inquietud se manifestase vigorosamente, debía contarse con una guía. Se fue perfilando entonces un profesional especializado para el mundo femenino: el “confesor de monjas”. Un hombre preparado e instruido en las particulares cuestiones de esas mujeres monjas –como decían los manuales– “encerradas de por vida entre cuatro paredes”: sus temores o tendencias al escrúpulo, sus rencillas y rivalidades internas, sus fervientes deseos de ser las más perfectas.

Las monjas debían hacer presente “las angustias de sus almas” a un confesor para que éste opinara sobre la calidad de las faltas o la dirección de su espíritu¹. Por ello tenían derecho a exigir un confesor personal –reconocido desde el Concilio de Trento²– e incluso, en casos extraordinarios y muy específicos, a un “confesor extraordinario particular”: inminente riesgo de fallecer por enfermedad, conflictos con el confesor ordinario del convento y, por último, necesidad de un director espiritual o guía para mayor “quietud de su ánima y para más adelantar en el camino de Dios”³. La comunicación verbal entre monjas y confesores era exigida. La epistolar, sin embargo, estaba celosamente restringida a casos especiales que ya detallaré, principalmente por el ‘peligro’ que toda relación entre los sexos conllevaba. Los manuales de confesores y las constituciones de monjas mencionan las cartas como recursos y métodos disponibles, pero no como la norma que debía primar entre religiosos y religiosas, cuyas comunicaciones debían ser escuetas y precisas en el marco de la confesión sacramental. Escribir fue un recurso recomendado para aquellas que te-

* Este artículo es resultado de la investigación del proyecto FONDECYT N° 1010998/01: “Epistolario confesional de una monja chilena del siglo XVIII: una mirada interdisciplinaria”. La monja es Sor Josefá de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822), del Monasterio de dominicas de Santa Rosa en Santiago. Sus cartas fueron escritas entre 1762-63 y 1769-70 a su confesor, el jesuita Manuel Alvarez (1723-1773), expulso en 1767. Ella ingresó al beaterio de Santa Rosa a los ocho años para aprender música; cuando el beaterio pasó a ser monasterio de clausura, ella se quedó como monja de velo blanco por no tener dote suficiente para el coro. Tenía 15 años, y falleció en el convento con fama de santidad.

¹ León Carbonero y Sol, *Tratado de los confesores de monjas*, Madrid, 1887, pág. 192.

² Sesión xxv (3-4 dic. de 1563), Cap. x, en: *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América (en latín y en castellano)*, con notas e ilustraciones por D. Juan Tejada y Ramiro, Tomo iv. Madrid, 1859, pág. 420.

³ “Constitución de Benedicto xiv ‘Pastoralis curae’ sobre confesores de monjas”, Roma, 5 de agosto de 1748, en: León Carbonero y Sol, *Tratado de los confesores de monjas*, Madrid, 1887, apéndice documental, pág. 202.

nían necesidad de guía especializada en un camino de perfección, o bien, que padecían angustias que sólo el papel podía soportar.

Las cartas, en general, pertenecen a la “escritura íntima” –aquella que un sujeto ejecuta sin tener por objeto la publicación–, característica que se aplica a la mayoría de los escritos de monjas. Las cartas confesionales –llamadas así entonces, no tanto por su carácter sacramental, sino por inscribirse dentro del método confesional– serían el producto de una escritura tensionada entre el deber y la libertad que representaba un papel en blanco que aún no era juzgado ni censurado. Escribir sobre lo íntimo se podía transformar en un acto de apropiación y de insubordinación al pasar del relato de lo que se pide, a un medio de expresión personal. Las visiones, los sueños, los arrobamientos y las enfermedades podían llegar a ser –si se considera el carácter de ellas y su importancia en el relato– marcas de individualidad. Por tanto, la escritura –en el marco de la confesión como obligación de todo cristiano y particularmente de aquel con aspiraciones de perfección– se tornaría en constituyente del sujeto que escribe, que se realiza en esa escritura al resguardar fronteras y construir poder desde los “secretos”, las “intimidades” entre Dios y la que escribe y los fenómenos inexplicables.

Las cartas de confesión muestran claramente cómo la escritura cristaliza deseos y anhelos no expresados literalmente, ni conscientes: ser protagonista de la propia historia, de los avatares del alma angustiada, heroínas de la virtud, mujeres victoriosas frente a las tentaciones, el centro de atención durante los minutos en que sus cartas son leídas y objetos de respuesta, la amiga de un hombre “docto”, la consejera de los poderosos, la protectora y redentora de su sociedad por el breve tiempo de sus vidas y por la esperanza de una vida eterna en el sacrificio de las mismas en la oración y las enfermedades que revivían la pasión de Cristo en cada una de ellas: “... la pobre Dolores siempre irán en aumento sus dolores, porque sobre ella caerá la peor parte” (Carta de 20 de noviembre de 1764).

EL EPISTOLARIO DE SOR DOLORES EN EL GÉNERO DEL RELATO CONVENTUAL

El epistolario de la monja chilena Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo a su confesor, Manuel Álvarez⁴, comienza alrededor de 1762 y se extiende hasta 1770 sobreviviendo a la expulsión de los jesuitas de suelo americano, orden a la que éste pertenecía. Al partir al exilio, éste entregó las cartas al obispo de Santiago. Las cartas de Sor Josefa comparten con la *Relación Autobiográfica* de

⁴ Manuel José Álvarez López. Sacerdote, nació en Villafranca, Castilla, el 2 de diciembre de 1701. Entró a la Compañía el 19 de marzo de 1723, destinado a las Indias. Llegó a Chile en 1723. Misionero en Santiago, Copiapó y Huasco. Profesor de Teología y Rector del Seminario de Concepción, y del Colegio de esa misma ciudad. Expulsado, falleció en Massa Carrara el 19 de abril de 1773. De acuerdo a las cartas de Sor Josefa, el padre Manuel debió estar entre los últimos jesuitas que salieron de Chile, puesto que algunas claramente corresponden al año 1770, dado su mal estado de salud, como las mismas cartas lo señalan.

Sor Úrsula Suárez (1666-1749) –único texto monjil editado y estudiado en Chile con el que puede ser comparado– la pertenencia al género del relato conventual. Ambos se producen dentro de la relación de las monjas con sus confesores⁵. Y ambos derivan de la particular exigencia de la práctica de la confesión general y la cuenta de conciencia como método de examen riguroso sobre uno mismo. Sin embargo, los resultados son distintos por las posibilidades que la relación confesor-confesada podía tomar.

Sor Úrsula relata su vida al modo de una “confesión general” de faltas y pecados, que se transforma –por el esfuerzo que implica recordar y revivir esas faltas– en una penitencia. El “trabajo” que le encargó su confesor, puede haber sido la conclusión de un intercambio epistolar previo por medio del cual él pudo hacer un balance del estado del alma de la monja y pedirle, luego de considerar que podía haber pruebas de la acción divina en ella, una cuenta de conciencia de su pasado que da como resultado un escrito autobiográfico. Los cuadernos de Úrsula Suárez son del mismo estilo que los de la monja neogranadina Francisca Josefa del Castillo, texto que nos remite –según la inscripción final– al objetivo de una escritura que piensa en un posible proceso de canonización o –más modestamente– en la publicación de una vida ejemplar: “Estos cuadernos escribió de sí, la venerable religiosa y observantísima madre Francisca Josefa de la Concepción, por mandato de sus confesores, en su Real Convento de Santa Clara de la ciudad de Tunja, y se halló incorrupto su cuerpo, al año de enterrada”⁶.

Un ejemplo interesante de las conexiones entre las confesiones generales como penitencia, la autobiografía y la biografía publicada, es el de la monja novohispana María de San José (Juana Palacios Menéndez, 1656-1719), cuya vida la publica el padre Sebastián de Santander y Torres en 1723. La *Vida de la Venerable virgen María de San José*, tuvo como “fuente” el trabajo de la propia monja, escrito cada quince días por orden de su confesor, con objeto de poner sus visiones y éxtasis bajo el celo del Santo Oficio de la Inquisición. Su confesor la presionó a escribir aunque ella no sabía hacerlo, razón por la cual rogó a Dios la ayudara en “el aprieto que la obediencia me manda escribir”⁷. Ella no supo el destino de sus “papeles”, ni que su elogiosa vida sería la gloria de otro autor, pero es evidente que los textos confesionales –puesto que van dirigidos al confesor en el marco del secreto y la obediencia– tenían por objeto controlar ideológicamente las prácticas y creencias femeninas, así como recopilar mate-

⁵ Las monjas escribieron mucho más de lo que pensábamos, como señala Asunción Lavrín, cubriendo aspectos cotidianos del convento, correspondencia con familiares, amigos y autoridades. Sin embargo, el particular género de los relatos autobiográficos producto de la relación confesional, y las crónicas de fundación de los monasterios, suelen ser los productos literarios más característicos de la vida monacal femenina. Ver: Asunción Lavrín, “De su puño y letra: epístolas conventuales”, en Manuel Ramos Medina, *Memoria del II Congreso Internacional 'El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios'*, México, 1995, págs. 43-62.

⁶ V.M. Francisca Josefa del Castillo (1671-1742), *Vida (autobiografía novelada)*, Boyacá Colombia, 1998, pág. 271.

⁷ Josefina Muriel, *Cultura femenina Novohispana*, México, 2000, pág. 378.

rial de primera mano para la eventualidad de una publicación que daría fama de la buena dirección que esas mujeres habían tenido.

Tomemos como ejemplo la autobiografía de Cecilia del Nacimiento, carmelita descalza de Valladolid (1570-1646), de quien se editan en 1971 notas críticas y estudio de su vida mística por el P. José Díaz Cerón (jesuita también). Conocida, dice el estudioso, “hasta hace muy reducido número de años, casi en el mismo Carmelo, y que brillaba con fulgores místicos en aquellas páginas escritas en virtud de santa obediencia”⁸. Su autobiografía explicaba el “camino por donde Dios llevó su alma, puesta en tres estados”. Fue escrita a petición de su confesor, quien se había dado cuenta de que se “iniciaba una nueva etapa de su oración mística”, pidiéndole hiciese un relato de ese camino recorrido. A él le interesaba tener “por escrito todo el avance de las gracias místicas”. Ella lo hizo entre 1600 y 1601, pero el texto se encuentra perdido, y lo que se inserta en sus obras completas como autobiografía, es un *Breve elogio de Cecilia del Nacimiento que murió en Valladolid este año* escrita por Manuel de S. Jerónimo como parte de la historia de la Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen. Allí, siguiendo el canon de las biografías hagiográficas se hace el relato de una vida ejemplar, aunque siempre la individualidad aflora: ella “dábase mucho a las letras” y tenía “especial destreza en poesías místicas”⁹. Las cartas con su confesor a las que ella hace referencia en otros escritos no se han encontrado.

Las cartas deben entenderse, entonces, como material de “estudio”. Eran, tanto para el confesor como para la “penitente”, un método para mejor conocer y examinar la vida ascético-mística. En este sentido, cuando el material en bruto se transforma en biografía publicada, es otra forma de enseñar cómo actúa Dios en los elegidos y los particulares caminos que tiene de hacerlo. Un caso interesante para este estudio, de mucha utilidad para el análisis de la experiencia de Sor Josefa de los Dolores, es la *Vida y virtudes de Sor María Mercedes de la Purificación*, manuscrito de fines del siglo XVIII de autoría de su confesor Fr. Sebastián Díaz, uno de los hombres más sabios de la época en Chile¹⁰. Hom-

⁸ Cecilia del Nacimiento, O.C.D., *Obras completas*. Madrid, 1971, notas críticas y estudio de su vida mística por el P. José Díaz Cerón (S.J.), pág. 7. La monja escribió profusamente obras ascético-místicas, teológicas y abundantes piezas líricas a lo divino, así como cartas a diversos religiosos de la orden incluyendo a su hermano Fr. Antonio Sobrino, a su hermana y a otras personalidades, dado que fue fundadora de otros monasterios, como el de Calahorra por lo cual escribió “obras de historia” como el relato de la fundación y prestó testimonio en el proceso de beatificación de su propio hermano.

⁹ Manuel de S. Jerónimo, O.C.D., “Breve elogio de Cecilia del Nacimiento que murió en Valladolid este año”, (1646), en Cecilia del Nacimiento, *Obras Completas*, Madrid, 1971, págs. 35 y 43 respectivamente.

