



Vida de Santa Rosa de Lima, Lienzo 6: *Penitencias para vencer el sueño*, 124x162, óleo sobre tela, autor Laureano Dávila, segunda mitad del siglo XVIII, Quito. Acervo del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Santiago. Santa Rosa de Lima (1586-1617), la primera santa americana, representa una transición de los modelos de santidad femenina en cuanto al lugar en ellos de la mortificación del cuerpo. La vía ascética a la santidad, desde los dictámenes del Concilio de Trento, debía tener como modelo la Pasión de Cristo. Así, para las mujeres, el cuerpo ofrecido en sacrificio pasivo debía transformarse en un lugar de ejercicios y trabajos. En ambos casos, el cuerpo cobra un lugar central en la penitencia y en la meditación sobre uno mismo.

EL CUERPO SUFRIENTE EN LA  
CONSTRUCCIÓN DEL INDIVIDUO  
MODERNO: EI EPISTOLARIO  
CONFESIONAL DE SOR JOSEFA DE LOS  
DOLORES PEÑA Y LILLO, MONJA DEL  
SIGLO XVIII\*

Podría pensarse que el cuerpo es un dato evidente dado que en nuestra lengua se lo identifica con lo palpable: "generalmente llamamos cuerpo todo aquello que se puede tocar". Así lo define Sebastián de Covarrubias y Orozco en el *Tesoro de la Lengua Castellana* editado en 1611. Allí también nos dice que hay tres "maneras" de cuerpos: el que se contiene debajo de una especie como el hombre, los árboles y las piedras; el que se forma de cosas diversas "compuestas y concertadas entre sí" de lo que materialmente resulta una casa, por ejemplo; y el que se compone de partes distantes entre sí y que hacen cuerpo como una comunidad o una república. Expresiones como "hacer cuerpo" daban cuenta de un grupo y de un volumen. En la escolástica, el cuerpo de un artículo era la doctrina de la cual se sacaban sus argumentos. Tener cuerpo era ser de "tomo y cantero, como el paño o seda". En cuerpo, estar sin capa ni otra cobertura "más que el sayo". De cuerpo se deriva corporal, corpulento, corpulencia y corpóreo<sup>1</sup>.

*El Diccionario de Autoridades*, en la primera mitad del siglo XVIII, sintetiza estas figuras en "lo que consta de partes y se puede tocar", y afirma la doble composición del hombre en una parte material y otra espiritual, siendo su cuerpo lo que lo liga a la animalidad y la carnalidad: "...cuerpo. Por excelencia se llama el compuesto material del hombre, u de otro cualquiera animal". Las autoridades que dan argumento a esta definición son cristianas, escriben vidas de santos como el jesuita Pedro de Ribadeneira (1527-1611) o tratados espirituales. Así, una cosa es carne y otra es cuerpo, "porque no todo cuerpo es carne, aunque toda carne es cuerpo... el alma que está en el cuerpo y le vivifica, no da vida al miembro que está cortado y apartado del cuerpo... el alma está en todo el cuerpo y en cada parte del cuerpo, de suerte, que no podemos dar parte en el cuerpo, en que no luzga o trasluzga algún efecto del alma". En el cuerpo humano, este término se refería principalmente al centro de él, la parte voluminosa y compacta de la cual cabeza y extremidades dependen: "se llama con particularidad la parte del hombre, que comienza desde la horcaxadura, y así se dice le ciñeron por el cuerpo, le atravesaron el cuerpo; y en el vestido para diferenciarlo comúnmente de las mangas, calzones y otras piezas, se llama cuerpo al que cubre esta parte". Este diccionario incluye acepciones que señalan un problema filosófico con el cuerpo que figura a los hombres y mujeres, dado que un cuerpo es también el cadáver, palabra que deja tras de sí dudas angustiosas.<sup>2</sup>

Lo corpóreo designa a todo lo que tiene cuerpo o pertenece al cuerpo, en tanto distinto del alma y de naturaleza inferior al alma, el diccionario remite a Plotino del cual se había escrito que se "avergonzaba de tener cuerpo, por ser el alma de tan nobilísima esencia, y el cuerpo de tan baja y tosca sustancia por lo que nunca decía de qué linaje era, ni de qué padres, ni de qué nación; por la misma causa no se dejó pintar, corriéndose de parecer corpóreo". Otra referencia es a los escritos místicos de María de Jesús Ágreda (1602-1665), que decía que se alcanza-

Alejandra Araya E.

Departamento de Ciencias Históricas, U. de Chile  
Centro de Investigación Diego Barros Arana

ría una luz más fuerte y efectos más altos en la vida espiritual mientras “más intelectual y menos corpóreo” fuésemos.<sup>3</sup>

Es la sociología la que ha instalado al “cuerpo” humano como una clave para comprender al hombre en sus relaciones con los otros, advirtiendo que no por trabajar con sujetos vivos, es el cuerpo en ellos una evidencia, puesto que éste es el efecto de una “elaboración social y cultural” en que el revestimiento de él, y sus acciones, son representaciones de la persona que siempre están insertas en las visiones del mundo de la comunidad a la que pertenecemos: “el cuerpo está construido socialmente, tanto en lo que se pone en juego en la escena colectiva como en las teorías que explican su funcionamiento o en las relaciones que mantiene con el hombre al que encarna”.<sup>4</sup> Esta proposición epistemológica hace del cuerpo una clave cultural que permite deconstruir los discursos que nos constituyen en tanto personas. La revisión de los términos en diccionarios del siglo XVII y XVIII instalan la herencia de la conflictiva aceptación del cuerpo como falsa evidencia, en tanto es difícil resolver cómo nombrar el problema: tenemos un cuerpo o somos un cuerpo. La asociación de este cuerpo con la materia y a lo humano como una dualidad cósmica de lo bajo y lo alto —en tanto espíritu y carne, alma y cuerpo—, incide en la percepción que tenemos de nosotros mismos, generando mecanismos históricos de construcción de identidad en torno a lo humano y la noción de persona.<sup>5</sup> El modelo de sociedad que asociamos a la “modernidad” tiene como centro la noción de individuo. Este proceso es largo. Puede decirse que, situarse desde el cuerpo para pensar la modernidad, supone hacer una suerte de “historia del presente”<sup>6</sup>, dado que el triunfo de esta concepción implica transformaciones profundas en el plano social que exigen romper con ciertos modos tradicionales que van desde los sustentos ideológicos del sistema político hasta el sistema de valores colectivo. Dentro de ellos, la noción del cuerpo como propiedad del individuo, no regida a las consideraciones del grupo, es central.

Individuo y subjetividad están entrelazados por medio de la práctica de la escritura íntima, pero es difícil acceder a textos de tal naturaleza para sujetos coloniales. La escritura en manos de monjas ha sido un camino fructífero y validado en esfuerzos sostenidos tanto por la literatura como por la historia de las mujeres, considerando, además, que textos autobiográficos y privados son quizás más escasos entre los hombres, cuestión que es relevante a la hora de pensar en las continuidades de los modos de construcción de subjetividades y la asociación de lo subjetivo y lo privado a las mujeres. Piénsese solamente en la práctica de escribir diarios de vida, asociada culturalmente a lo femenino.

Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822) —monja de velo blanco del convento de dominicas de Santa Rosa de Lima en Santiago de Chile—, escribió cartas a su confesor, el jesuita Manuel Álvarez, entre 1763 y 1769. Son, como ella las llama,

“papeles de conciencia”, dado que en ellas vuelca su mundo interior a su director espiritual. Siendo una mujer con inquietudes espirituales dentro de la tradición cristiana, su naturaleza corpórea le produce amargas angustias en el camino de salvación. Su relato del cuerpo tiene dos lenguajes íntimamente unidos: el de la mística y el de la ascética. En el siglo que escribe, la mística está rigurosamente vigilada y controlada. Sor Josefa está al tanto de los peligros que pueden llevarla a la Inquisición y, con ella, al confesor. Por lo tanto, el diálogo con su cuerpo se vuelca hacia el dolor. En este trabajo, me interesa mostrar cómo el lenguaje canónico del dolor, el sufrimiento, el padecer y la enfermedad —que sitúan a éstos en la penitencia y la vía purgativa—, permiten nombrar y construir un cuerpo que sufre carnalmente, y en tanto carne, hablar de un sujeto finito, de una humanidad terrenal a la que le duele este cuerpo.