¹⁰ Fr. Sebastián Díaz. Hijo de Martín Díaz de Andrade y de María Josefa Mardones de Araya, nació en Santiago en 1741. Había profesado en Santo Domingo, para pasar enseguida a servir de prior en la Serena en 1774, y más tarde a ser uno de los fundadores de la casa de estricta observancia conocida con el nombre de Recoleta. El 22 de septiembre de 1763, siendo lector en la Orden, se graduó de licenciado en teología en la Universidad de San Felipe, y de doctor el 30 del mismo mes, y en 1781 sucedía a Fr. Manuel de Acuña en el priorato del convento que había fundado. El segun-

bre ilustrado, de ciencia, no sólo como teólogo sino que como médico, escribió sobre su dirigida valorando su ejemplo, pero abandonando las intenciones que comúnmente movían a escribirlas —la canonización— desde un escepticismo que pretende distanciar los criterios de santidad oficial de los cánones populares sobre ella: “No por lo que se ha escrito podrá alguno darle a esta religiosa culto o veneración, ni acreditarla u opinarla de santa, ni pensar tampoco que ésta mi historia adelante algo o haga paso para que alguna vez se trate en la Iglesia de canonizarla o beatificarla. Todo lo que he referido de virtudes, apariciones, visiones, predicciones, etc., queda en el propio estado que estuviera si no se hubiese escrito, aunque permanezca así por muy largo tiempo”¹¹. La motivación era publicar una vida ejemplar, pero con “verdad” respecto a la versión popular que sancionó su santidad sin mayor prueba: “Vivió continuamente enferma durante veintiséis años, hasta su muerte, ocurrida el 5 de enero de 1793. Se le atribuyeron frecuentes apariciones y milagros”¹². Como teólogo y como médico, él refutaba:

El piadoso y general movimiento del pueblo cuando hubo de salir de esta vida Sor María Mercedes de la Purificación, las notabilidades precedentes y los concomitantes a la muerte de esta religiosa, los padecimientos horribles de extrañas enfermedades que le atacaron la mayor parte del tiempo que vivió en el monasterio, y las demás circunstancias que vinieron acompañando la serie de su vida en ejercicio de virtudes desde el secularismo: todas estas cosas juntas y combinadas a un cuerpo de historia pueden formar un objeto no poco apreciable y en atención sería capaz de producir efectos provechosos por todos los ramos edificativos, no menos en lo monástico que en lo cristiano. Hay para escribir la vida de esta Religiosa, a más de la razón común de esas utilidades, una de particular necesidad que abraza y asegura esas mismas producciones del buen ejemplo. Hasta ahora muchas de las noticias de Sor M. Mercedes han andado rodando vagamente sin firmeza alguna, como en un giro de liberación que necesita darle centro para que pueda tomar equilibrio la verdad y mostrarse en términos que le son debidos. De otro modo aquella parte de hechos más fidedignos por publicados en las exequias funerales padecerían el mal esbatimiento que

do gobierno de Fr. Sebastián Díaz empezó el 6 de enero de 1786, y sólo terminó el 29 de noviembre de 1794. Díaz gozó durante su vida de la reputación de ser uno de los hombres más sabios que jamás existieran en Chile. Fue autor de la *Descripción narrativa de las religiosas costumbres de Fr. Manuel de Acuña*; de la *Vida de Sor Mercedes de la Purificación en el siglo Valdés*; de un *Manual Dogmático*; de un *Tratado contra las falsas piedades*, que fue enviado a Madrid para su impresión, pero que nunca llegó a publicarse, y la *Noticia general de las cosas del mundo por el orden de su colocación, para el uso de la Casa de los Señores Marqueses de la Pica y para instrucción común de la juventud del reino de Chile*, impresa en Lima en 1783. Murió en 1812 o 1813. En José Toribio Medina, *Diccionario biográfico colonial de Chile*. Santiago de Chile, 1906, pág. 864.

¹¹ Fr. Sebastián Díaz (O.P.), *op. cit.*, Santiago de Chile, 1923, pág. 89.

¹² José Toribio Medina, *Diccionario biográfico colonial de Chile*, Santiago de Chile, 1906, pág. 894.

había de hacer la fea sombra de los que confabula el vulgo sin orden y sin medida... Siempre que no se descubra por medio de una narración histórica el modo como sucedieron las cosas, ellas han de quedar sepultadas en el caos de la incertidumbre, dijo un historiador profano [Cornelio Nepote, *In Vita Datami*, cap. 1, e] y dijo bien, aunque gentil¹³.

Los escritos monjiles tienen un objetivo mayor que es el de la trascendencia que pocas veces se logra por medio del propio escrito en la época, puesto que será el confesor u otro hombre el que saca a la luz esa vida íntima y secreta (sin la censura posterior) que encontramos en las cartas confesionales. Las cartas de Sor Josefa están más cerca de ella misma que de Dios. Escribe apelando a una práctica común de contacto directo con los confesores, no sólo en el espacio de la oralidad, sino que en el de la escritura. Es una escritura preliminar dentro de un proceso y proyecto de santidad –que sólo después de su muerte se sabrá si fue exitoso– materia prima en bruto, aun en desorden, sin el posterior examen científico del director. Por esta razón, es necesario precisar su especificidad respecto a lo que se conoce en el género, y establecer el contexto-tradición que hace posible la correspondencia epistolar entre dirigida y confesado cuando –por la información que se expondrá a continuación– se entiende que los contactos entre ellos debían remitirse a lo estrictamente “profesional”, sobre todo para evitar habladurías molestas. Como material en bruto, privado y secreto, las cartas son escasas dentro de los escritos monjiles que se conocen para América colonial. En uno de los libros más recientes sobre escritura femenina colonial para el caso de México, que recopila textos sobre religiosas o escritos por ellas, menciona tres modalidades de relatos conventuales: autobiografías, el diario espiritual y las cartas. Sobre estas últimas, se dice que son “extremadamente difíciles de ubicar en los archivos”, que sabiendo eran frecuentes entre religiosas y confesores o superiores, por su escasez sigue siendo “un género en búsqueda de estudios”¹⁴. Se debe distinguir, por tanto, entre aquellas cartas relativas a asuntos cotidianos y administrativos, de las producidas dentro del método confesional y la dirección de espíritus que se relacionan con procesos de constitución del yo, autoconocimiento y control de la interioridad. La propia Sor Josefa menciona en las suyas que muchas veces las quemó y pidió fuesen quemadas para resguardar estos secretos, pero también como gesto que remarcaba la humildad que se les exigía borrando cualquier signo de individualidad.

LOS CONFESORES Y LA CONFESIÓN

El confesor adquirió un papel predominante desde el siglo XVI en que el individuo y lo íntimo entraron por la puerta ancha del catolicismo a través de

¹³ Fr. Sebastián Díaz (O.P.), *op. cit.*, Santiago de Chile, 1923, pág. 1.

¹⁴ Asunción Lavrín/Rosalva Loreto (editoras), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, Introducción, México, 2002, pág. 9.

los grandes místicos, de los humanistas y los ejercicios espirituales (punto que creo explica la predominancia de los jesuitas como confesores de monjas) que hablan de la posibilidad de comunicarse con Dios sin tener presente los discursos teológicos dogmáticos, sino sólo el del amor, dando paso a los “relatos de la vida interior o de las pasiones espirituales” que relatan los encuentros del individuo con lo divino¹⁵. El “confesor” y el “director espiritual”, eran hombres entrenados para ayudar a los fieles a encontrar su plenitud particular en Dios, su salvación y su propio conocimiento, pero también para mantenerlos dentro de las normas. Las mujeres, abiertas las puertas de la comunicación con Dios a todo ser mortal y más aún a los “simples”, protagonizaron muchos procesos inquisitoriales a ambos lados del Atlántico por desviaciones de la ortodoxia. La misma divinidad se transformaba en el esposo y amante perfecto, tema éste que las mujeres venían tratando de forma perturbadora para los hombres desde la baja Edad Media, con místicas y trovadoras como Hildegarda de Bingen, tradición continuada por Santa Catalina de Siena en el siglo XIV, que prolifera en los siglos XVI y XVII, de la mano de franciscanos y jesuitas¹⁶. El confesor y el director espiritual debían velar por mantener la experiencia mística dentro de las normas establecidas, normas que las mujeres –que al decir de algunos, tenían la manía de “fingirse espirituales”–, violaban constantemente: “el amor sagrado y el amor profano se manifiestan materialmente de la misma manera; es necesaria la ayuda de una autoridad religiosa para distinguir las vías espirituales de las vías carnales”¹⁷. Las mujeres pueblan la literatura ejemplar biográfica y hagiográfica, son autoras –desconocidas en su mayoría– de hermosos textos místicos y líricos¹⁸. Por esta razón, la exigencia de escritura es importante como prueba dentro de un discurso de verdad: la exigencia de contar lo vivido, para luego ser sometido a examen.

La Iglesia Católica debió responder a las críticas protestantes respecto a la interiorización de la fe y del amor a Dios como fuente de toda virtud –freno de todo pecado–, razón por la cual el sacramento de la penitencia pasó a ser un problema central dentro del catolicismo post-tridentino: escudriñar las conciencias fue una suerte de especialización sacerdotal que debía aprenderse caso a caso; un oficio lleno de peligros y dudas. Y la confesión, una necesidad pri-

¹⁵ Orest Ranum, “Los refugios de la intimidad”, en: Philippe Ariès/ Georges Duby (direc.), *Historia de la Vida Privada*, tomo 3: Del renacimiento a la ilustración. Madrid, (1985)1989, pág. 241.

¹⁶ Ver: Elisja Schultz van Kesel, “Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna” y Palma Martínez Burgos, “Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna” ambas en: Georges Duby / Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, vol. 3: Del Renacimiento a la Edad Moderna, Madrid, (1990) Taurus, Minor, 2000, págs. 180-223 y 598-613 respectivamente.

¹⁷ Orest Ranum, “Los refugios de la intimidad”, *op. cit.*, Madrid, (1985), 1989, pág. 241.

¹⁸ Ver Asunción Lavrín, “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latin American Review*, 1993, vol. 2, N° 1-2, págs. 27-51. Muchos ejemplos de la creación lírica y mística al interior de los conventos tanto en Europa como en México y Perú pueden verse en Electa Arenal / Stacy Schlau, *Untold sisters. Hispanic nuns in their own works*. Alburquerque, 1989, 450 págs. y en Josefina Muriel, *Cultura femenina Novohispana*, México, UNAM, (1982), 2000, 548 págs.

mordial para el nuevo cristiano que debía ser capaz de disciplinar sus actos siendo consciente de las consecuencias de ellos para su alma y su salvación. Como ha señalado magistralmente Jean Delumeau en su trabajo sobre la confesión y el perdón, en los siglos XVI y XVII, la prueba de la importancia de la confesión en la constitución del individuo es la llamada enfermedad del “escrúpulo”: la duda permanente respecto al carácter de nuestros actos y pensamientos, la inseguridad enfermiza que provoca el miedo a verse condenado para siempre¹⁹. Efectivamente, todos los manuales que he revisado consideran esta “enfermedad”, siendo las mujeres las más proclives a sufrirla: cuestión de “naturaleza”, pero también de carencia de práctica en los pormenores de la “sabiduría” y complejo de inferioridad, por qué no, cuando de todas partes se barajaba el discurso de su debilidad y flaqueza.

Los mecanismos psicológicos que implica la confesión exigieron la constitución de una literatura casuística basada en la experiencia de confesores reconocidos, que permitiera saber cómo explorar la mente [el alma] de los penitentes y provocar el momento inaugural del discurso confesional: la introspección que permite pensar en uno mismo y exponerlo a otro. Son muy abundantes los ejemplos de textos, pero sólo quisiera anotar que esta literatura tiene dos formatos. Uno teórico o doctrinal, verdaderos *vademecum* de pecados, circunstancias y gravedad para adecuar la penitencia; el otro, de método, ocupado de la práctica del oficio que atiende a llamar la atención sobre las condiciones del penitente, sus resistencias, los modos de provocar la contrición en él o ella y la actitud más adecuada para incitar a hablar²⁰.

La confesión, oral o escrita, es un diálogo con un sólo referente: el yo del penitente, puesto que el confesor nada nos da de sí mismo o nada debe darnos según se advierte en la literatura dirigida a curas confesores. Esta situación colorea de tragedia la práctica confesional, puesto que el penitente debe dar todo de sí sin esperar una entrega de igual naturaleza por parte del confesor. Este diálogo sordo para el penitente, mudo de sí desde el confesor, interpuso barreras difíciles de derribar sin la ayuda de la experiencia de otros inquisidores del alma, puesto que la resistencia al relato detallado y obligatorio de las faltas fue un hecho que sustentó la pastoral de la confesión que oscilaba de la amena-za al aliento, de la severidad a la ternura y del castigo al perdón²¹. Así lo ha

¹⁹ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza Universidad, 1992, 150 págs.

²⁰ En el primer ejemplo, el texto de Juan Machado, *El perfecto confesor y cura de almas* (1641) especie de “suma moral” de casos de conciencia; en el segundo, los populares textos de Pablo Señeri, *El confesor instruido y El penitente instruido* (1695), verdaderos manuales por su brevedad, sencillez y facilidad de transporte por su tamaño. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina. Otro ejemplar en la Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica en Santiago, publicada en Madrid en 1779. En la biblioteca del convento grande de San Francisco en Santiago, existía en 1799 una copia de la edición de 1695 junto a su complementario *El penitente instruido* (México, 1695), según puede verse en el *Inventario de los libros que se hallan en la Librería de la Casa grande de N.P.S. Francisco arreglado, y dispuesto por los PP. Fr. Jayme Esteve y Fr. Gregorio Vasquez en el año de mil setecientos noventa y nueve*, siendo ministro Provincial el M.R.P.F. Thadeo Villalon, en Archivo Nacional de Chile, Fondo Varios, vol. 100, pieza 100, foja 14r.

²¹ Jean Delumeau, *op. cit.*, Madrid, 1992, pág. 17.

mostrado también Serge Gruzinski en sus proposiciones respecto a confesionarios en lenguas indígenas en la Nueva España, que muestran el acto de confesarse como la empresa más compleja de la conquista occidental: constituir el sujeto moderno en torno a la conciencia de sí en relación con sus actos, una transformación radical de la imagen de sí mismos²².

EL CONFESOR: “CON DIOS SON HOMBRES, Y CON LOS HOMBRES SON DIOS”²³

El *Manual de Confesores* del franciscano Enrique de Villalobos publicado en 1653, decía que éste debía tener “poder, ciencia, bondad, secreto y fortaleza”, contar con jurisdicción aprobada, estar en gracia, ser virtuoso y prudente dado que “quedan muchas cosas a su prudencia”, o para recurrir a los libros y hombres adecuados²⁴. Los manuales de confesores de los siglos XVII y XVIII doctrinalmente seguían las epístolas de San Pablo, las Constituciones del Concilio Tridentino y el tratado fundador del género de San Carlos Borromeo (1605). De acuerdo a ellos, el confesor era un hombre especializado en el estudio profundo de las almas o en “el discernimiento de los espíritus”, labor que podía cumplir por don especial de Dios, puesto que la ciencia y la experiencia nada eran sin “prudencia superior, tacto exquisito, piedad acendrada, virtud ejemplar”²⁵.

El confesor recogía la figura del “padre espiritual”, un guía. Pero en la medida en que la confesión se consolidaba como el espacio y escenario en que era posible el “tribunal de la penitencia”, y se le exigía el deber de ayudar en la salvación —como los principales ayudantes de Dios— su figura remitía al juez y al médico. El manual más popular en Chile —y creo que en toda América— fue el *Confesor Instruido* de Pablo Señeri S.J., traducido en 1695 desde la lengua toscana. Las razones del éxito, como dice el traductor, radicaban en que no era “una suma moral de casos de conciencia, sino una breve instrucción para que el confesor, que deseare administrar con acierto, y fruto el Sacramento de la Penitencia... Otras obras hay muy eruditas, y doctas que tratan de esta misma materia; mas no todos los leen, o por dilatados, o por lo costoso, que tienen... y así la brevedad te convida a leerla...”²⁶.

Como juez —siguiendo este texto— el confesor debía saber “la ciencia necesaria para abrazar este género de causas” de acuerdo a las preguntas, peniten-

²² Serge Gruzinski, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas”, en: *Seminario de Historia de las Mentalidades. El placer de pecar y el afán de normar*, México, 1988, págs. 171-215. Ver también: Jorge Klor de Alva, “Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua”, en *Arbor* N°515-516, Madrid, 1988, pág. 78.

²³ P. Pablo Señeri (S.J.), *El confesor instruido*, México, 1695, pág. 8.

²⁴ P.F. Enrique de Villalobos, *Manual de Confesores*, Madrid, 1653, pág. 79.

²⁵ León Carbonero y Sol, *op. cit.*, Madrid, (1770) 1887, Capítulo 1: De la elección de confesor de monjas y sus diferentes clases, pág. 12.

²⁶ P. Pablo Señeri, *El confesor instruido*, Mexico, 1695, “El traductor al lector”, sin foliar. Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca Americana José Toribio Medina.

cias y absolución. Como médico, era un hombre escogido por Dios “para restaurar los daños que recibió el alma por el pecado, y para impedir las caídas”²⁷. Como juez tenía potestad prodigiosa: “hacer inocente al que era reo”, no sólo merced a su sabiduría sino también por una prudencia que le dictaba actuar en proporción “a la calidad de las conciencias que instruye”²⁸. Como Juez, el confesor cumplía uno de los fines de la penitencia que era “destruir las culpas pasadas”, pero como Médico cumplía el de “impedir las futuras”. Para este autor, y he aquí la polémica entre rigoristas y laxistas²⁹, esta segunda función era secundaria y no propiedad del confesor sino que “metáfora”, siendo la mayor utilidad para el penitente “el qual si hallare quien lo absuelva, no hallará tan fácilmente quien lo cure”. De ahí entonces la necesidad de bondad, prudencia y benevolencia en el confesor que, en cuanto “médico de almas”, debía ser un “buen consejero”³⁰.

La calidad de la confesión, su buena ejecución podríamos decir, dependía de la práctica y el conocimiento para no confesar los pecados “a bulto, sin los discernir, ni mezclar los de una especie con los de otra”. Esto dependía, en gran parte, de una buena elección de confesor: “que debe buscarle Docto, virtuoso, y prudente, y que sepa conocer la enfermedad del Penitente, y aplicarle la medicina y remedio conveniente” y agregaba el autor que seguimos, que “debe también ser anciano, y experimentado, y más si el Penitente es mujer, y trata de espíritu, y quiere tomarle de asiento por su Padre Espiritual. De lo contrario, por no mirarlo antes, se han experimentado muchos inconvenientes, y aun escandalos”³¹.

Todos los requisitos se exigían con mayor rigor en el que confesaba mujeres. La constitución de Benedicto XIV, *Bula Pastoralis Curae* de 1748, sobre confesores de monjas, señala que todo sacerdote confesor requería ser de “madura edad, integridad de costumbres y luz de prudencia”³². Y agregaba el tratado que la comentaba, que ello se exigía más al de monjas, “por ser mujeres cuya debilidad es el resultado de un organismo vital especial, por la fuerza de su actividad imaginativa que desarrolla su sistema nervioso, por ser Esposas de

²⁷ P. Pablo Señeri, *El Confesor Instruido*, México, 1695, pág. 6.

²⁸ *Ibid.*, págs. 9 y 13 respectivamente.

²⁹ La figura del confesor como padre, juez o confidente también se insertó dentro del debate que se dio en el siglo XVII en torno a “rigoristas” y “laxistas”, esto es, a la compleja cuestión de definir si había arrepentimiento sincero de las faltas o vergüenza por haber ofendido verdaderamente a Dios (la contricción o amor verdadero) o, por arrepentimiento, por temor a las penas del infierno. Esta discusión es central dentro del catolicismo puesto que es la que legitima el poder mediador de la jerarquía eclesiástica ante Dios, el poder de las “llaves” como se le llamaba a la absolución de los pecados, la que pendía sólo de la apreciación del que, según el caso, actuaba como juez severo, padre comprensivo o condescendiente amigo.

³⁰ P. Pablo Señeri, *El Confesor Instruido*, México, 1695, págs. 98-100.

³¹ Pedro Galindo, (Maestro, clérigo y presbítero), *Primera parte del directorio de penitentes y práctica de una buena y prudente confesión*, Madrid, 1682, folio 301-302.

³² “Constitución de Benedicto XIV ‘Pastoralis curae’ sobre confesores de monjas, Roma, 5 de agosto de 1748”, en: León Carbonero y Sol, *Tratado de los confesores de monjas*, Madrid, 1887, apéndice documental, pág. 206.

Jesucristo, y mujeres en fin, están en circunstancias verdaderamente excepcionales, pero circunstancias basadas en las exigencias de su vocación y principalmente de su vida contemplativa”³³. Este mismo tratado se remite a la obra de Señeri –*El cura instruido*– que señala problemas más profundos que el de la naturaleza femenina en la confesión de las monjas, esto es, el de la condición monjil porque “cualquier cosa basta para perturbar la conciencia de una pobre mujer encerrada entre cuatro paredes, basta un leve escrúpulo para que el enemigo la ciegue y arrastre hasta el último suplicio de su condenación eterna”³⁴.

Se recomendaba paciencia y prudencia para tratar con ellas, también distancia. Si bien los confesores de monjas eran privilegiados al estar autorizados a romper la clausura de los conventos, debían mantenerse alejados del gobierno de los mismos, abstenerse de familiaridades y afectos particulares, huir de todo trato y comunicación que no fuese materia de confesión como ordenaba el Concilio de Trento. La tensión de la relación confesional aumenta al considerar la necesidad de hacer decir por parte del confesor y, al mismo tiempo, la distancia o frialdad necesaria para ejercer como juez o médico, pero no como confidente. Aunque fue esa misma metáfora del médico, tan benéfica para el penitente, la que hizo imposible controlar las interferencias afectivas y dejar la relación en un plano estrictamente profesional.

La relación compleja entre confesor y penitente involucra el incierto territorio de lo íntimo y lo secreto: ¿qué se estaba dispuesto a revelar? ¿cómo hacer decir? ¿cómo era la relación entre un confesor y una monja en el terreno del secreto y las confidencias? Se podía tener mucha ciencia y prudencia, pero el penitente no era un receptor pasivo de las estrategias confesionales: podía decidir a quién contar sus intimidades y cómo contarlas. Los conventos de monjas y la confesión de las monjas muestran hermosamente cómo la historia de la confesión se mueve en el terreno de los afectos, de las sensibilidades, de las pasiones y bastante lejos de la asepsia de la prudencia y la “ciencia” que la legislación y los manuales recomendaban. Un manual de confesores de monjas del año 1708, escrito en forma de diálogo entre una clarisa y su confesor, nos muestra cómo el proyecto de “objetivación” de la relación confesional requería de la colaboración de la comunidad en tanto vigilantes de la pureza de la comunicación, pero tal exigencia siempre se enturbiaba por la inevitable intromisión, opinión y propio juicio del penitente en torno a sí mismo y su futuro en el más allá así como su tranquilidad presente, cuestión que la propia práctica de la confesión le había inculcado. Así, la “ficticia” monja dice que siendo “correctora”, esto es, la encargada de tocar la campana, llamar a las monjas a confesarse y “cuidar de los confesores”, le había acontecido lo siguiente, preguntándose si era pecado:

³³ León Carbonero y Sol, *op. cit.*, Madrid, 1887, págs. 11-12.

³⁴ *Ibid.*, pág. 97.

...solían venir al Confesionario algunos sujetos, de estos que llaman Buenos, o Papas [sic], que no advierten los errores a las Monjas; y otros Doctos, que hacía el oficio de Confesores como debían: yo unas veces les decía a las monjas, no entres en tal Confesionario, que está ahí fulano, que advierte mucho: otras me preguntaban, que tal es? [sic] Y yo les decía, bueno, pueden entrar, dándoles a entender, que eran de los que oyen, y absuelven, sin reparar lo que absuelven, pecaría? Sí Señora, porque cuanto es de parte de Vmd. las retraía de venir en conocimiento de la verdad, y de hacer una confesión buena, siendo causa que la hiciesen mala³⁵.

La búsqueda de amistad y afecto del confidente, provocaba interferencias en la confesión, dándole incluso el ambiguo tinte de relaciones peligrosas y deshonestas. Era inevitable. Estas mujeres que vivían en comunidad, no solas, pero en la soledad de sus experiencias, buscaron medios para satisfacer sus necesidades afectivas, exigencia que requiere de otros, de un otro. Las ‘devociones de monjas’³⁶, constantemente prohibidas, nos hablan de ello. El manual de 1708 que venimos citando nos habla de otros caminos y otras historias, como la de las “madres de amor”. Éstas eran las amistades con las sirvientas, cuyo amor era honesto si sólo se limitaba al tierno gesto de sazonar un bocado; pero inmediatamente deshonesto si se le permitía a la criada “algunas acciones indecentes... o si la hace archivo de sus secretos, y medianera de sus inquietudes”³⁷. Conducta reprochable no sólo por su connotación sexual, sino por el símil de funciones entre estas “madres” y el “padre” espiritual. El confesor impuesto a las monjas inevitablemente –en el marco de control de las relaciones entre las propias mujeres dentro del convento– tomó el lugar de las madres de amor como confidente (archivo de secretos) y guía (medianero de inquietudes). Un padre comprensivo, pero lejano. ¿Serían las cartas un mecanismo para mantener la asepsia de la relación confesional? Aun así, la necesidad de comprensión y atención, de afecto y de respuesta, impiden hacerlo. Sor Josefa escribe en 1767, ya lejos su Padre confesor, que su intención no es otra sino la de “darle cuenta de todo lo que pasa con claridad según me lo pide, y yo deseo poner mi corazón en sus manos y todo mi interior y exterior sin ocultarle cosa alguna, pues es su Reverencia el *archivo de mis secretos*” (carta del lunes 30 de noviembre de 1767).