Mi trabajo con ellas comenzó planteando al cuerpo —desde el psicoanálisis— como un hablante desde otro lugar, que permitía a las mujeres relacionarse con un lenguaje desde el cuerpo en tanto su verbo era devaluado. La continuidad de esa estructura me permitía ver en las descripciones del cuerpo enfermo que ocupan a Sor Josefa, como una hipocondría que hablaba de otras cosas, de furias y rabias que no podía expresar libremente en tanto mujer, pero que en el marco de una carta secreta explosiona como un discurso del Yo<sup>8</sup>. No obstante, lo que remitía al cuerpo implícita o explícitamente —al tener como soporte la escritura— daba cuenta de los límites de esa posibilidad de decir. Aunque también dan cuenta de la posibilidad creativa de sí mismo por medio del uso del lenguaje metafórico a partir de las concepciones culturales y sociales sobre la persona humana dentro de un discurso cristiano y en una sociedad de colonización en un sentido profundo, de la instalación de modos de pensarse y de decirse occidentales. En este trabajo, aludiré a estos procesos y fenómenos desde la corporalidad: “la experiencia vivida del cuerpo como realidad fenomenológica”.<sup>9</sup> Actualmente, este concepto se usa en contraposición a “cuerpo”, que sería el objeto de estudio de anatómicos y fisiólogos, distinción que da cuenta del problema, en la cultura occidental, de definir si se “tiene” un cuerpo o si se “es” un cuerpo. Por lo tanto, en este trabajo, lo que refiere al “cuerpo” en tanto materia, también forma parte de la experiencia vivida del cuerpo, ya que permite trazar una fisiología y anatomía del cuerpo en el lenguaje.

Conocimiento y vivencia del cuerpo están íntimamente imbricados. El concepto de “corporalidad” remite aquí a dos niveles de análisis: el esquema corporal para agrupar el conocimiento del cuerpo y la vivencia corporal sólo posible por medio de la imagen corporal.<sup>10</sup> El esquema corporal refiere a la “representación más menos consciente de nuestro cuerpo, inmóvil o en acción, de su posición en el espacio, de la postura respectiva de sus diferentes elementos, del revestimiento cutáneo por el que se halla en contacto con el mundo”.<sup>11</sup> La imagen corporal a una “representación mental más vaga” que en el trabajo con

sujetos vivos está influenciada por variables biológicas, cognitivas, afectivas, psicopatologías individuales, el peso corporal a lo largo de los años, las actitudes individuales hacia el peso y las formas corporales, así como las normas sociales y culturales respecto a la corporalidad.<sup>12</sup> Siendo nuestro acercamiento a la vivencia del cuerpo de Sor Josefa por medio de sus cartas, primero se debe establecer qué normas sociales y culturales le permiten referirse a esta vivencia, cómo y en torno a qué temas. En los apartados finales, consideraré los primeros desarrollos del establecimiento y análisis del esquema corporal.

En sus cartas, funcionan tres discursos socio-culturales que le proporcionan el repertorio de imágenes, representaciones y discursos desde donde pensarse y decirse. 1º El modelo de la monja de claustro, clausurada arquitectónicamente y en el propio cuerpo que debe sellar los sentidos (o ventanas del alma) al exterior para hacer efectiva la castidad. Este modelo se construye en torno a la concepción bipolar de las mujeres, en tanto extremos de vicios o extremos de virtud. 2º Los modelos de santidad que pone en circulación el Concilio de Trento (1545-1563), que resaltan el papel de las mujeres en él como heroínas por medio del triunfo sobre su propia flaqueza que, sumada al fomento de la piedad cristocéntrica, hacen de la mística y la ascética lenguajes esencialmente corporales de amor y dolor.<sup>13</sup> 3º La enfermedad como un arcano lenguaje existencial.

Ésta es la historia de una mujer cuya experiencia como mujer monja la construye en la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber (teológico, confesional, médico), tipos de normatividad (las reglas, las constituciones, la confesión, las jerarquías, el género) y formas de subjetividad (escritura, espacio conventual y su cuerpo).<sup>14</sup> Sus cartas forman parte de la historia de las relaciones con nuestro propio cuerpo que hace de él un *otro* en la cultura occidental, una grieta dolorosa, una contradicción vital: la cárcel, el bruto, el enemigo. Ello pone en tela de juicio la conciencia construida que tenemos de nosotros mismos.<sup>15</sup> La dicotomía cuerpo-alma y carne-espíritu es un modelo que construye saber. Sor Josefa forma parte de la difusión y construcción de ese modelo en el espacio colonial. En ella, todos esos "juegos de verdad", en palabras de Foucault, se entrecruzan para converger en su concepción como criminal, la "máquina de pecados", como ella misma se nombra, y señalar a su cuerpo como el bruto o jumento que obstaculiza su camino de perfección, pero del cual se compadece:

*... pero aunque me faltan alientos para todo, porque aun el ler, hablar, andar y demás movibientos+ de mi cuerpo me atormentan y rinden a mi flaca naturalesa, pero, con la gracia de Dios, procuro alentar a este miserable jumento, y estoy siguiendo la comunidad y\* haciendo lo que puedo en lo que la obediencia me ocupa, con particular consuelo y alegría de mi alma; aun el\* bruto a veces quiere retroseder, porque todo le es pesado y molesto: así le reprendo y lo hago caminar aguas arriba, por-*

*que quien ha ofendido a Dios y tiene meresido el infierno, ha de pagar su deuda hasta morir en la demanda* (Carta 56, tercera etapa, sin fecha).

Las cartas de Sor Josefa a su confesor permiten postular que el relato del dolor corporal es un discurso del Yo y que la enfermedad no le impide pensarse y construirse tomando diversos repertorios cristianos que aluden al sufrimiento como conocimiento. Estos padecimientos también permiten rastrear la conexión que existe entre prácticas de autoconocimiento y tipos de padecimientos, por ejemplo, entre la melancolía, la histeria y la hipochondría, así como el paso de ellos desde el dominio religioso (enfermedades del alma) al de la medicina (enfermedades del cuerpo) en un largo proceso que va desde el siglo XVI al XX.<sup>16</sup>

### El espacio conventual y la subjetividad moderna: cuerpo enfermo, escritura y confesión

En las cartas de Sor Josefa, confluyen muchas tradiciones y prácticas de las que ella se hace parte al ingresar al mundo conventual femenino. Ellos conforman un "campo" en tanto espacio y dispositivos<sup>17</sup> donde se despliegan procedimientos específicos que permiten la construcción de ese narciso inclinado sobre sí mismo. Por ejemplo, el espacio conventual permite crear los espacios para sí al reglamentar el tiempo cotidiano en torno a la oración individual, así como arquitectónicamente en la celda y la escritura dentro de la dirección de espíritus y la práctica de la confesión. En el convento, podía surgir el deseo de escribir como indicio de una voluntad más o menos consciente, a veces obstinada, de apartarse, de conocerse mejor uno mismo. Las monjas escribieron mucho, como numerosos estudios lo señalan, particularmente autobiografías, diarios espirituales y cartas.<sup>18</sup> Estos textos, al pertenecer a la "escritura íntima" que se ejecuta sin tener por objeto la publicación<sup>19</sup> y producirse dentro de la relación de una religiosa con su guía espiritual, pueden ser entendidos como "tecnologías del Yo", puesto que refieren a la "dominación individual" o el "del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo".<sup>20</sup>

El confesor de monjas, desde el Concilio de Trento, debía ser un profesional especializado en la dirección de la espiritualidad de las mujeres de claustro. Este camino tiene en la escritura un lugar especial, aunque como señalan las constituciones de la "segunda orden" como se llama a las ramas femeninas de los religiosos regulares, los papeles de "conciencia" frecuentemente se queman dado que el secreto y la privacidad es una exigencia en cuestiones de confesión. Por lo tanto, acceder a las cartas de Sor Josefa es doblemente importante.

La irrupción de su cuerpo en el texto como protagonista de su historia, como un objeto a descifrar, como algo que la perturba, le estorba o le produce conmisericordia, instala otro procedimiento de construcción del individuo moderno que se "encuentra"



*Dos almas*, pintura del convento de santa catalina de siena, oaxaca-méxico, 1777. El confesor, como director espiritual de las monjas, se convirtió en el guardián de sus secretos, incluyendo las experiencias del cuerpo contenidas en sus papeles de conciencia, diarios espirituales y cartas de confesión.

(choca casi) consigo mismo al contemplarse como enfermo. Cuando la enfermedad irrumpe en el relato, las cartas dan un vuelco hacia el diario íntimo. Así lo sugiere Madeleine Foisil respecto a los libros de razón: 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".<sup>21</sup> El movimiento hacia esta interioridad que se sitúa desde la incertidumbre, la inquietud y la muerte, está en las cartas de Sor Josefa. Se encuentra en un momento de perplejidad próxima a cumplir veintisiete años cuando la expectativa de vida al nacer era de veinticinco, pasar la veintena era ir a rumbo a la vejez y lo que ella tiene al fin del camino.<sup>22</sup> No es una

cuestión menor que considere que una forma de ser sometida a una evaluación sea relatando sus enfermedades, compartir con el confesor —el cura de almas— los sufrimientos que ha padecido en secreto.