LAS CARTAS: LAS NORMAS, LA EXCEPCIÓN Y LAS CUESTIONES DE MÉTODO

Las cartas entre confesor y penitente-dirigida tienen una legalidad ambigua en el marco de la vida de un convento de clausura; se sitúan más bien en el

³⁵ R.P.M.F. Andrés de Borda, *Práctica de confesores de monjas, en que se explican los cuatro votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura, por modo de diálogo*, México, 1708, folio 88, pregunta 331.

³⁶ La amistad entre un hombre y una monja aduciendo motivos de piedad y devoción, que más parecían enamoramientos platónicos o reales, que enturbiaban el modelo de vida conventual casto y puro. Estos amigos eran llamados “endevidados”.

³⁷ *Ibid.*, folio 45 reverso, pregunta 150.

terreno de la prudencia y también en el del método utilizado por el confesor, puesto que escribir suponía ejercitarse en el recuerdo, el balance y la posibilidad de volverse sobre sí para examinar lo escrito. Las cartas remiten a un cierto derecho de propiedad personal, por ello su mención en las constituciones de las monjas dominicas es en el capítulo XI de la “comunidad de bienes”: “Ninguna Relijiosa mande o reciba cartas, o esquelas aunque estén abiertas, ni menos otra escritura en tablas o en cera, sin licencia i sin mostrarlas primero al Reverendísimo Padre Jeneral, o al Provincial, o a su Vicario o a la Priora”³⁸. La desobediencia en “el mandar, o recibir, léer, o hacerse leer, sin licencia, cartas u otras cosas escritas”, merecía la “culpa más grave” junto a otros actos de insubordinación como ser desobediente con “contumacia” a la Prelada, herir maliciosamente a otra, dar o recibir objetos sin licencia y, de suma importancia en un nivel en que el resguardo de la intimidad competía al convento como comunidad y no como individuos, el “revelar a cualquiera persona de fuera alguna flaqueza del convento, o de las Relijiosas, o algún otro secreto; o el cometer pecado mortal”³⁹.

La Priora tenía derecho a requisar de las celdas las cosas obtenidas sin licencia, incluyendo las cartas. En los comentarios a las constituciones aplicadas en Chile, realizados en 1863, se expresa que dentro de la Orden había varias leyes que imponían a los Prelados la obligación de leer las cartas aunque estuviesen abiertas. La única excepción era “respecto de las cartas que se envían al confesor o se reciben de él. Estas están sometidas a licencia, pero no a lectura”⁴⁰. Una versión posterior de las constituciones dominicas, editada en España, da cuenta de un avance respecto a la privacidad y propiedad de las cartas, prohibiendo la violación (abrir, leer o interferir) de la correspondencia con cualquier superior eclesiástico o regular. Se recomendaba también, y con el ánimo de impedir las contaminaciones afectivas, que estas cartas entre superiores e inferiores debían ser breves, de estilo sencillo y con la firma clara⁴¹. Estas disposiciones transcribían las mismas prescripciones que se recomendaban para

³⁸ *La regla i constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Santiago, 1863, capítulo XI: De la comunidad de bienes, pág. 51.

³⁹ *Ibid.*, Capítulo XX: De la culpa más grave. La dureza del castigo hiere nuestra sensibilidad moderna individualista, la comunidad lo era todo: “La delincuente, pidiendo en el capítulo perdón de estas culpas, se acusará con lágrimas de la gravedad de su delito, i descubierta del hábito exterior hasta la cintura, sea disciplinada a los pies de cada una de las Relijiosas, primero por la Priora i después por las otras que se sientan en uno i otro lado, i sea la última de todas en el convento. En el Refectorio no comerá en la mesa çon las demás, sino sobre la desnuda tierra en medio del refectorio, i se le dará agua, i pan mas ordinario que el que se da a la comunidad... Lo que sobre de su comida no se mezcle con lo de las otras. Depues de la mesa, esté postrada en tierra a la puerta del coro, mientras las Relijiosas entran i salen. Ninguna se junte con ella, ni le encargue cosa alguna. Todo el tiempo que estuviere en esta penitencia, no comulgue, ni la saluden, ni se ponga en oficio por tabla, ni se le encomiende obediencia alguna. La Priora sin embargo, a fin de que no caiga en desesperacion, mandará a la que hace esta penitencia, algunas Relijiosas para que la consuelen con la compasión, la exhorten a la satisfacción, la amonesten a penitencia, la exciten a paciencia i la auxilién con su intercesión”, págs. 65-66.

⁴⁰ *Ibid.*, Comentarios de las Constituciones de las Relijiosas Dominicas, Capitulo XI, pág. 149.

⁴¹ *Constituciones de las religiosas dominicas de la segunda orden*, Madrid, 1888, pág. 112.

la comunicación oral con el confesor: “advertimos también a las Monjas, que procuren no ser largas y prolijas en las confesiones, sino que brevemente con humildad digan claramente los pecados”⁴².

Las cartas entre confesores y dirigidas se permitían y eran inviolables sólo si contaban con licencia para ser producidas. Nos encontramos en el terreno de la práctica y la tradición. Sin embargo, es importante situar la escritura de las cartas dentro de un plan metodológico del conocimiento de nosotros mismos para una mayor perfección y seguridad en la salvación eterna. Por lo tanto, es preciso delinear algunos puntos respecto a la validez de la escritura dentro de la práctica confesional, siempre como excepción y rasgo característico de un nivel “más avanzado” para aquellas personas comprometidas con un proyecto personal de perfección, ésas que “trataban de virtud”. Veamos entonces algunos datos que permiten argumentar la escritura confesional como una técnica dentro de un método de conocimiento de nosotros mismos y de constitución de un yo consciente de sí, que es la confesión.

La confesión podía hacerse por escrito o por intérprete, aunque la absolución no podía darse por escrito, como señala el *Manual de Confesores* de Villalobos del año 1653⁴³. La escritura fue una ayuda poderosa contra el “peligro de olvidarse de los pecados”, para lo cual la Iglesia instituyó la confesión anual, tiempo que se consideraba adecuado a las capacidades de la memoria “de los hombres”, pero “si hubiese muchas restituciones que hacer, habría obligación de tenerlas por escrito”⁴⁴. La escritura también venía a ayudar en la angustiada tarea de decir lo indecible o superar la timidez, la vergüenza o la incapacidad física o de carácter para hablar: “No es necesario para el valor deste Sacramento que el penitente use de su propia voz, que se puede confesar por señas, o por escrito, en presencia del sacerdote, como sería dándole los pecados escritos, y diciéndole, acúseme de todo lo que va en ese papel, o escribiéndolo no pudiendo hablar. Y también puede confesarse por intérprete, más no está obligado a eso, ni a confesarse por escrito”⁴⁵. Entonces, la extensión de lo que se iba a confesar, lo delicado de los temas y las trabas personales de comunicación, permitían generar cartas de confesión. Las mujeres podían tener especial pri-

⁴² *Regla de la gloriosa Santa Clara con las constituciones de las monjas capuchinas del Santísimo crucifijo de Roma*, México, 1897, Capítulo sexto: de la confesión y comunión, y del Confesor, pág. 81.

⁴³ P. F. Enrique de Villalobos, *Manual de Confesores*, Madrid, 1653, pág. 52. Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Fondo de Origen. Sigue aquí una de las declaraciones de la Sagrada Congregación a la Sesión XIV del Concilio de Trento (25 de noviembre de 1551), al capítulo V sobre la confesión: “*Caeterum, quo ad modum consitendi secreto apud solum sacerdotem*. El 20 de junio de 1602 se propuso en la Congregación general de la Inquisición universal celebrada en el Palacio apostólico del monte Quirinal y en presencia del Pontífice Clemente VIII la cuestión siguiente: ¿Si era lícito confesar sacramentalmente por cartas ó legados los pecados á un confesor ausente; y si este podía dar la absolución?... prohibió y prohibió al menos como falsa, temeraria y escandalosa esta proposición”, En: *Colección de cánones y de todos los concilios de la iglesia de España y de América (en latín y en castellano)*, con notas e ilustraciones por D. Juan Tejada y Ramiro, Tomo IV, Madrid, 1859, pág. 157.

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 58.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 59.

vilegio de hacerlo por escrito si consideramos que la vergüenza natural que debía provocar el expresar “la fealdad de los pecados”, se acentuaba en ellas según anota Pedro Galindo en la primera parte del *Directorio de penitentes y práctica de una buena y prudente confesión*, de 1682: “Adviértase empero, que esta vergüenza debe ser prudente [conveniente para mantener la decencia del sacramento], y tal, que por ella se deje de confesar enteramente sus pecados, como a muchos necios sucede, mayormente a mujeres, y doncellas, naturalmente vengonzosas: medio de que se ha valido, y vale el demonio para llevarse muchas destas consigo al Infierno...”⁴⁶.

Juan Machado, en *El perfecto confesor i cura de almas*, de 1641, presentando los casos en que el confesor debía guardar el sigilo sacramental, menciona las “memorias” en que estaban escritos los pecados “como suelen muchos usar el escribirlos”. La cuestión era si, en caso de encontrar el confesor una de ellas, estaba obligado a guardar sigilo de confesión. Según la “doctrina común”, todo el que hallase semejante “memoria” pecaba mortalmente al leerla sabiendo lo que era, y –para algunos– esto obligaba al sigilo. Otros opinaban que no, pero de todas maneras era “obligación natural de guardar secreto; porque aquel papel no era confesión”, sacramental se entiende, pero sí lo era como confidencia, secreto⁴⁷. Es esta quizás la norma implícita que se respeta en el caso de las cartas dirigidas al confesor.

El secreto y el rigor en la declaración de las vicisitudes del alma, hace de la escritura una exigencia particular del confesor que se transforma en director espiritual o, como se le llamaba comúnmente en el caso de las mujeres, del “Padre espiritual”. Cuando la confesión no sólo se hacía para mejor llevar la cuenta de los pecados y hacer con ello una mejor limpieza del interior, sino también para hacer progresos en las virtudes cristianas, la escritura confesional se emparenta más bien con la cuenta de conciencia y la confesión general. Ambas formas remiten directamente a la relación autobiográfica, y no sólo a una técnica de ayuda memoria, sino que a un proceso más profundo de auto-conocimiento sostenido en el tiempo que constituye a la persona como sujeto histórico (en tanto “proyecto”) y no sólo como simple penitente en el presente. En cuanto tal, la “evaluación” de sí mismo no podía fructificar sin método ni constancia, objetivos a los cuales ayudaba la escritura y la recurrencia sólo a un confesor. La confesión general “de toda su vida” era recomendada para aquellas personas que deseaban de “veras agradar a Dios, y la enmienda de su vida”. Ésta debía hacerse como si “nunca se hubiere confesado, y como si hubiera de ser la postrera, o la hiziera cierto de que se había de morir en acabado de hacerla; ayudandose en esto de confesor docto, y experimentado; concertando también todas las cosas de su conciencia, como para morirse...”⁴⁸.

⁴⁶ Pedro Galindo, (Maestro, clérigo y presbítero), *Primera parte del directorio de penitentes y práctica de una buena y prudente confesión*, Madrid, 1682, folio 302. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica, Santiago de Chile.

⁴⁷ Juan Machado, *op. cit.*, Barcelona, 1641, pág. 787.

⁴⁸ Juan Machado, *op. cit.*, Barcelona, 1641, pág. 826.

La confesión general se diferenciaba de la confesión común porque exigía el examen en el tiempo –pensando en la salvación eterna– de acordarse de “todos los pecados” o “examen”, y, en un segundo momento –según el *Modo práctico y fácil de hacer una confesión general* de Pedro Calatayud S.J.– declarar el “estado de su vida”⁴⁹. Esta práctica es característica de las reglas de la Compañía de Jesús y divulgada ampliamente por medio de los ejercicios espirituales. En el siglo XVII y XVIII la escritura es reconocida dentro de la confesión general como ayuda memoria y técnica para ordenar los datos para un mejor examen, posiblemente como experiencia sacada de la práctica. Calatayud advierte sin embargo, que no todos tienen la capacidad necesaria –quizás carencia de un manejo experto de la escritura– para realizarlo, debiendo limitarse su recomendación:

... es cosa de suyo segura y saludable hacer la confesión general por escrito; esto es, confesarse con el papel delante: mas, porque en las ocasiones, vicios y costumbres de pecar, ordinariamente los penitentes no aciertan a poner cada especie de pecados a parte, y con distinción; y se les suele pasar por alto algunas, ó varias circunstancias graves, que se deben explicar; y a veces ni aciertan a leer su propio papel, según lo enmarañado de él y confusión con que viene; juzgo, que con menos fatiga del prudente confesor y penitente, y con mas expedición, puede el confesor seguramente, sin cartafolio preguntar el estado, tiempo y costumbres de pecar...⁵⁰.

Finalmente, debía evitarse la fatiga de leer al que ni a sí mismo se entendía. Por ello no lo recomendaba en las Misiones en las que el tiempo apremiaba y tampoco para las gentes que se retiraban a los conventos a ejercicios espirituales, los que “malograban” la confesión porque “todo se lo lleva el hipo y conato de discurrir y escribir pecados; y a veces parece que discurren más pecados de los que hicieron... mejor sería a estos tales no darles papel para escribir”⁵¹. Siempre era importante la dirección del confesor en este conocimiento de sí, la prudencia –ante todo– debía guiar las decisiones respecto a lo que convenía a cada persona. Nótese entonces que se tenía conciencia de que el manejo de la escritura era una práctica compleja, no conveniente en algunos casos, pero para otros pertinente.

La cuenta de conciencia, por otro lado, aporta la connotación de la obligación de sujetarse a los designios de los superiores en la vida religiosa para beneficio propio y de la comunidad, puesto que era “la manifestación que del esta-

⁴⁹ P. Pedro de Calatayud (Misionero de la Compañía de Jesús), *Modo práctico y fácil de hacer una confesión general. Así para alivio y expedición de los confesores, como de los penitentes en examinarse y hacerla*, Madrid, 1816, pág. 12. Al parecer, la conciencia de que la confesión general implicaba un estar pensando en la muerte, se ratifica con el propietario del libro, un soldado: “Soy de Juan Romero. Granadero del 5º batallón de los Reales Ejércitos Españoles. Viva Jesús”, dice el texto manuscrito en la contraportada.

⁵⁰ *Ibid.*, págs. 19-20.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 21.

do de su alma, esto es, de sus defectos y virtudes hace el súbdito al Superior para que éste tenga un conocimiento íntimo no sólo de las costumbres, sino también de los afectos y propensiones del súbdito... la cuenta de conciencia va encaminada, no precisamente a fomentar la humildad religiosa, aunque a ello no poco ayuda, sino a la dirección y mejor gobierno del súbdito y aun del Instituto mismo"⁵². La cuenta de conciencia también obligaba a mantener un riguroso "secreto natural". Era muy recomendada por los "maestros de espíritu y usada por los antiguos Padres", pero requería no sólo prudencia sino también conocimientos teológicos, siendo este requisito indispensable para poder tomarla, razón por la cual en 1890 (decreto *Quemadmodum*) se comenzó a suprimir de todas las constituciones de religiosas. Hasta ese entonces podían ser solicitadas por la Priora, produciéndose muchos abusos de ello⁵³. Si la religiosa "libre y espontáneamente" quería dar cuenta a su Superiora tenía derecho a hacerlo.

Por lo tanto, la relación entre confesores y monjas se nutría de diversas tradiciones religiosas, todas ellas unidas por ser métodos de dirección y control de la reflexión en torno a sí mismo, control también en beneficio de los demás (al interior de los conventos o dentro de la sociedad en general), canalizando las inquietudes espirituales a los fines y modelos aceptados. La escritura era una técnica más eficiente para el estudio de sí, permitía la meditación de los consejos al poner cuidado en decir claramente lo que se quiere y, luego, con las respuestas, rumiar los consejos, haciéndolos más provechosos porque releer ahorra volver a tratar lo tratado. Así lo dice Diego Pérez de Valdivia, en una recopilación de sus consejos respecto a la confesión y dirección espiritual de las religiosas sacados de su *Aviso de gente Recogida* [1585]. Contestando a la pregunta sobre "Qué hará la sierva de Dios, cuando tiene que tratar con el Confessor cosa de necesidad espiritual que pide más tiempo", decía:

Si la tal sierva de Dios tiene algún consejo que tomar, si sabe escribir, y se *sufre* [destacado mío], escríbalo; harto mejor es por letra siempre que se puede seguramente enviar, y recibir. Porque así se excusan salidas, y se ahorra tiempo. Porque quien escribe, dice lo que hace al caso con palabras sucintas, y lo que se dice respondiéndose por letras, se conserva, y considera: y si no sufre, señale una tarde, o mañana, desocupada, y vaya, y con toda brevedad diga lo que hace al caso; y oiga la respuesta; y vaya en paz (que se guarde el consejo de una vez para otra). Y lo que se le dijere, guárdelo en la memoria, o escríbalo para que cuando se ofreciere el caso semejante, se tenga por respondida, y no pida cada día que le digan lo que le han dicho. Y de buena razón esto había de bastar una vez en el año, o a lo menos tres, o cuatro veces, aunque la regla cierta es cuando sea necesidad,

⁵² P.J.B Ferreres (S.J.), *Comentarios canónico-morales sobre religiosas según la disciplina vigente*, (Madrid, 1905), pág. 61-62.

⁵³ *Ibid.*, 1905, pág.64.

con que no sea necesidad fingida, ni antojadiza (Tentación del demonio es ir a menudo a los pies del confesor)⁵⁴.

La necesidad de consejo y guía en un proceso de conocimiento, y de experiencia tan individual como es la vida espiritual –a lo que debemos agregar la particular vida del claustro para las mujeres– hacían de la escritura a su vez una necesidad existencial y práctica: desahogo. Cuando Sor Josefa desesperó por no saber si las experiencias místicas venían de Dios o eran engaño del Demonio y si sus mortificaciones iban por buen camino, y las angustias eran indecibles, buscó a su Padre Manuel –contraviniendo muchas normas como veremos– y una vez que la relación epistolar se consolidó las cartas pasaron a ser el consuelo en sí, o, por lo menos, esa era la esperanza. Cuando la angustia y las dudas ni aun con los consejos guardados con celo se calmaban, se volvía a escribir. El sufrimiento, tal como dice Diego Pérez de Valdivia, fundamentaba su escritura y la necesidad de ella: “... yo no veía en mí más que un demonio de carne o todo el infierno dentro de mí, por desirlo con más verdad y asierto. Todo este conjunto me puso más enferma de lo que estaba, de modo que ni al coro podía salir un instante, a puras penas salía a misa, los días de fiesta clamaba al Señor, a los santos, mas todos se convertían en duro bronce para mí; leía sus cartas una y otra vez, y no encontraba el menor consuelo ni entendía muchas veces lo que leía [sic], quería alentarme a comulgar, me arresiaban más los quebrantos, sudores, dolores, desfallecimientos en el cuerpo, que ni mover un dedo ni abrir ni serrar los páparos [sic], ni hablar palabra podía, por fin” (Carta de 5 de agosto de 1766).

Este parece ser un sistema cerrado de sufrimiento. La angustia que produce la duda, enferma; se alivia por medio de la dirección y el desahogo, la dependencia del consejo provoca más angustia, más enfermedad; enfermedad como dolor total que refuerza el sufrimiento, pero permite la liberación: como ofrecimiento a Dios y como liberación de sí por la palabra y por el lenguaje del quebranto corporal. Luego, ella se pregunta: ¿lo que se siente y se sufre es correcto?...

SOR JOSEFA DE LOS DOLOROS: INQUIETUD DE SÍ, LA PLUMA Y EL CONFESOR

Es difícil delimitar qué tan “obligada” era la escritura de las monjas –a pesar de las cláusulas de rigor de obediencia y humildad, así como del “trabajo” que todas ellas declaran les suponía hacerlo–, dado que debían saber que si se proponían un estudio más profundo de las cosas de su alma, o necesitaban un guía para discernir la calidad de lo que les pasaba (si divino o demoniaco), implicaba la posibilidad de la escritura. De igual forma, es difícil saber quién da

⁵⁴ Dr. Diego Pérez de Valdivia, *Confessionario práctico en el qual se advierte à los confesores como han de administrar el Sacramento de la Penitencia, à las Religiosas, y demas personas que frequentan los Sacramentos*, (Puebla, 1732), Cap. iv. Sin foliar. Biblioteca Nacional de Chile. Biblioteca Americana José Toribio Medina.

el primer paso en la relación epistolar. Puede haber sido el confesor que lo solicita para mejor examinar, pero también pudo ser la monja en un deseo de mejor “decir”. Por otro lado, y por medio de las cartas de Sor Josefa, vemos que el confesor extraordinario se transforma en una especie de “derecho” de las monjas, no sólo por los especiales problemas de la clausura, sino por la particular exigencia de perfección que caía sobre ellas y que necesitaba de un ejercicio de la libertad de conciencia: esto es, sentirse con la confianza suficiente y la seguridad necesaria para hacer de alguien el archivo de sus secretos. Un ferviente defensor de esta libertad, capuchino, escribió un hermoso libro en que tradujo la ya mencionada e importantísima *Bula Pastoralis Curae* de Benedicto XIV (1748), precisamente para poner a disposición de las Preladas de monjas un beneficio que la “Madre Iglesia les ha franqueado para quietud de sus conciencias, y salvación de sus almas... porque Dios las ha puesto por Preladas de la mejor, y más bella porción de la Iglesia Santa, que son Esposas de Jesu-Christo, escogidas entre millares”. Ellas debían resolver mil dificultades en el gobierno de sus súbditas, tenían a su cargo la “quietud de las almas” de las monjas, pero no podrían hacerlo si el “conducto, por donde se ha de comunicar à las Subditas el consuelo espiritual está cerrado, ¿como no ha de hacer trabajos?”⁵⁵.

El padre Ajofrin, su autor, ponía a su disposición el texto en latín y romance “para que todas las entiendan”, y se convenciesen de que era un derecho y una necesidad legítima el tener confesor extraordinario, las facilidades para obtenerlo (sobre todo por la práctica de las órdenes o de algunos confesores de sujetar, y pedir exclusividad para la confesión y dirección), y libertad para mudar de confesor. Si bien el Concilio de Trento, repetidas Bulas Apostólicas y de la Sagrada Congregación de Ritos validaban este derecho de las monjas, continuaban las irregularidades y los abusos. Él lo atribuía a la ignorancia de las propias beneficiadas:

Quisiera imprimir altamente esta doctrina en los piadosos corazones de V.RR. Mitiguen pues cuanto esté de su parte el rigor y severa esclavitud, en que gimen inconsolables no pocas de sus Súbditas. Básteles la estrecha cárcel a que voluntariamente se han condenado por toda su vida, para conseguir la eterna. Solo este sacrificio, a todas luces grande, aterra al hombre más animoso, y apenas se hace creíble. Pues si a la dura esclavitud del cuerpo se llega otra mayor del alma, ¿quién podrá ponderar este desconuelo? ¿Qué suspiros, qué lágrimas no sacará de aquellos castos corazones?

Quién creerá que después de haberse mostrado tan benigna la Santa Sede Apostólica á favor de las Religiosas, facilitándolas la elección de Confesor extraordinario para quietud de sus conciencias, aún gimen bajo del pesado yugo de una mísera esclavitud? Los repetidos y ruidosos casos, que cada día suceden, acreditan esta verdad; pero aún éstos no son los más lamenta-

⁵⁵ R.P. Fr. Francisco de Ajofrin, *op. cit.*, Madrid, 1789, Saludos, A2. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica, Santiago-Chile.

bles y funestos: otros hay, que por más ocultos son más irremediables, y por eso mas dignos de compasión. Es cosa rara, que después de tan repetidos mandatos, ya del Concilio de Trento, ya de Bulas Apostólicas, ya de la Sagrada Congregación, no se haya conseguido el fin tan deseado por la Iglesia de la libertad santa que dejó Jesu Christo a los Fieles. Aún no se ha desterrado la terrible, y pesada esclavitud, con que en gran parte se hallan oprimidas las Esposas de Jesu-Christo⁵⁶.