### Los padecimientos físicos dentro del mundo conventual y los modelos de santidad

Los dolores y enfermedades debían ser examinados por el confesor para saber si provenían de Dios o del "Enemigo", o si eran simples "achaques mujeriles". El confesor extraordinario particular se autorizaba por razón de consuelo y adelantamiento espiritual, pero también por enfermedad grave. Sin importar el veredicto, se comprueba el recurso de expresión que es el cuerpo doliente: llama la atención y legitima el hablar sobre ello como un lugar común en el discurso sobre las mujeres y en el de la santidad. Sin embargo, desde el siglo XVI, puede verse el desplazamiento de sentido del dolor físico desde una aceptación pasiva como señal de castigo por los pecados, o como prueba del amor de Dios, hacia un dolor que se hace parte de la penitencia como trabajo y ejercicio, como esfuerzo que se ofrece a Dios por amor y que busca imitar a Cristo, y encontrarlo, siguiendo sus pasos. Este desplazamiento puede observarse en la tendencia a reforzar la piedad centrada en la pasión de Jesús, modelo que intenta reformular uno más arcaico y de genealogía femenina: el sufrimiento físico como ofrecimiento pasivo, dejarse morir en alguna manera, cuya máxima representante fue Santa Rosa de Lima. Proponerse como modelo seguir a Cristo implicaba un plan, unos ejercicios metódicos y no sólo resignarse a sufrir dolores corporales. Es complicada la trama que se teje en torno al sentido de padecer en las monjas, puesto que todo convive. Sin embargo, los ejercicios espirituales ignacianos y la interpretación que se la da al modelo de Santa Rosa como imitadora de Cristo, van indicando un movimiento hacia un dolor que es humanamente carnal, que implica identificar partes del cuerpo, establecer una jerarquía de órganos, utilizar descripciones más terrenales de dolor como cuchilladas, punzadas, temblores, sudores. Ello va permitiendo una evolución del lenguaje de la enfermedad desde el quebranto total al dolor físico específico que hace tomar conciencia del "bruto", el cuerpo, como el Yo sufriente.

En las cartas, puede verse claramente cómo el padre Álvarez transforma las mortificaciones que ejercitaba Josefa imitando a Santa Rosa en un plan de trabajo tendiente a centrarse en la pasión de Cristo, en su cuerpo adolorido, como método de oración. La primera etapa de las cartas tiene como protagonista a Santa Rosa; la segunda, a Cristo en camino a la Cruz y en la Cruz. En la primera etapa, dado que el confesor debe enterarse de todo lo que le está sucediendo, llama a su condición de enferma "quebrantos habituales", para luego pasar al detalle pormenorizado de sus dolores.<sup>23</sup> En la segunda etapa, reemplaza la descripción densa por "los afectos y afectos que usted ya sabe".

Descriptorios de sensación de dolor físico en el Epistolario de Sor Josefa de los Dolores: el lenguaje del cuerpo en el lenguaje del alma:

Lenguaje del alma que sufre:	Descriptorios:		Lenguaje desde el cuerpo que sufre:	
Accidente	Accidente	Encogimiento	Calenturas	Encogimiento
Desfallecimiento	Calambres	Enfermedad	Calambres	Enfermedad
Flaqueza	Calenturas	Flaqueza	Catarro	Padecimientos
Destemplanza	Catarro	Padecimientos	Descoyuntar	Flaqueza
Deliquio	Descoyuntar	Pasmo	Desfallecimiento	Pestes
Dolores	Desfallecimiento	Pestes	Descompuesto	Punzadas
Enfermedad	Destemplanza	Punzadas (cabeza, pecho y espaldas)	Dolamas	Quebrantos
Padecimientos	Descompuesto	Quebrantos	Dolores	Sudores
Pasmo	Dolamas	Sudores		
	Dolores			

para introducir novedades sólo cuando algo excepcional sucede, por ejemplo, los "accidentes de muerte", siendo desahuciada por los médicos en 1766 cuando cumplió veintisiete años. En la segunda etapa del Epistolario, que va de septiembre de 1765 a marzo de 1767, el relato de sus dolores o males habituales ya no son tanto objeto de desciframiento para el confesor, sino que una prueba de que ella ha aceptado el camino del padecer y olvidado el peligroso de las visiones y arrobamientos.

El confesor va conduciendo los tópicos del relato. La narración pormenorizada de las visiones, sueños y arrobamientos que pueblan las cartas iniciales de la primera etapa (1763 - septiembre de 1765), va cediendo lugar al relato de los padecimientos corporales ya fuesen posteriores a los arrobos o como protagonistas de lo sobrenatural. La enfermedad pasa a ser algo cotidiano, que se acepta como sacrificio natural. En la tercera etapa, que va de marzo de 1767 a 1769, vuelve el detalle de los padecimientos, pero ahora con un interés inusitado, que es el hacer del dolor una reflexión sobre la "otra vida". El lenguaje arcano de la enfermedad que remite a la muerte, permitió que Sor Josefa pasara de las interpretaciones simbólicas del padecer a una pregunta sobre lo que uno es, incluso cuestionando el dogma. Finalmente, le pide al confesor le diga "qué disparate es este que se me ofrece". El tal disparate es nada menos que preguntarse por la validez de la teología del padecer para la salvación, puesto que si el espíritu es sólo espíritu cómo puede sentir dolor. ¿Cómo puede el alma sentir dolor si no tiene cuerpo? En sus propias palabras:

*Otra espina me queda, que ahora se me ofrece, y es que, si el espíritu es sólo espíritu y no tiene carne ni miembro alguno que pueda sentir dolor, ¿cómo en el infierno y purgatorio siente pena y dolor; y, en el Sielo, descanso y consuelo?; ya veo y conosco que si la carne siente aquí, es porque está viva, esto es, poseída de el alma que le mantiene la vida, pero sabe\* que cualquier dolor y maltrato no le duele a la alma, sino al cuerpo*

*y carne que lo recibe en vida. Dígame qué disparate es éste que se me ofrece.* (Carta 60, tercera etapa, sin fecha)

En esta tercera etapa, la enfermedad es vivida como un "abreviado infierno" que sufre en la tierra. La enfermedad habla de una historia que se oculta en el cuerpo con un lenguaje en tanto trama o entretejido de temas o "argumentos". Es una metáfora total del drama de la existencia que se centra en el enigma del futuro del cuerpo. El concepto de enfermedad, entonces, remite a una historia total en tanto es —como postula la sociología— el indicador más "sensitivo de la cualidad problemática de la división naturaleza/cultura".<sup>24</sup> Una exploración de la naturaleza de la enfermedad proporciona una de las rutas más fecundas hacia la cuestión que motiva este trabajo: el lugar del cuerpo en las formas en que nos hemos concebido, pensado y actuado, dado que se sitúa no sólo en esa división entre lo biológico y lo cultural sino en el del Yo y la sociedad y el proceso de toma de conciencia de nosotros mismos desde nuestro cuerpo. La instalación del cuerpo enfermo en el centro de esta historia muestra que, los diferentes discursos que se entrecruzan, lo hacen precisamente porque se transita a mediados del siglo XVIII hacia una mayor especialización, o división de competencias, entre la religión, la medicina y la ley. Pero mientras ella no se delimita claramente, en sociedades tradicionales como las nuestras, el cuerpo enfermo sigue siendo un traductor de cosmovisiones que se complementan o se confrontan, pero todas confluyen en intentar descifrar el enigma del sujeto que sufre. La experiencia de estar enfermo nos conduce a nosotros mismos.

El relato pormenorizado del cuerpo doliente constituía una experiencia común a las religiosas en el siglo XVIII; sin embargo, se censuraba en la literatura oficial sobre monjas publicada por hombres, quedando en el secreto de la carta privada o en el diálogo oral con el director espiritual. Un sermón fúnebre de 1794 para una monja novohispana, dice 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... sería una relación desagradable".<sup>25</sup> Narrar de nuevo ese "desagradable" relato del cuerpo que sufre, no es aceptable para el confesor que procede –al redactar la historia oficial– al "sofoco de los sentimientos". Esa experiencia personal es censurada. Hagiografías, vidas ejemplares, oraciones fúnebres y sermones transforman el relato de la experiencia del sufrimiento en un tópico o lugar común. Las cartas de Sor Josefa sirvieron de materia prima para un extracto de su vida y virtudes, cuya estructura lo muestra claramente: nacimiento, oración mental, oración vocal, enfermedades que padecía, tentaciones, penitencias, otras virtudes y consuelos extraordinarios.<sup>26</sup>

El cuerpo sufriente es sofocado quizás por rebelde, porque las cosas que "cuenta" no permitirían comprender –para el cristiano común– cómo la rabia, la ira, las tentaciones, los dolores terribles, las ganas de suicidarse, de desaparecer, puedan permitir que una mujer monja llegue a ser el icono de la virtud. También porque, en esa intensa búsqueda de sí de una mujer, llega a conclusiones que es mejor nadie sepa. Da muestras de raciocinio y hasta de aspiraciones de teóloga. Esta censura permite valorar el relato quejoso que invade las cartas como expresión libre y sin control del Yo en lo íntimo.<sup>27</sup> La enfermedad posibilita espacios de soledad sin parecer desobediente y tener control sobre el orden del relato, ella primero, luego Dios, sin parecer soberbia:

*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 mis dolencias, 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 23, segunda etapa, sin fecha).*

La atención precisa que presta a los detalles del cuerpo que sufre le permite narrarlos con una viveza que conmueve lo que, sumado a la combinación de registros totales del dolor como enfermedad y la descripción de síntomas e incluso el manejo de un lenguaje médico especializado, hace del cuerpo un relato personal y subjetivo que destaca por excepcional, incluso dentro de lo que se conoce de las escrituras monjiles<sup>28</sup>:

*Padesco pues, reuma, repartida por todo el cuerpo, con aserbos dolores; dolor continuo en pecho y espaldas, especialmente en los pulmones, que a veces ni resollar puedo, porque cualquiera\* respiración y movimiento del cuerpo me lastima el interior; también adolesco de seática, cuYo dolor aun para andar me molesta y aun a veces me lo impide del todo, que no puedo dar ni un paso sin tormento maYor; me atormenta también mal de orina, y éste ha muchos años que lo padesco, y son tan terribles los dolores que ocurren, que me hasen estremecer y temblar todo mi cuerpo, tal que me dejan cortada Padesco, pues, reu-*

*ma, repartida por todo el cuerpo, con aserbos dolores; dolor continuo por buen espasio de tiempo, sin estar en mi mano lo contrario; ordinariamente, padesco encogimiento de nervios, los que me han encogido el lado derecho, que parese le tengo más corto que el izquierdo\*, y, dest[e] modo, ni puedo estar hincada mucho tiempo ni parada tampoco, que no me rindo luego; siento también calambres en las cuerdas, de modo que cada dolor destes fuera capás haserme dar de gritos, a no poner de por medio en la considerasión aquellos miembros atormentados y sumamente adoloridos de mi Señor; padesidos con tanta pasiencia y sufrimiento; el dolor de sintura es continuo, tal que ni sentada ni hincada y de modo ninguno me deja estar hasta que me postra; los ojos también tienen buena rasión: a veces me duelen de tal modo, que no soy capás de haser movimiento alguno con ellos, porque parese que se desumen de el casco para saltarse, y así, aun el mirar y mover los párpacos+ me suele impedir este dolor; los oídos parese que me atraviesan un r[a]Yo\* ensendido en ellos, y que este fuego se reparte para las muelas, dientes, garganta, etc., que parese respiro insendios por todos los sentidos; esto me causa inflamasión de garganta, hinchasones por afuera y por adentro, como si estuviera toda acuchillada; así son los dolores que siento, tal que parese se me saltan las muelas y dientes; si para esto se me pone algún reparo frío para tempera[r]\* este fuego y dolor\*, luego viene una espesie de ramo de hora+ o pasmo que se me tuerse la boca para el lado izquierdo\*, no con pequeño\* tormento, y, en el modo que me coge, así me quedo, de modo que ni\* hablar, ni pasar bocado, ni tomar agua, ni haser movimiento con los labios, hasta que esto pasa por sí con el favor de nuestro Señor; las manos y pies también suelen estar pasados de dolor, de modo que ni puedo dar paso con los pies ni haser movimiento con los dedos de las manos... (Carta 15, segunda etapa, viernes 5 de octubre de 1764).*

La mención especial que hace Sor Josefa de su cumpleaños, con ocasión de llegar a los veintisiete es significativa, puesto que llevar una cuenta de los años vividos por unidades, en el siglo XVIII, es una muestra de que ese registro van moldeando la existencia individual en forma consciente. Rolando Mellafe señaló que éste es un rasgo específico del siglo, puesto que implica que el tiempo métrico decimal comienza a tener valor en sí mismo, "cargado de un efecto de causalidad que producía conflictos y angustias", un tiempo terreno y cotidiano que daba otra dimensión a la existencia más allá de nacer y morir.<sup>29</sup> Pero este fenómeno no es masivo en la sociedad colonial del XVIII, por lo que los espacios religiosos son lugares de "vanguardia" en la construcción del individuo moderno, dado que el sistema pecado-castigo de la religión católica –en torno a un fin de condena o salvación–, produce en las prácticas conventuales una obsesión por ese tiempo de partida; como dice Josefa, "el plaso de mi destierro, me tiene como impasiente... vivo mártir de deseos esperando el fin deseado". La temática del fin del destierro como momento de la muerte se hace recurrente en la segunda

etapa del Epistolario, que comienza con la partida del confesor a Concepción, y se acentúa por la cercanía de su cumpleaños, tiempo en que tiene sueños en que se le muestra una palma y el número cinco.<sup>30</sup> Tanto ella como el confesor los interpretan como “lo que resta del tiempo que padecer por acá”, sumado en “sentir de los médicos dicen que no viviré”. Josefa, sin embargo, se angustia porque cinco quizás puedan ser cincuenta años y entonces exclama “y aónde vamos a dar con esta vejés, cansada con 27, que ajusté el día 25 de marzo” (Carta 41, segunda etapa, de 4 de abril de 1766).

Las monjas tenían mayores expectativas de vida que las mujeres no monjas, porque la vida religiosa propiciaba prácticas que inciden en una vida más larga como los hábitos de higiene (lavarse las manos antes de comer), hábitos alimenticios, control frecuente de enfermedades y sobre todo no parir, que era la principal causa de muerte de las mujeres en el período colonial.<sup>31</sup> En este sentido, es importante considerar que la larga vida de las monjas es un tópico en los relatos sobre ellas, considerado uno de los favores extraordinarios que Dios les concede como premio a su virtud. Sor Josefa vivió hasta los ochenta y tres años, a pesar de todas sus “enfermedades”. Sería interesante por tanto, con otros estudios, constatar en qué período de la vida de las monjas se produce la crisis de muerte, una suerte de rito de pasaje que anuncia la victoria en su carrera de salvación. Siendo, entonces, los años siguientes de vida, una prueba del favor de Dios.

#### Cosmovisión barroca y cuerpo sufriente: el lenguaje del quebranto como mecanismo de construcción del Yo

Que una mujer desatienda lo que la rodea para prestar atención a su cuerpo sufriente, puede parecer una anomalía, pero en ello se descubre y se piensa. La enfermedad y el dolor le permiten a Sor Josefa construir un espacio de expresión de sí misma que jugaba con la confusión y la imposibilidad de decir y comprender. Sentirse enfermo tiene una hermosa relación con el artificio barroco, tanto si se le considera una especie de fuga —hacia sí, dando la espalda a lo cotidiano— como si se relacionan los términos con que Sor Josefa la caracteriza sintomáticamente, que denotan tensión entre extremos o la inversión de lo normal: quebranto, desfallecimiento y descoyuntamiento. Quebrantar es “disminuir alguna cosa de sus fuerzas y de su entereza, sin dividirla en partes”, quebrantado es estar cansado de resistir esa fuerza que nos quiere derribar y el quebranto, el dolor y la aflicción.<sup>32</sup>

Lo “real” del sufrimiento corporal se describe tan profusamente que se hace extravagante, una suerte de hipocondría que también puede entenderse como un artificio barroco. Al relatar sus padecimientos físicos, impacta e impresiona con un despliegue literario que transforma el dolor en una maravilla y un milagro. Su cuerpo es el escenario de una batalla, una lucha, de la que ella a veces se sustrae y en otras se solaza. Así, el cuerpo —el ausente del lenguaje como lugar de deseo e infortunio—<sup>33</sup>,

habla desde la morbidez que impone la muerte, puesto que el quebranto anuncia lo que puede pasar, sin que suceda; es un cuerpo anormal que atormentado no muere. Desde este punto de vista, el relato de sus padecimientos pertenecen a un registro pre-moderno de la enfermedad o a un punto de transición entre entenderla como parte de un designio, un plan, y una amenaza que hay que combatir. Es interesante que actualmente algunos médicos se acerquen al psicoanálisis para volver a una medicina clínica que busca “resolver la enfermedad”, puesto que se concibe como “una historia que se oculta en el cuerpo”, un enigma.<sup>34</sup> Un lenguaje crudo y un cuerpo teatral deberían plantear nuevos enigmas respecto a qué tipo de historia es la que oculta Sor Josefa, de qué se nutre su inconsciente.