La confesión era asunto muy importante, necesario para la vida eterna; por lo tanto, en el alegato de Ajofrin era de mucho rigor confesarse por fuerza sólo con una persona. Esto perjudicaba el uso del sacramento, porque los vergonzosos o temerosos se retraerían de hacerlo. Los sacerdotes debían dejar en libertad a los fieles. Y más aun a las mujeres, por su naturaleza presuntamente más vergonzosa y pusilánime. Sus argumentos se basaban en los consejos de Santo Tomás de Aquino que hablaba con "hombres, no con personas del otro sexo; y si en los hombres, que son naturalmente de corazón fuerte y magnánimo, asegura el Santo se hallan muchos tan enfermos, y cobardes de ánimo, que escogerían antes morir sin confesión, que descubrir sus pecados à algun determinado Sacerdote, ¿en las mugeres, à quienes domina altamente el rubor y empacho, qué no sucederá"⁵⁷.

Así como el confesor se hacía más diestro en la práctica, las personas que querían adelantar en la virtud, dependían de una acertada elección de Padre Espiritual, la que sólo podía hacerse en pleno ejercicio de la libertad. Tomando el ejemplo de Santa Teresa de Ávila que buscó hasta encontrar –y agregando yo el de Santa Rosa de Lima, que tuvo 30 confesores hasta encontrar al que consoló las angustias de su alma, y la propia Sor Josefa que contaba con tres antes de encontrar a su Padre Manuel–, señala:

son muchos los daños, que se siguen en no acertar en ello. Errar la elección de Padre espiritual (dice un Autor moderno [Fr. Franc, de la Anunc.] *Vindicias de la virtud*, part. 4, cap. 1) es uno de los mayores desastres que pueden sobrevenir a una alma: no enmendar el yerro que se cometió en la elección, es perdición manifiesta; pues para no dar en estos escollos, conviene que toméis por guía y Padre (dice el Maestro Ávila [P.M. Ávila apud. *Vindicias*, ibid. num. 18]) a alguna persona letrada, y experimentada en las cosas de Dios, que uno sin otro ordinariamente no basta, porque solas las letras no son suficientes para proveher las particulares necesidades y tentaciones, que acaecen en las ánimas de los que siguen la vida espiritual, en las cuales, como dice Gerson, se ha de ocurrir a los experimentados, y muchas veces acaecerá a los que no tuviesen mas que letras, lo que acaeció a los Apóstoles, andando una noche en el mar con tormenta, que pensaron que Christo, que venía a ellos, era fantasma, teniendo por engaño lo que es merced, y

⁵⁶ *Ibid.*, A3, A4.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 69.

verdad de nuestro Señor, hicieron los Apóstoles. Hasta aquí el Maestro Ávila. Además de estos consejos se dan todavía otros para elegir con acierto el Confesor: uno es, que no luego se haga la elección, sino después de un maduro examen, esto es, después de haberse informado de sus prendas, virtud, y letras. Y este informe (dice con mucha gracia una docta pluma) regularmente no se ha de tomar de las mujeres, porque con su santa simplicidad suelen de cualquier zoquete hacer, ya que no un Santo, a lo menos un *Santico* [destacado mio]. Este informe ha de ser de personas graves, y doctas; y si fuese necesario tomarle de mujeres, que sean de la mejor nota, y conocida virtud. Pero lo principal, y necesario es, pedirlo con humildad al Padre de las Lumbres, poniendo por intercensora a Maria Santísima, nuestra Madre, y Directora, sin olvidarse del Santo Ángel de su Guarda...⁵⁸.

Sor Josefa defendió su derecho a un confesor que cumpliera con estas exigencias, principalmente la de ser su “remedio”. En medio de los conflictos que enfrentó la Compañía de Jesús, ella vio peligrar constantemente su correspondencia como lo expresa claramente en sus cartas. Se exponían sus secretos a la publicidad, sin embargo, la escritura se transformó para ella en un medio de salvación que defendió a costa de sus buenas relaciones dentro del convento: “de mi parte estoy pronta a perseverar, gobernándome por sus dictámenes hasta la muerte, aunque su reverencia estuviere más distante de lo que está, aunque sea a costa de este trabajo de que pueden peligrar mis cartas, pero más quiero que peligren mis letras y mi mala fama, que no el que peligre mi alma, andando a tientas sin hallar el lleno que satisfaga mi alma... escríbale a la madre cuanto antes; quizás así se convencerá” (Carta del martes 5 de agosto de 1766).

Una vez que se ha iniciado el proceso escritural confesional, directamente ligado a la empatía con el confesor, se hace difícil abrir el corazón a cualquiera, incluso al propio confesor, cuando el secreto estaba en peligro: “confieso que sentía grande repugnancia para escribirle, temiendo no se perdiese como las demás, pues le tengo escritas quince cartas, y sólo he recibido respuesta de siete de ellas; y como su reverencia me prometió que por más embarazos que tuviese no me había de dejar de responder, presumo que ya habrán andado de mano en mano mis cartas” (Carta del martes 5 de agosto de 1766). La tarea de revelar lo íntimo es también un trabajo que –aunque se desee hacerlo– requiere de una decisión: “Mi padre muy amado en nuestro Señor: Paso por ésta a obedecer a su reverencia en dar cuenta de la oración, aunque es punto que me hace temer, y por esto hasta pedir a nuestro Señor luz y acierto para que no resulte engaño y otras ofensas tuyas, lo he demorado hasta hoy 25 del corriente” (Carta sin fecha, posiblemente de 1763).

Sor Josefa decide que Manuel Álvarez sea su confesor, y le solicita la gobierne por escrito, acto temerario que le acarrea más de un problema entre sus compañeras, porque necesitaba de la licencia del confesor y de la Priora para

⁵⁸ *Ibid.*, págs. 82-83.

concretarse. Es una comunicación deseada, en la que la escritura viene a servir de recurso práctico a las dificultades que ella encuentra para ser dirigida por un confesor, pero que debe revestirse de todas las fórmulas de humildad y giros conocidos respecto a la salvación de las almas para forzar las circunstancias y conseguir sus deseos sin expresarlos como tal⁵⁹. Lo más sugerente es que ella escribe en primera persona, pero siempre abogando por su alma, por algo más importante que ella en sí como simple mujer. Es un ejemplo magistral de una “actriz literaria”, concepto que utiliza Régnier-Bohler al referirse a esos significativos siglos XII y XIII en que aparece con fuerza la escritura femenina, designando la estrategia de estas mujeres religiosas para ejercer su individualidad y la diferencia de género dentro de una escritura canónica, mística o caballeresca. Siguiendo los moldes –actuando– hacen su voluntad⁶⁰:

Después de tener ésta escrita, todo lo que queda dicho, me avisó la madre cómo le había escrito a su reverencia, y que le había respuesto que los padres que le paresian convenientes para el gobierno de mi alma eran: el padre Cordero, el padre ministro de la casa, el padre Romo y el padre Reverendo Carlos; de los 4 padres, a los 3 he tratado menos al padre Cordero, y de todos, a quien se inclina mi alma, es sólo a mi padre Manuel Álvarez, y así se lo tengo dicho a la madre priora, pero me dise que es imposible el que yo pretenda esto; primeramente, por la cortedad del tiempo que dejan las religiosas que tiene a su cargo; despues, porque me dise que yo nesesito asistencia en el confesionario, y que su reverencia no puede por sus sumos embarasos venir en particular para mí; y que de aquí se habían de seguir inquietudes para las confesadas de su reverencia, que qué pas puedo tener en mi alma yo; a todas sus razones de la madre, me convenso y hallo que lo mira con prudensia y rasón; porque, si no miramos los atrasos que de estos atajos se pueden seguir, será ir todo el camino aguas arriba; y, yendo contra las corrientes, qué puerto seguro se puede encontrar, y así todo será perder nuestro fin deseado; y yo tambien digo que si por mi consuelo se les habia de seguir desconsuelos a las almas que tiene su reverencia a su cargo, y lo habian de pasar con pension e inquietudes, pasesiéndoles que yo les podia quitar el tiempo, u otras sircunstansias que a las mujeres –yo peor que ellas–, no les falta, desde luego depondré yo todos mis deseos; y digo que más quiero padecer que haser padecer a otras almas inosentes por mí, infame pecadora, y, pues mis delitos no meresen

⁵⁹ Precisamente por estos problemillas de monjas respecto al confesor extraordinario, en el monasterio de Santa Rosa –por decreto del vicario general y gobernador de la Arquidiócesis de Santiago– se establecieron los confesores ordinarios y se prescribió que fuese recibida para el hábito y profesión religiosa en él la que, además de las cualidades exigidas por la Constitución, “se conforme también con la dirección espiritual del confesor ordinario”. Decreto de 6 de octubre de 1859, Prebendado Dr. D. José Miguel Aristegui. *La regla i constituciones de las Monjas de la Orden de Santo Domingo*, Santiago, 1863, comentarios, 155.

⁶⁰ Danielle Régnier-Bohler, “Voces literarias, voces místicas”, en: Georges Duby/Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, vol.2: La Edad Media, Madrid, 2000, pág. 477.

otro premio justísimo es que yo sola padezca y lleve mi merecido; y así, aunque yo intereso muchos bienes a mi alma, si lograra, por solo misericordia de Dios, el que su reverencia me instruyera en el servicio de nuestro Señor, pero si esto había de ser con tantos contrapesos para su reverencia y tantos inconvenientes para otras almas, no es mi voluntad mortificar a ninguna persona ni ejercitar sus paciencias a costa de su sufrimiento; y así solo lloro, y lamentaré inconsolable mi fatal estrella, pues para mí están serrada las puertas, así del Cielo como de la tierra. ¡Ay, desventurada de mí, mejor me estuviera no haber nacido!, pues ni en Dios ni en sus ministros hallo acogida; pero que puedo esperar siendo la que soy, sino's que llueva fuego contra mí y me abraze y me consuma y sepulte en los abismos del infierno; y así me espanto que la tierra me sufra sin tragarme en sus honduras, pues tan mal he correspondido a tantos benefisios; ¡Ay, mi padre, y que será de mí, qué descargos daré en la presencia de Dios!, pues creo que criatura más benefisiada no ha habido, ni hay, ni la habrá en toda la redondés de los cielos y tierra.

Se me ha ido la pluma en esto, que parese no viene al caso, pero en la prudensia de mi padre Manuel espero lo lleve todo con disimulo, por amor de Dios. Y, pasando a nuestro intento en orden a la eleccion de confesor, no digo más que lo dicho, y que, si su reverencia tiene estos inconvenientes, no son menos los que yo tengo para entregar mi alma aonde no se inclina ni hay conosimiento el menor, y temo no me vaya a suceder lo mesmo que lo que acaba de pasar con el que tenía, y así, con este escarmiento, no me pueda resolver a entregar mi alma a quien no tenga la mesma esperiensia que de su reverencia tengo; y por esto, me dejo en las manos de Dios y de su reverencia, entre tanto el Señor da providencia en el modo que sea su voluntad.

Habiendome puesto la madre los atajos que hay para no conseguir mis deseos, tropesando yo también en eso, aun antes de que la madre me lo dijera, le dije que, entre tanto se dolía nuestro Señor de mí, me permitiese el gobernarme por escrito con su reverencia para mis dudas y temores; a esto me respondió que sí, pero que debía ser encubierta a su reverencia, conque, aunque no venga mi carta en otra cubierta aparte, la puede su reverencia echar el sobre escrito a la madre... y, viniendo el sobre escrito para la madre, la puede su reverencia despachar en cualquier día, para no privarme a mí deste consuelo, que no tengo otro después de Dios, y así lo espero de su caridad y reverencia" (Carta sin fecha, posiblemente de las primeras en 1762 ó 63).

En este primer momento, ella escribe sin permiso avalada por una priora que sólo atiende al bien del alma de su súbdita, pero que al mismo tiempo debe resguardar la paz del convento. Una vez que ella expone los motivos de sus angustias, el confesor pasa a dirigir los temas de la comunicación siguiendo claramente un modelo jesuita de confesión general y cuenta de conciencia en que le pide relatar su vida, el modo de oración y las mortificaciones. Ella dice:

“Paso a obedecer a su reverencia en lo que me dejó mandado, en el corto instante en que logré oírle con gran consuelo de mi alma. En el último papel que resebí suyo, me hase su reverencia las siguientes preguntas: desde qué edad me llamó Dios a su servicio; el voto o votos que hise; cuántos años llevo de recogimiento; desde qué edad me empesó a favoreser e ilustrar el Señor; y qué edad tengo al presente”. Josefa manifiesta la dificultad que le significa hacer esto, sobre todo por los temores que tiene –que lo que le sucede sea “arte diabólica”, pero también temores al no poder “desir con claridad lo que se me pregunta y dar cuenta de mi consiensa como debo... y siempre que escribo al confesor, me susede lo apuntado”–, que la llevan incluso a destruir copias anteriores.