El lenguaje del quebranto coincide con la mística en tanto la flaqueza de ánimo, o las “sequedades” del alma (la noche oscura de San Juan de la Cruz), son una etapa en el camino de conocimiento y perfección. Saberse frágil, asumirse como tal, resignarse con la voluntad de Dios y congeniar la naturaleza con la gracia, producen tensión y melancolía. La tradición cristiana integra la melancolía —que Michel De Certeau llamó el “motor secreto del pensamiento”, hito del surgimiento de un “Yo” que se reconoce como un Otro— en la mística y en la enfermedad del escrúpulo, resultado de la práctica patológica de la confesión.<sup>35</sup> Ella menciona su piel una sola vez, refiriéndose a unas manchas que le salieron por estar “melancólica” y que quizás la llevó a explorarse de forma inusitada. Sor Josefa se siente reventar, se descompone y ello me permite pensar que las metáforas del cuerpo descoyuntado se relacionan con este estado de tedio. Es decir, que el cuerpo enfermo hace correlato a las aventuras interiores que la llevan de un extremo a otro. Con palabras que nos resultan muy familiares a los sujetos del siglo XXI, describe estados del “alma” que no son exclusivos de los religiosos:

*En lo presente, me hallo con grandes ahogos y penas, porque deste extremo se ha pasado a otro aonde en nada hay consuelo ni seguridad; todo es un disvario: la voluntad, la oración, batallar con muchos enemigos; la pobre alma está acoquinada y sin bríos; ni vuelvo a parte alguna que halle aonde guareserme; no hallo más refugio, aniquilarme en la presensia de mi Señor, que así lo dispone por mis deméritos, aquí es tan vivo el conosimiento propio, que todo lo referido me parese nada en comparasi6n de los castigos que meresen mis delitos. Y así son muy sin medida las lágrimas que me ocurren, y lo cierto es, padre mío, que si en tales lances no hubieran estos ahogos, reventara mi coras6n, porque es mucha la opresi6n que en estos acaesimientos hay, y sólo deste modo tienen algún consuelo mis penas. Pero cuando nuestro Señor todo lo niega y no hay refleja para cosa alguna, no tienen comparasi6n mis penas; ¡ah!, que estoy así muchos días ha, y todo se me agrava; muchos más, viéndome en el desamparo que he quedado, sin el sirineo de su reverensia, se me hasen de insoportable peso todas las congojas de mi alma. ¡Ah!, padre mío, qué diremos de los designios de*

*Dios en sus criaturas, que casi falta el ánimo para conformarse con su voluntad. Después de estar en el trabajo dicho, se ha seguido gran persecución de las criaturas, y más en especial de las que yo he procurado del modo posible su bien, así en lo espiritual como en lo corporal, y esta persecución ha sido en cosas de bastante peso, que me son bien sensibles; a esto se sigue que todo el infierno concurre a traer\* razones por donde debo procurar mi defensa. ¡Válgame Dios, padre mío, y qué guerra no hay entre la naturaleza y la gracia: todo el poder divino es necesario para vencer al Enemigo que en mí misma hallo; que estoy peor que todos ellos: qué de odios, aborresimientos, qué deseos de vengansa, de quitar la habla, de huir su trato, de cooperar a su mal, de negarles todo bien...* (Carta 24, primera etapa, septiembre 20 de 1765).

El lenguaje del quebranto del barroco le permite expresar con claridad ese universo de "contrarios" que se "concierta de desconciertos" al decir de Gracián, el gran autor jesuita del barroco español.<sup>36</sup> La inestabilidad y la inseguridad respecto a lo que le pasa y lo que es y su desenlace, hacen que los estados íntimos de Sor Josefa sean "andar cayendo y levantando", que se refleja en la desarmonía entre estos opuestos del ser humano —cuerpo y alma— que incluso pueden llevar a la ilusión; el cuerpo es fuente de engaños: "metida e' mis miserias y borrascas bien penosas, que muchas veces es osioso ponerme a oración, porque con sólo el cuerpo estoy recogida, pero mis potencias suelen estar bien altaneras y llenas de disvarios y discantes+, [sic]". Estos estados del alma y la relación entre su cuerpo y su alma la hace concluir que está compuesta de extremos:

*... y así, padre mío, toda Yo soy compuesta de extremos: hay días que, cuando lo da el Señor y lo hace todo de su parte, aunque ande ocupada, parese que hallo a mi Señor en toda, \*si próspero\* como adverso; y otras veces y muchos tiempos suelo estar tan distraída que, aunque ande entre buenos ejemplos y procure estar recogida en la oración, y fuera de ella todo es en vano y perdido, conque, esplíqueme su reverencia, en qué está este sebarse, para deponerlo si acaso está de mi parte...* (Carta 7, primera etapa, viernes 22 de julio de 1763. Los fragmentos anteriores pertenecen a la misma carta).

¿Es, entonces, condición necesaria de la individualidad moderna que el cuerpo sufriente ocupe un lugar en el lenguaje o es el relato de Josefa una prueba de un sujeto moderno, en otra etapa, barroca si se quiere, en que la armonía —el Yo— se logra en la reunión de los extremos? Precisamente, por ser sujeto en transición, el lenguaje barroco no sólo le pertenece por ser una herramienta que la constituye por cultura, sino que le permite dar cuenta de este estado confuso total, lleno de extremos y de opuestos, de dudas y temores.

El quebranto como no salud es una violencia que se siente en un todo de partes, que al no tener la fuerza que le da armonía,

lo une, empalma con la descripción específica del cuerpo como descoyuntado. Los opuestos complementarios llevan de un extremo a otro, de la experiencia total de la melancolía al estallido total del cuerpo. Temblores, estallidos, pedazos:

*Además de lo dicho, estoy bastante enferma: los dolores de cabeza son estraños, los dolores y quebranto del cuerpo y sonido en los güesos me traen bien indispueta; pensar en ponerme a oración mental o vocal es en vano, porque el bruto se pone inhábil para nada, a tantito que le apuran los quebrantos.* (Carta 30, primera etapa, sin fecha)

*anoche me dio el mal de corasón, resiamente, desde las ocho hasta las onse de la noche, que ha quedado mi cuerpo hecho pedasos\*...* (Carta 20, primera etapa, jueves 18 de julio de 1765)

*Volví deste desmayo a la noche, no sé qué hora fue, llena de dolores en el cuerpo y los güesos como descoyuntados y empapada en sudor con bochorno, que parese que por el interior estaban mis güesos penetrados de fuego, aunque los pies y manos estaban que paresía estar muerta, así estaba helada por ensima; los demás efectos, afectos que después redundaron son como los que ya tengo espresados a su reverencia en tras+ ocasiones.* (Carta 15, primera etapa, viernes 5 de octubre de 1764)

### La marioneta y la figura de bulto: la vivencia del cuerpo en Sor Josefa desde la imagen corporal

La modernidad de la experiencia de Sor Josefa, al plantear el dolor físico como sufrimiento que la vuelca hacia sí y permite construir su Yo, nos deja frente a un cuerpo que se explora con desazón. El discurso que ella asume desde el cristianismo católico del siglo XVIII refleja estar incómoda en un cuerpo que es lugar de podredumbre y pasiones que la condenan. No debe prestarle atención; sin embargo, para poder controlarlo, debe efectuarlo. Esta dinámica que reconoce a este *otro* negándolo, angustia, pero al mismo tiempo hace que el repertorio de términos propiamente físicos, las partes del cuerpo, sean fragmentarias. El esquema corporal, como se dijo al inicio, refiere a la representación más menos consciente de nuestro cuerpo, inmóvil o en acción, de su posición en el espacio, de la postura respectiva de sus diferentes elementos, del revestimiento cutáneo por el que se halla en contacto con el mundo.<sup>37</sup>

He agrupado un repertorio de términos de acuerdo al binomio interior/exterior, que permite reunir tanto la experiencia del conocimiento anatómico de las partes que conectan con el mundo tanto interior como exterior a él. Este esquema permite construir dos imágenes del cuerpo. Una da cuenta de la dificultad de percibirse con nitidez hacia fuera fisiológicamente, en que el "bruto" tiene forma de "bulto" cuando cobra un lugar central en el autoconocimiento. Para una monja es lo que el hábito permite ver, como manos (y los dedos, las uñas), pies (las puntas), el

## Representaciones del cuerpo en Sor Josefa de los Dolores: de bulto a marioneta

ESQUEMA CORPORAL			IMAGEN CORPORAL		
Exterior:	Conexión interior/exterior:		Interior:	Referencia total al cuerpo:	
Brazo	Boca	Párpados	Corazón	Nervios	Bruto
Cabeza	Dientes	Pecho	Costillas	Paladar	Cuerpo
Casco	Muelas	Piel	Cuerdas	Pulmones	Jumento
Cintura	Paladar	Siens	Entrañas	Sangre	Miembros
Dedos	Labios		Garganta		Rústico
Manos	Oídos		Huesos		Bulto
Nariz	Ojos		Lengua		
Pies			Muelas		
Uñas					

casco y el rostro (boca, labios, ojos, párpados, uñas). Parece una figura de bulto, de ésas que poblaban las iglesias coloniales y el propio convento. Bulto: “todo aquello que hace cuerpo, y abulta y no se distingue lo que es, ó por estar cubierto con alguna cosa, ò por estar muy distante”, en otra significación sería “solo el rostro, la cara, ò el semblante del hombre”. Bulto es la “Imagen, efigie, ò figura hecha de madera, piedra ò otra cosa” a diferencia de las pinturas que son en plano.<sup>38</sup>

La descripción del interior del cuerpo es limitada y difusa. Le produce la misma perplejidad que le provoca la enfermedad y un cuerpo que no entiende, o que se “apodera” de ella dando muestra de su falta de control sobre la materia; una falta imperdonable para estas mujeres que debían ser ángeles en la tierra. Las muelas y dientes se internan en la boca, siendo la garganta el límite de este viaje, nombrada en el acto de comulgar. El corazón remite a la “caja” o “tabla del pecho”, sitio en donde éste –en los arrobos místicos– circula saliendo de su centro. Los ojos también conectan con el interior al estar unidos al casco, y un dolor agudo que siente en ellos es que se le “desunen” de él, dando la misma sensación de caos y descomposición del corazón danzante dentro del pecho. Respira incendios que la hacen sentir hinchada por “dentro y por fuera”, sensación que la motiva nombrar los pulmones.

Los nervios, o cuerdas, y los huesos permiten efectuar la conexión entre este exterior de bulto y el interior difuso o desconocido, siendo los huesos y nervios la “profundidad” de sí misma. Covarrubias define las cuerdas como “los nervios que hacen trabazón en el cuerpo, que los médicos llaman algunos de ellos tendones, a tendendo”.<sup>39</sup> Ellos se encogen o le dan calambres, produciendo transformación en sus posturas y desarmonía en el exterior en forma violenta y total. La imagen segunda imagen del cuerpo que proyecta Sor Josefa es la de una marioneta cuyos hilos intenta conocer y comprender. Esta imagen refleja la unión de un todo, aunque de frágil unión.

El dolor de su cuerpo es su refugio. Se ensimisma observando su piel hasta dar con sus huesos, que le dan estabilidad y la sumen en su interior y son el límite de un sufrimiento que más allá de ellos no puede imaginar. Si bien los huesos eran considerados “insensibles”, Sor Josefa remite a ellos para dar cuenta de la intensidad del sufrimiento y, al mismo tiempo, los señala como límite del cuerpo interior nombrado, el soporte del todo y lo que permite la unión de toda la estructura junto con los nervios o “cuerdas” de esta marioneta. Entre los huesos detalla el casco y las costillas. Los huesos son materia sólida, el edificio de todo animal –el bruto cuerpo–, pero permiten al mismo tiempo dar prueba de eternidad, de permanencia en el tiempo, porque no se corrompen; de allí la conexión también con las reliquias de los santos y los cuerpos incorruptos:

*Güeso. La parte firme del cuerpo que naturaleza ató con ligaduras de los nervios, armadura del edificio animal que la cerca y abriga la carne dispuesta por la naturaleza, según la calidad del animal. En el hombre es un artificio el de sus huesos admirable, y de grande especulación; dél han escrito los anatomistas. Lo primero que pudre la tierra de los cuerpos humanos es la carne; y los huesos, por ser materia sólida, se conservan mucho tiempo, de modo que ahora en sepulcros de mil y dos mil años se hallan los huesos enteros, y algunos tan disformes que parecen de gigantes... Los que tienen poca carne y mucho hueso, y juntamente nerviosos, son valientes y para mucho, y exceden en fuerzas a los demás...<sup>40</sup>*

La expresión más elocuente de este todo unido por huesos y nervios es “descoyuntado”. Usa la expresión para referirse a los embates totales al cuerpo, puesto que pelagra su unión y armonía:

Coyuntura. Latine iunctura. ae. CONIUNCTIO. NIS. Es propiamente aquella ligadura con que se ata un hueso con otro, como las coyunturas de los dedos, de las manos y pies, de codos, ombros y muñecas, rodillas y talones; porque todos estos miembros me-

neamos. Suelen engendrarse en las coyunturas entre hueso y hueso algunas enfermedades de mucho dolor y peligro, y en ellas tiene gran dominio el mal francés, la gota, corrimientos y resfriados. 2. Y porque la coyuntura hace trabazón entre hueso y hueso, cuando uno tiene con otro negocio y halla buena sazón, se dice haber llegado a buena coyuntura. 3. Descoyuntar, alargar y apartar un hueso de otro; esto acontece en el tormento de garucha y otros en que se extienden los miembros.<sup>41</sup>

El cuerpo es una juntura de partes. Esto puede explicar, por ejemplo, el sentido de los tormentos dentro del sistema penal colonial, provenientes del martirio, en los castigos corporales o "aflictivos". El más terrible de ellos era la pena capital en la forma de desmembramiento del cuerpo. Padecer y quebranto se reúnen aquí en una coherencia dada por la concepción fisiológica del cuerpo. Ella siente, magistralmente, que se le "descuaderna el cuerpo" como un libro que se descifra al pasar por todas sus partes o las cuadermas de un barco que componen su estructura. Los nervios y cuerdas se le encogen y, entonces, entre desararmarse y encogerse, la marioneta ni un paso puede dar:

*... 8 años ha que siento dolores en medio lado del cuerpo, que, aunque me han curado infinito y varios médicos, ninguno ha entendido el mal ni han tenido asierto; otras veces me entra temblor que me descoyunta el cuerpo; otras veces me dan estrullidos+ en los güesos, que pa[r]jese\* se me descuaderna+ el cuerpo; otras veces se me encogen todos los nervios y cuerdas, que para dar un solo paso o haser cualquier movimiento, me cuesta clamar a Dios y quejarme contra toda mi volun[tad], por la fuerza de dolores que me causa la violencia que me hago a haser lo que pueda en la comunidad, que, por la bondad de Dios, ando en pie, aunque tan quebrantada. (Carta 4, primera etapa, martes 15 de marzo de 1763)*

La enfermedad como descomposición interior es pérdida de la armonía, del "natural temperamento ù disposicìon que antes tenía: como descomponerse el estómago", o la calentura, que es demasiado hervor de sangre. La descompostura como desorden, falta de modo o regla, en este caso también se asocia a la unión de partes que se privan de la "hechura y ser que tenía el agregado de varias cosas, deshaciéndose ù desordenándose"<sup>42</sup>. El dolor del cuerpo le causa descompostura total, interna y externa. Pierde la armonía que debe tener dentro del convento al faltar a sus obligaciones y la armonía con Dios al quejarse y no poder agradecerle que se acuerde de ella al enviarle dolor, porque le duele mucho. La descomposición puede llegar al extremo de la separación del cuerpo del alma, es decir, de ella misma:

*este conjunto me causa una descomposición tan estremada, con desmayo y escaesimiento en todo mi cuerpo, de pies a cabeza, que me parese que ya se me desune la alma del cuerpo, porque creo que, cuando llegue este transe, no habrá diferencia la menor en lo que me pasa... (Carta 4, primera etapa, martes 15 de marzo de 1763)*

Lo que Sor Josefa describió en el párrafo anterior era habitual y se le acentuaba de jueves a viernes, es decir, al meditar en la pasión de Cristo, agregándose dolor de cabeza, sienes y "selebro y todo el casco", con lo que enfatiza la experiencia límite a la que está sometida por el dolor del cuerpo, puesto que el casco es un hueso y no debería dolerle por ser parte no sensible. Ella extiende los límites de lo sensible para expresar la totalidad del dolor y con ello también "estira" su lenguaje para poder nombrar aquello que sólo sabe sentir. La dualidad cuerpo y alma que deja al cuerpo en situación de inferioridad, impone una dificultad de percibirse a uno mismo en armonía si se centra esa reflexión en él. Sor Josefa se percibe en desarmonía e incluso cree tener un lado del cuerpo más largo que el otro.