En otra carta “inaugural” de esta relación epistolar, lamentablemente también sin fechar, ella pasa a contestar lo que él le pregunta respecto a los “ejercicios espirituales”, las “comuniones” y “mortificaciones”. Sobre este último aspecto, ella maneja bastante bien la literatura mística y las vidas de santos (como lo expresa en otras cartas en que pide consejo sobre qué leer), porque deja suspenso el relato de ellas y lo que hará hasta tener dirección para hacerlo y también para no parecer soberbia haciendo alarde de su padecer o haciendo cosas según su propio juicio y sin dirección. Tema central en el modelo de santidad por medio de la penitencia y mortificación total del ser, que se publicita a través de la hagiografía: silencio, secreto, intimidad, obediencia. Estas “obras” debían –especialmente en las mujeres– estar sujetas a la dirección del confesor. Todas eran pruebas de heroísmo. Dice: “En orden a las mortificaciones, también estoy suspensa ni sé que haga; según la confiensa que tengo en su reverencia ya me manifestara para el mejor asierto en la ejecucion de ellas, pero como su reverencia no está enterado en el todo de las cosas de mi alma, y esto no se puede fiar por entero a la pluma, por esto me quedo suspensa, y tambien por no saber la voluntad de su reverencia...”. Astucia. Con ello obliga al confesor a pedirle que escriba nuevamente.

Los temas que le pide relatar el confesor son clásicos dentro de la literatura ascético-mística. Y aunque Sor Josefa sea diestra en manipular la escritura y los temas de ella, inevitablemente debe ajustarse a las exigencias que él le hace. En este sentido, una biografía escrita por el propio Manuel Álvarez sobre su modelo a seguir –el también jesuita P. Ignacio García (1696-1754)⁶¹–, ilustra muy bien el método de dirección que siguió. Al relatar Álvarez las virtudes y dones sobrenaturales de García, incluye una singular: confesor de monjas. Por especial petición de las carmelitas descalzas y las dominicas, los jesuitas obtuvieron licencia para confesarlas. Ambos Monasterios eran “seminarios donde florece la mas elevada perfección y santidad”, y a ellos acudían los jesuitas dos veces por semana. En esta “ocupación tan santa se empleaba muy gustoso el venerable padre”, siendo interesante el énfasis que pone Álvarez en hacer de ello una

⁶¹ Actualmente en proceso de beatificación, y promotor de la fundación del Monasterio de dominicas de Santa Rosa de Lima en Santiago al conseguir las licencias, apoyos económicos y traer a las monjas fundadoras desde Lima.

prueba de paciencia y sacrificio. Lo hacía sin importar el clima, ni la hora, todo ello por

su ardiente celo de la salvación de las almas: oía por espacio de tres o cuatro horas las confesiones de monjas con rara constancia, singular prudencia, mansedumbre y caridad: instruálas en el modo de obrar con perfección en todos sus ejercicios interiores y exteriores: singularmente las esforzaba a que empleasen en oración los ratos de tiempo que pudiesen, y a que fuesen muy mortificadas, y se diesen a la penitencia; porque así las favorecía el Señor, y llegarían a la perfección de su Estado; pero con las que más se esmeraba en adelantarlas en virtud, era con las que Dios le enviaba para que las gobernase en su espíritu: a estas imponía con grande prolijidad y esmero en el modo de hacer con perfección su oración; en las penitencias que debían hacer; en la resignación con que debían llevar las penalidades, trabajos y enfermedades, o dolores con que el Señor les dispensase; en sufrir la diversidad de genios de unas y otras, que suele ser cruz bien pesada entre las religiosas... Hacíaslas que se fundasen en el conocimiento de sí mismas, que se ejercitasen en humillaciones para que adquiriesen la virtud de la humildad, base en que deben estribar las verdaderas y sólidas virtudes; persuadíaslas a que se diesen mucho a la práctica de la presencia de Dios, medio eficacísimo para desarraigar las pasiones, evitar culpas y aumentar virtudes y merecimientos; encargábalas singularmente que fuesen muy devotas de la sagrada Pasión de Cristo Señor Nuestro, que contemplasen a menudo en sus finezas, para que se engendrara en sus corazones un grande amor suyo: luego en sus virtudes de humildad, pobreza, paciencia, caridad, mortificación, obediencia, y las demás, para que se alentasen a su imitación. A las que su Majestad levantaba a la contemplación, tenía gran cuidado de examinar menudamente los efectos, que de la luz interior, que su Majestad infundía en sus almas, sentían en sus voluntades; y cuando no venían juntos con los deseos de padecer, y hacer mucho por su Dios, no los tenía por muy seguros, preveníaslas de las artes que usa el demonio para engañar y perder las almas: las apartaba de los peligros de toda ilusión, y que no se cebasen en los gustos sensibles, ni hiciesen caso de ellos; que anduviesen siempre hundidas en el abismo de su nada y de sus culpas. A éstas probaba mandándolas cosas repugnantes a su inclinación y gusto; a éstas mortificaba más, para que creciesen en virtudes y merecimientos; a éstas reprendía con mas aspereza sus defectos e imperfecciones, para su mayor confusión, y tenerlas siempre humilladas; y sobre todo procuraba despegarlas de todo afecto a creaturas, y de los resabios de la carne y amor propio, para que reinase sólo en ellas el amor divino, y así con su gran magisterio en puntos y materias de espíritu, tuvo muchas personas aventajadas en virtud y perfección; y aun viven hoy algunas tanto religiosas como seculares, que dirigidas por el venerable padre han sido y son ejemplares de virtud y perfección a muchas otras...⁶².

Esta obra –inédita hasta 1864– fue escrita en 1765 y su original se conserva en el archivo del monasterio de las dominicas de Santa Rosa en Santiago, junto a las obras manuscritas del propio padre Ignacio García que consultó Álvarez para escribir la vida. Es justamente en la carta que mencionábamos antes –en la que Sor Josefa responde a las preguntas de Álvarez de acuerdo a un plan– en la que ella menciona al final: “En lo último que me dise su reverensia en la suya, de que quisiera que viera la obrita que tiene entre manos de lo que está escribiendo, ya estoy con íntimos deseos de que se complete y finalise para que me la muestre serrada en otro papel; y avíseme en esta si me dará consuelo en esto, para, si no se puede, no haser el ánimo como lo tengo hecho, que ya no veo la hora de que se acabe para que me lo muestre. En orden al sigilo, no tiene su reverensia qué encargarme, porque si su reverensia no ha salido ni lo dise a otra persona, por la grasia de Dios está seguro de que por mí lo sepan ni ahora ni después”. Podría plantearse que se trata de la mencionada biografía y que el plan que pretende seguir con Sor Josefa, es el trazado en el párrafo citado.

Llama la atención esa insistencia en la mortificación como camino seguro de perfección que incluye tener a las confesadas siempre temerosas e inseguras para predisponerlas a la obediencia y humillación necesarias, para llevarlas al conocimiento de sí mismas. La confesión como tecnología de poder y “tecnología del yo”⁶³, es un método de desciframiento de uno mismo, pero sujeto a la ayuda de un otro en el proceso lo que transforma la relación en una intrincada red de relaciones peligrosas.

Todo ello está en las cartas de Sor Josefa. Más allá de las exigencias modélicas, puede verse que ambos contravenían las disposiciones sobre la asepsia de su relación: él le cuenta cosas personales, ella se excede en cosas que no vienen al caso, ambos se piden mutuo sigilo y prudencia. La escritura, tan frágil en su “legalidad”, debía ser resguardada y protegida y, al mismo tiempo, fundamentada en los cánones buscando la autoridad que la legitimara: dirección, salvación del alma, mandato del confesor, mandato de Dios (como en alguna ocasión Sor Josefa esgrime⁶⁴), relato de las experiencias místicas, detalle de los

⁶² P. Manuel José Álvarez (S.J.), *Compendio de la vida del apostólico varón P. Ignacio García de la Compañía de Jesús*, Santiago, 1864, págs. 48-50. Biblioteca Patrimonial de la Recoleta Dominica. Otro ejemplar en la Biblioteca Nacional, Biblioteca Americana José Toribio Medina.

⁶³ Concepto de Michel Foucault referido a las tecnologías de “dominación individual” como la historia “del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo”, siempre considerando la interacción entre uno y los demás por medio de las tecnologías de dominación y poder. La historia de la confesión, tal como él lo planteó en sus libros sobre la sexualidad y en sus clases, es el mejor terreno para estudiar estos mecanismos. *Tecnologías del yo*. Barcelona, 1996 (1990), pág. 49.

⁶⁴ “... estando un día en el coro, en la presencia de nuestro señor, que estaba patente, puedo desir con verdad que me mandó le escribiese, y aunque yo no lo oí con los oídos del cuerpo, pero fue tan superior el impulso de que me sentí impelida a ponerlo luego en ejecución, que no pude resistir, y no sosegó esto hasta que le dije a mi Señor que luego le obedecería, y junto con este movimiento que sentí en mi interior, se me apuntó con clara luz todo lo que había pasado en los días antedentes, y entendí que no quería su Majestad que omitiese cosa ni circunstancia por desir” (Carta de 5 de agosto de 1766).

dolores y quebrantos para dar pruebas de un diálogo con Dios y someterlos a examen.

LAS CARTAS DE CONFESIÓN COMO DISCURSO SOFOCADO DEL YO:
LOS DOLORES CORPORALES Y ESPIRITUALES DE SOR JOSEFA

Atormentada por las dudas y los temores, Sor Josefa de los Dolores busca un guía espiritual, la abruma la incertidumbre respecto a sus posibilidades de salvación, la certeza de ser ella misma el infierno: “yo no veía en mí mas que un demonio de carne o todo el infierno dentro de mí”, situación que la enfermaba físicamente cada vez más. La comunicación con su confesor se transformó en el centro de sus aflicciones, en la esperanza de su cura: su perfección, su salvación. Más aún, la escritura era su cura; el confesor, su destinatario, su obsesión y su excusa: “La salud, yo ya le he dicho que no, porque de no ser con su reverencia, no espero consuelo alguno, que sólo faltándome su reverencia elegiré otro; pero mientras esté su reverencia vivo, ino,no!, no lo hallo conveniente; a esta respuesta me dijo la madre que si se agravaba más mi enfermedad, que cómo se había de tratar por escrito...” (Carta del 10 de diciembre de 1765).

Si bien ella necesitaba saber si sus experiencias místicas en la oración, en sus sueños y arrobamientos, eran obra de Dios o del “enemigo”, el centro de sus relatos son sus dolores y enfermedades, sus mortificaciones auto inflingidas o –y es lo que no sabe– provenientes de Dios o del diablo. Ellos le permiten seguir escribiendo y comunicándose con su confesor. Recordemos que el confesor extraordinario particular se autorizaba por razón de consuelo y adelantamiento espiritual, pero también por enfermedad grave como lo estipulan todas las constituciones de religiosas y los manuales de confesión. Recordemos el inicio de la carta de 5 de octubre de 1764: “Varias cosas de las que pasan a mi alma tenia que escribirle, pero empieso por lo que mas me atribula, y, para deponer mis temores y salir de tanta perplejidad, quiero hacer patente las enfermedades que me atribulan”.

Es necesario en este punto enfatizar la evidente diferencia textual de unas cartas sin censura y sin interpretación desde fuera como las de Sor Josefa, y la literatura hagiográfica y pastoral que toma a las mujeres monjas como centro. Los hombres “pondrán en su lugar” la información que recogen de una vida, otorgándole sentido al dolor y el sufrimiento, y a toda la experiencia de una mujer de claustro dentro de unos tópicos o lugares comunes establecidos. Dice un sermón fúnebre de 1794 –para una monja novohispana– que ella era un ejemplo para que “todos aprendieran a sufrir”, pero que “individualizar todas las enfermedades que en el largo tiempo de ochenta y siete años sufrió la R.M. Sebastiana sería una relación desagradable”⁶⁵. Entonces, sólo extrae la lección

⁶⁵ Fr. Francisco de San Cirilo, *La señora de sí misma*. Sermón por el alma de la M.R.M Sebastiana Mariana del Espíritu Santo religiosa del convento de Carmelitas Descalzas en la Nueva España, México, 1794, pág. 20. Biblioteca Nacional de Chile. Biblioteca Americana José Toribio Medina.

de la experiencia: la paciencia en el sufrir y el silencio, el “sofoco de los sentimientos” que sólo cuando eran intolerables daban cuenta –sutilmente– de la intensidad de la enfermedad. Las cartas de Sor Josefa de los Dolores sirvieron de base a un “extracto de su vida y virtudes” que se encuentra en el libro de defunciones del monasterio de Santa Rosa, que muestra claramente cómo se pasa del género epistolar al biográfico-hagiográfico de acuerdo a una larga tradición de discurso de pruebas que muestran ser elegidos de Dios: nacimiento, oración mental, oración vocal, enfermedades que padecía, tentaciones, penitencias, otras virtudes (por ejemplo, humildad) y consuelos extraordinarios (regalos divinos como milagros, arrobamientos, visiones)⁶⁶. Sin embargo, nada hay allí de las tribulaciones personales en ese proceso.