El cuerpo es un todo frágil, fragmentado, de débil unión o fortaleza. Es la experiencia límite del alma, que cae a lo profundo hasta encontrarse con la melancolía. La incomprensión total del cuerpo y el alma puede resumirse en la expresión "penas de muerte", las que sobrevienen porque "ni Yo me entiendo ni el confesor me entiende" y entonces, en mejores palabras que las mías, dice:

*... este conjunto de penas me acarrear tal indisposición y dolores, que me pares[e]\* ya son los últimos alientos de la vida; a esto se sigue grande melancolía, que me cubre de manchas el cuerpo, y aonde me salen estas manchas, me dan terribles dolores, que si no recordara su aservidad los dolores que la humanidad santísima de mi Señor padesió en toda su vida, pasión y muerte, fuera cosa dura el tolerarlos en lo humano, si no me refugiara en las dolorosísimas llagas de mi pasientísimo Jesús, que así se acuerda de mí con tanto amor. (Carta 4, primera etapa, martes 15 de marzo de 1763)*

La agresividad que acompaña la melancolía y el sufrimiento de Sor Josefa, tanto hacia sí en el suicidio como hacia las personas que la rodean queriendo incluso beber su sangre, junto a la enfermedad como hipocondría o masoquismo al remitirla a la muerte constantemente, permite afirmar —como ha propuesto el psicoanálisis más reciente (Lacan-M. Klein)— que el Yo está marcado desde el origen por la agresividad en tanto pulsión de muerte. Esto ha sido planteado en estudios con niños que ven animales que se trituran, o que se ensucian con heces y orina, que ven el cuerpo "fragmentado".<sup>43</sup> En Sor Josefa, fragmentación no es lo que se reprime y aparece en sueños, sino que la forma de percibir y conocer el cuerpo. En este sentido, el paso hacia la "modernidad" de la psiquis tendría que hacer del cuerpo un predominio de órganos y funciones, más que de un todo bruto de miembros que se descontrolan fácilmente. De hecho, en el repertorio de palabra de Sor Josefa, los órganos son cuatro: corazón, pulmones, cerebro y piel. Es significativo que en el esquema corporal de Sor Josefa estos órganos le permitan dar cuenta de experiencias totales intensas en que interior y exterior son uno, todas ellas remitidas a la muerte.



Acervo del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Santiago. Imagen de bulto de Santa Rosa de Lima y crucifijo barroco.

Una mujer monja se debatía entre dos imágenes del cuerpo, el del hábito, silencioso, oculto y pasivo, casi desconocido, y el del sufrimiento en el cuerpo de un Cristo masculino, pero humano, pensable en su dolor, sus llagas y desgarramiento en la Cruz. A través de los escritos de Sor Josefa, aparece otro cuerpo, sin iconografías, pero sí con imágenes de partes, miembros, órganos, centros y nervios que a veces corresponden con conocimientos médicos y, en otras, constituyen un mapa interior y personal.

La percepción del cuerpo en sus imperfecciones y en su ideal tiene diferencias entre hombres y mujeres. Cabeza y pecho poseen un lugar destacado en el relato de esta monja. Dentro del pecho, costillas y pulmones. Dentro de la cabeza, el cerebro. La percepción del cuerpo en nosotras -señalan estudios para sociedades occidentales contemporáneas-, tiene una asociación total al concepto de carne, lo que refuerza el discurso de la inferioridad y peligrosidad femeninas. Situándonos desde el "resultado" histórico de tal concepción, las "mujeres parece estar más preocupadas por su propio cuerpo y tienen de su propio cuerpo un concepto inferior al de los hombres, especialmente durante la fase perimenstrual".<sup>44</sup> Como pretendo mostrar aquí, ello viene de una concepción pre-moderna del cuerpo de las mujeres, dada por la dicotomía cuerpo/alma - carne/espíritu que tiene correspondencia con las categorías ordenadoras de lo superior y lo inferior, lo alto y lo bajo, y las posibilidades que estas asociaciones suponen para la salvación o de paso a la "racionalidad" en las mujeres.

Interesante es que se hayan considerado, en estudios actuales, que hay partes masculinas -por su protagonismo en la autopercepción- como orejas, espalda y codo y otras femeninas como los labios, la cara y la piel. En una investigación de 1964, se concluye que los hombres asocian el self con la cabeza y la mujer con el tórax y con el cuerpo.<sup>45</sup> ¿Será otra "coincidencia" con el análisis corporal aquí presentado? Aunque es interesante que Sor Josefa -junto con mencionar la piel, la cara y los labios- haga de la cabeza un lugar recurrente de dolores, punzadas y tormentos. La cabeza, junto a los pies, son los extremos de sí. Se detiene en ella mencionando el cerebro y el casco que pueden asociarse a estas angustias que la llevan a pensar tantas cosas. El pecho, y la caja del pecho, la espalda y el cuerpo en general son su Yo como mujer, reuniéndose otra vez aquí los discursos que le permiten pensarse y asignarse un sentido: la mística (en el pecho) y la ascética (el cuerpo como lo inferior y un obstáculo para la salvación en tanto máquina de pecados).

Los quebrantos, en tanto dolores físicos, dan cuenta de un proceso total de construcción de identidad, histórico, particular de una mujer en el siglo XVIII que quedó en cartas privadas, secretas y en el propio cuerpo de Sor Josefa al morir. Ella misma sabe ya, al final de las cartas al confesor Álvarez, que es "individuo". Pero nadie podrá hablar ni decir nada de ella después de muerta; vendrá el silencio, se quemarán los "papeles" y todo se sepultará con su cuerpo:

*Díseme su reverencia que sus papeles, antes de morir, los quemé: le hago saber que sólo los muy precisos tengo para mi gobierno, y su reverencia hágame la misma diligencia, si acaso hay alguno en su\* poder, que le estoy pidiendo a nuestro Señor que, si hay esto, en ser los sepulte, deme el consuelo que le pido; y le suplico que ni en vida ni después de muerta ha de hablar palabra en orden a mi individuo, sino sólo me ha de nombrar en el santo sacrificio de la misa, para pedir a Dios por mi pobre alma, y a lo demás: silencio, que bien es que se sepulten con mi cuerpo todas mis cosas, pues sólo en la tierra están bien premiadas y holladas, como ellas y Yo merecemos por nuestros desaciertos en todo, y así, no hay licencia para nada sino para lo dicho, a bien que Yo allá lo he de ver y saber todo. (Carta 59, tercera etapa, sin fecha).*

### Epílogo

El sufrimiento del cuerpo permite al sujeto tomar conciencia de sí. El dolor físico obliga a Sor Josefa a nombrar ese Otro que es su cuerpo, el que se hace presente para obstaculizar sus propósitos. Cuando el cuerpo se hace presente, encarna la metáfora total de la caída: "mis habituales quebrantos me ponen en tal extremo de no poder estar hincada ni sinco minutos, por la violencia de dolores que siento de pies a cabeza, y cuando me hago fuerza, se me adormece el cuerpo y me dan tantos temblores que me ponen en extremo de dar en tierra, pero aun con todo, no dejo de seguir comunidad ni servir solo en los oficios de obediencia"

(Carta número 30, primera etapa, 1763). Las ideas que he tratado de exponer tienen en un texto –que retomé recientemente– la expresión más clara de todos estos rodeos míos. Dice E.M. Ciorán: “Es el sufrimiento y no el genio, únicamente el sufrimiento, lo que nos permite dejar de ser marionetas.”<sup>46</sup> La experiencia de Sor Josefa forma parte de un proceso de constitución del sujeto moderno, en tanto “individuo”, en el mundo colonial. Lo vemos en esos instantes fugaces en el texto en que ella intenta describir la totalidad del sufrimiento, en que el cuerpo –su enemigo– es el único interlocutor en la soledad de su vivencia individual.

Muy moderno si comparamos sus expresiones relativas al peso del cuerpo, del bruto, en la conciencia de sí, en la asociación de la hipocondría con la melancolía y la cercanía de la muerte con las de Hugo von Hosmannsthal a inicios del siglo XX: “¿Serán ya los rebasados cuarenta años, y que algo en mí se ha vuelto más pesado y sordo, igual que mi cuerpo, al que nunca sentí mientras estuve en los Distritos y al que ahora –salvo que sea la hipocondría la que me invade- comienzo a sentir?”<sup>47</sup> La escritura en forma de cartas y la escritura de diarios que hace del cuerpo un tópico íntimo, acercan el Epistolario de Sor Josefa al sino existencialista propio del individuo contemporáneo. Si bien ella sufre por el destino de su “individuo” luego de la muerte, ordenando modernamente su vida presente en torno a las angustias de una vida medida y pesada en una línea temporal de años que le encaminan a la otra vida, es parte de la misma angustia moderna del ser cuando dice con Kafka: “es totalmente cierto que escribo esto porque estoy desesperado a causa de mi cuerpo y del futuro con este cuerpo”.<sup>48</sup>

\* El Epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo ha sido íntegramente transcrito y críticamente establecido por Raissa Kordic Riquelme. Se respeta por tanto la ortografía original. Su estudio ha formado parte de los proyectos fondecyt 1010998 del grupo de investigadoras conformado por Lucía Invernizzi, Ximena Azúa, Raissa Kordic y Alejandra Araya. Al establecer la riqueza y la importancia del texto, comparándolo con otros escritos de monjas conocidos hasta ahora para el mundo americano, es que el espacio conventual y la escritura de monjas se reveló como un eslabón imprescindible para la comprensión del proceso de construcción de la subjetividad y la individualidad modernas. Estas líneas de trabajo las continuamos en un nuevo proyecto fondecyt (1040964) que toma estas cartas como indicio de este proceso en la sociedad colonial chilena. Mi tesis doctoral, dirigida por la doctora Solange Alberro en el Colegio de México, también se inserta dentro de ellos.