Entonces, en la literatura revisada y editada, lo íntimo queda sofocado, tanto el cuerpo como los sentimientos. Así, cuando la enfermedad irrumpe en el relato, las cartas dan un vuelco hacia el diario íntimo. Como postula Madeleine Foisie respecto al paso del “livre de raison” al diario, cuando “las miserias del cuerpo se convierten en objeto de escritura son ellas las que posibilitan el paso al diario íntimo con lo que éste pueda tener de complacencia y pudor... el vocabulario de la escucha del cuerpo y la enumeración de los males que lo aquejan. Esta visión del cuerpo enfermo no tiene todavía la complacencia y el narcisismo que tendrá en los autores del diario íntimo; es la visión que producen la incertidumbre, la inquietud ante la enfermedad y ante la muerte que acecha”⁶⁷. El cuerpo es tomado por el discurso público como un espectáculo de ejemplaridad, sofocando el cuerpo íntimo sufriente y rebelde. Sor Josefa, por tanto, también sería ejemplo de la historia de la intimidad moderna en que –no obstante las construcciones en torno al cuerpo derivadas de la religión o de la medicina– hace del cuerpo su interlocutor privilegiado valorándolo como soporte del yo.

La literatura que toma a las monjas como modelos, las elimina de ella en tanto individuos, y las transforma en íconos. En la muerte, la operación es congruente: su cuerpo virtuoso es reliquia parlante de la gracia de Dios. Los biógrafos y los sacerdotes sofocan todo el sentimiento, todo ese dolor que sólo el confesor conocía como archivo de sus secretos. Y estos secretos son peligrosos para el discurso oficial, puesto que hablan de intenciones, de sufrimientos y quebrantos que desdican los beneficios de la experiencia religiosa del claustro y que hablan de una desdicha en el proceso de construcción del ideal. Que hablan de la angustia y la rebeldía, y no de la resignación con la voluntad de Dios. La lucha interior queda sofocada en la biografía, en la hagiografía, en la oración fúnebre, en el sermón panegírico, en la relación de las virtudes, en los manuales, en las cartillas. El triunfo es la anulación de sí mismas. Sor Josefa, por tanto, es el discurso sofocado. ¿De ahí la insistencia en quemar y destruir las cartas, para seguir resguardando el secreto de las monjas?

⁶⁶ Julia Rosa Meza Barahona, (Sor María de Jesús), *Recuerdos históricos del Monasterio de las religiosas dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago de Chile*, Santiago de Chile, 1923, págs. 169-177.

⁶⁷ Madeleine Foisie, “La escritura del ámbito privado”, en Georges Duby/Philippe Ariès, *Historia de la vida privada*, vol 3. Madrid, 1989 (1985), pág. 359.

Y la enfermedad y el dolor le permite, y a muchas otras también, construir un espacio de manipulación y de expresión de sí mismas que jugaba precisamente con la confusión y la imposibilidad de decir y comprender. Con ello se realiza una operación extraordinaria: desplazar la atención desde Dios a ella como centro:

“En fin, llovió una turbamulta de tentaciones por todos caminos: sumo tedio a todo lo bueno; apetencia a todo lo malo; desbarato en las potencias, que no podía recogerme un instante para levantar el corazón a Dios; mucha soltura en los sentidos; gran desbarato en las pasiones...”

La enfermedad le permite hablar de sí, incluso desobedeciendo los requerimientos del confesor y disponiendo el orden en que ella quiere relatar: “En otra carta diré lo que su reverencia me pregunta en orden a la oración, que por ahora apenas se ha podido dar cumplimiento a lo demás que me pregunta, que es lo que va escrito; porque, sobre todas mi dolamas [sic], me ha dado esta peste o catarro, que me tiene bien quebrantada la cabeza, perdida de dolores continuos, de modo que me han hecho recoger de la comunidad, y así, hecha un jumento inhábil, estoy en la selda...” (Carta sin fechar, posiblemente de las primeras porque la respuesta debe ir en sobre para la priora). Y en otra, luego de hacer uno de sus pormenorizados relatos corporales, en un tono de sorprendente ironía respecto de la sabiduría del confesor: “Díseme su reverencia en el suyo que está diminuta la esplicación en la cuanta que le doy en la oración: es sierto que para lo que siento que pasa a mi alma en tales casos, quedo corta en mi esplicación, y aunque a veces siento los efectos que su reverencia me apunta, después quedan en el alma, omití el apuntarlos porque hablaba con quien me entendía y me paresía osioso pasar adelante” (carta sin fecha).

Necesitaba de su confesor, de su consuelo y de su capacidad para descifrar. No obstante, ni el poder de sus cartas podía ayudarla en los momentos en que ella misma se desconocía y que, en el fondo, reservaba para sí en libertad, amparada por la posibilidad de una enfermedad que podía ser posesión, prueba de santidad y hasta de locura. Un espacio que le permitía dudar, odiar y aborrecer donde estaba y a quienes la rodeaban. Utilizar en cierto modo el discurso del pecado y la culpa para decir y sentir lo que era impropio de un alma en camino de perfección:

Persuádeme a que Dios, sus ministros, y todas las criaturas están en contra mía por los fraudes, falsedad y mentira con que procedo, que no hay acierto ninguno en el camino mio. Esto me infunde más y más desconfianza en Dios, en los confesores que me han gobernado, de modo que me fuera más fácil hacerme pedazos hasta dar fin a mi maldita vida que tratar con el confesor ni de palabra ni por escrito. Y de lo que hasta lo presente he declarado a los confesores me mueve infernal ira contra mi misma.

Siento un género de desesperación y rabia con todas las religiosas que de más voluntad me entregaría a los tormentos más acervos que juntarme ni

tratar con ninguna persona. Y deste modo paso el día, y en sueños parece que embisto con todas, y ésto es con tal certidumbre que, vuelta en mí parece haber sido todo cierto y que a todas las tengo ofendidas... Todo esto me atormenta mi interior y luego me enferma el cuerpo que me pongo inhábil para todo, con dolores tan violentos que me hacen saltar lágrimas. Y no está en mi mano. Lo contrario... Todo es tibieza... (Carta sin fecha).

Utilizando las vías aceptadas de expresión de una mujer monja tensionada entre la tentación y la virtud, entre decir y decir como se debe, se cuele el individuo en su angustiante complejidad. En ello, hasta el uso de un lenguaje cotidiano y personal, para nada mesurado ni breve como se recomendaba, era una rebelión a la propia situación y sus circunstancias. Las confusiones interiores difícilmente se pueden interpretar como cuestiones de dogma. Sor Josefa podía rebelarse en la titánica empresa de controlar su conciencia. Si para algunos sus dolores y enfermedades eran sólo expresión de sus angustias interiores y tentaciones del demonio, ella podía decir –aunque fuese declarando incompreensión de sí misma y delirios en sus sueños– que ella podía eliminarse, eliminar su dolor haciendo de la mortificación que purifica y se ofrece a Dios un medio de autosalvación, de rechazo a todo. Una monja suicida contenida en un examen de conciencia permitido, una rebelde a su propia situación dentro de un convento de mujeres piadosas obedientes y sumisas. La escritura confesional entonces, en su carácter de privada, íntima y secreta –así como los cauces de la mística y la posesión demoníaca que otorga a las monjas y a las mujeres en general la posibilidad de expresarse– permite a Josefa contruirse a sí misma en un acto de valentía y rebeldía que ella misma expresa con toda claridad: “Dejáramos de ser monjas y mujeres si nos faltara intrepidez...” (Carta sin fecha).

María Josefa Peña y Lillo, su nombre en el siglo, escritora en la veintena de su vida, es ejemplo de su propia filosofía, de aquella que decía que las mujeres dejaríamos de serlo si nos faltara intrepidez. Ella no “duda” de la simplicidad del sexo mujeril, ni “duda” de la sabiduría de Dios ni de su bondad –es el único que nos tolera y sufre– pero de los hombres sí puede dudar y desconfiar y así, temerariamente, desafía a su confesor diciéndole que debemos creer que a ellos sí los alumbraba, entonces, que lo demuestre atendiendo sus preguntas, despejando sus dudas y dictaminando –de una vez por todas– si ella era una de las elegidas. Por una carta del primero de febrero de 1765 sabemos que ese anhelo de saber y de comunicarse con Dios directamente, así como su deseo –dicho sin “actuar”– de ser elegida por Él –pura soberbia–, fue duramente sofocado provocando un dolor que sólo una vez pudo verbalizar con tanta claridad y sentimiento:

“Mucho le pudiera desir en esto que siento para mí, pero me contengo porque no hay cuándo acabar, y paso ahora a otra cosa que me yere lo íntimo de mi alma, en cierto dictamen que he oído que me ha desconsolado sobremanera, y es ofresiéndoseme una culpa que confesar de mi gran amor propio sobre las ansias que tenía de servir a la religión y lo sensible que me

era estar sin ofisio ni benefisio en ella, se sería conveniente proponer mi deseo para que la prelada dispusiese de mí; me respondieron que no lo ejecutase, porque quisá la prelada haría que saliese, no estando yo para esto; respondí yo que ésta sería la voluntad de Dios quien me ayudaría en todo, para que hisiese lo que no podía, pues Dios alumbraba a los prelados, esto convendría; a esto me respondió el sujeto que a las mujeres no las alumbraba Dios, por simples, y me añadieron razones de todo punto serradas a que Dios negaba sus luses a las mujeres, a todas por simples. Yo callé, padre mío, pero qué eco harían en mi interior estas palabras, y más cuando se añadió la cosa disiendo que hasta las santas, y me las señalaron, a título de confiansa le desían mil disparates y simplesas a Dios, y que sólo Dios nos podía tolerar, haciéndose cargo de nuestra sencillés y simplisidad. Esto pasó tiempo ha, pero hasta ahora me lastima, no porque me duela el que digan la verdad de nuestra simplicidad, sino de la substancia de la cosa, volviendo los ojos de la consideración a lo que ha pasado en mi alma, porque si Dios no alumbraba al cegso mujeril ni se humana con ellas, qué sertidumbre hay para que crea que es de Dios todo lo que ha pasado en mí; yo, alabo a mi Dios de que tanto nos sufra y por otra parte venero sus disposiciones y ocultos juisios, de que redundan en mi sujetar el mío en tal proposición, pues debemos creer que a los señores saserdotes los alumbraba Dios, y es digtamen muy opuesto a la infinita e incomprensible bondad y misericordia de dios que se hace cargo de nuestra mísera, y no hay quíe le sujete su poder y querer para franquearse a manos llenas a todas sus criaturas sin esebsión ni cualidad de sujetos, pues no es su Majestad como nosotros ni atiende a lo que somos, para humanarse a todos sin reserva; pero como el padre sabía con quién topaba, por esto se desahogaría bien, que en nada le faltó a la verdad”.

Las cartas de confesión, por tanto, son por definición una literatura subversiva, si no, no necesitarían un censor –el confesor– ni ser resguardadas por el secreto. Sin embargo, la propia censura o la puesta a prueba de la propia experiencia en ellas, es lo que permite una libertad ilimitada de expresión que hace de las cartas confesionales un espacio inmenso de voces particulares que –de encontrarse más de ellas escritas por otras mujeres y hombres– permitirían apreciar la diversidad de la experiencia individual dentro de los cauces normativos de toda sociedad en un tiempo específico. Para la historia cultural, de las mujeres y de las mentalidades, es un aire suave que se transforma en vendaval al diversificar los esquemas que tenemos sobre el papel de las mujeres en la historia, de la experiencia religiosa de las mujeres o de las relaciones entre los sexos, así como de las estructuras de poder que inciden en lo individual, en las conformaciones mentales y simbólicas de unos sujetos en tiempos específicos, largos o cortos. Entonces, es Josefa mujer, monja, y mujer monja en la segunda mitad del siglo XVIII en estos territorios, en el mundo colonial. Las cartas son un desafío inquietante, abren puertas, pero no se puede olvidar que las abren para momentos específicos en la vida de quienes las escriben y que por ello

tiñen de “actualidad” lo descrito, de contingencia, de sucesos. Por ello es Sor Josefa en la veintena, Sor Josefa monja en esa edad y entre 1760 y 1770, Sor Josefa y su confesor. Multitud de huellas nuevas se encuentran en la documentación de lo íntimo, testimonios irrefutables de que la cultura y la historia sólo se construyen escuchando la diversidad de experiencias, buscando la vida.