<sup>1</sup> Alonso de Covarrubias y Orozco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Castalia, Madrid, 1995, p.380. En adelante, Covarrubias.

<sup>2</sup> *Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española, Imprenta de Francisco del Hierro, Madrid, Tomo segundo, 1729, p.687. En adelante Autoridades.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.605.

<sup>4</sup> David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, p.28.

<sup>5</sup> La discusión respecto a la pertinencia de la categoría cuerpo en la sociología y la antropología fue establecida en el artículo pionero de Marcel Mauss, “Técnicas y movimientos corporales” (1936), a partir del cual

ambas disciplinas han continuado la empresa de establecer propiamente una sociología del cuerpo. Los libros de Bryan S. Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social* (México, 1984) y *La sociología del cuerpo* (Buenos Aires, 2002) de David Le Breton, son de mucha riqueza para un programa de investigación en sociedades contemporáneas, pero también como sugerencias para el historiador. Trabajos concretos desde la historia del cuerpo siguen siendo los reunidos por Michel Feher / Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, tres tomos (Madrid, 1999). El reconocimiento de la historia del cuerpo se recoge en el artículo de Roy Porter, “Historia del cuerpo”, en Peter Burke, *Formas de hacer historia*, Madrid, 1999.

<sup>6</sup> Ver David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2002.

<sup>7</sup> Manuel José Álvarez López, el destinatario de estas cartas, era oriundo de Villafranca, Castilla. Nació el 2 de diciembre de 1701 y entró a la Compañía de Jesús el 19 de marzo de 1723, llegando ese mismo año a Chile. Fue parte de las misiones de Santiago, Copiapó y Huasco (al norte de Santiago). Se destacó como profesor de Teología en el seminario de Concepción, al sur, del cual fue rector así como del Colegio de la misma ciudad, cargos que lo alejaron de Santiago. Estos destinos marcan un hito en la relación epistolar con Sor Josefa así como su expulsión del territorio que lo llevó a Massa Carrara, donde murió el 19 de abril de 1773. Fue reconocido como autor místico y tuvo una estrecha relación con el padre Ignacio García, patrocinador del monasterio de Sor Josefa, puesto que es autor de una biografía del mismo. Estas cartas constituyen el segundo corpus estudiado que se conoce en Chile para el periodo colonial perteneciente a lo que genéricamente se denomina relato conventual. El primero es la Relación autobiográfica de Sor Úrsula Suárez (1666-1749), clarisa que redacta su obra entre 1700 y 1734. Edición crítica de Mario Ferreccio y Raissa Kordic, Biblioteca Antigua Chilena, 1984.

<sup>8</sup> Ver Alejandra Araya, “El discurso sofocado: El epistolario confesional de una monja del siglo XVIII”, en Revista Mapocho, Santiago de Chile, N°53, Primer Semestre 2003, pp.161-192.

<sup>9</sup> José Guimón, *Los lugares del cuerpo. Neurobiología y psicología de la corporalidad*, Paidós, Barcelona, 1999, p.16.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>13</sup> Ver Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1988.

<sup>14</sup> Tomo de Michel Foucault el modo de trabajar en tres niveles de correlación que constituyen la experiencia. Ver *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres, Siglo XXI editores*, 13ª edición en español, p.10.

<sup>15</sup> Jacques Revel / Jean Pierre Peter, “El cuerpo. El hombre enfermo y su historia”, en Jacques Le Goff, *Hacer la historia*, vol.III, Laia, Barcelona, 1974, 173-195, p.191.

<sup>16</sup> Estos últimos aspectos no son abordados a cabalidad en este texto. Forman parte de mi tesis doctoral y pueden leerse los siguientes artículos de mi autoría: “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”, en revista *Historia* n°37, vol.1, enero-junio 2004, pp. 5-32 y “Melancolía, hipocondría e histeria o las enfermedades del individuo moderno: una mirada desde la historia de las mentalidades y la historia del cuerpo”, en *Revista Psiquiatría y Salud Mental*, Sociedad Chilena de Salud Mental, en prensa.

<sup>17</sup> Michel De Certeau, *La fábula mística*, Universidad Ibero Americana, México, 1993, p.25.

<sup>18</sup> 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’*. Conдумex, México, 1995, 43-62. Y Asunción Lavrín / Rosalva Loreto (Introducción), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espirituali-*

- dad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII, Universidad de las Américas/Archivo General de la Nación, México, 2002.
- <sup>19</sup> Ver Jean Marie Goulemont, "Las prácticas literarias o la publicidad de los privados", en: Philippe Ariès/Georges Duby (direc.), *Historia de la vida privada*, vol. 3, 1989.
- <sup>20</sup> Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona, 1996 [1990], p.49.
- <sup>21</sup> Madeleine Foissil, "La escritura del ámbito privado", en Georges Duby/Philippe Ariès (direc.), *Historia de la vida privada*, vol 5, Taurus, Madrid, 1989, p.359.
- <sup>22</sup> Rolando Mellafe, "Demografía histórica de América Latina. Fuentes y métodos", en Mellafe, Rolando, *Historia social de Chile y América*, Santiago, Editorial Universitaria, 1986, 146-215, p.185.
- <sup>23</sup> Las cartas, sesenta y cinco en total, se encontraban desperdigadas sin orden y sólo veinticinco de ellas tienen fecha precisa. El procedimiento para ordenarlas lo realizó Lucía Invernizzi, reparando en unidades menores del enunciado para construir redes de relaciones entre signos e indicios esparcidos en las distintas cartas. Ello permitió un ordenamiento básico, preliminar y provisorio que configura una secuencia que se extiende desde antes del 15 de marzo de 1763 y hasta después del 7 de marzo de 1769, fecha de la última. Esto permite distinguir tres etapas en el proceso de escritura de Sor Dolores que es al que se hace alusión cuando cito las cartas por etapas. La primera comprende los años 1763, 1764, hasta septiembre de 1765, cuando el confesor físicamente se ausenta de Santiago y parte a hacerse cargo del rectorado del Colegio de Jesuitas en Concepción, en la frontera mapuche. La segunda se inicia en septiembre de 1765 y mediados de 1767, período en que el padre no está en la ciudad y ella debe escribirle por mandato al menos una vez al mes. La tercera es más difusa, porque sólo cuatro cartas están fechadas con posterioridad a 1766, pero la expulsión de los jesuitas decretada el 27 de febrero de 1767 es la clave de este tercer momento, puesto que para el caso de Chile esta salida empieza a ser efectiva en octubre de ese año. El padre Manuel se encontraba enfermo y eso retardó su salida, en fecha no precisa, pero posterior al 7 de marzo de 1769. Sabemos que, como otros, Álvarez partió a Italia donde murió el 19 de abril de 1773. Podría ser que algunas cartas se extendiesen a 1770. Ver Lucía Invernizzi Santa Cruz, "El discurso confesional en el Epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)", *Historia*, Pontificia Universidad Católica de Santiago, vol.36, 2002, pp. 179-190.
- <sup>24</sup> Bryan Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p.249.
- <sup>25</sup> 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, Oficina de los herederos de Joseph de Jáuregui, México, 1794. Biblioteca Nacional de Chile. Biblioteca Americana José Toribio Medina, p.20.
- <sup>26</sup> 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, pp.169-177.
- <sup>27</sup> Araya, 2003, p.187 y ss.
- <sup>28</sup> Dice Asunción Torres, respecto del Epistolario de Ana de Jesús, compañera de Santa Teresa, y que, de lo que conozco, es el más cercano al de Josefa, que: "Quizás sea la primera vez que nos encontramos, tras la lectura de diferentes documentos escritos por religiosas, con la narración de una enfermedad hecha con tanto detalle y con semejante tono de queja y padecimiento". Ver Concepción Torres, Ana de Jesús. Cartas (1590-1621) Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro. Fundación Universitaria Española, Salamanca, 1995, pp.20-21.
- <sup>29</sup> Rolando Mellafe, "El tiempo, la edad y la vejez", en Rolando Mellafe/Lorena Loyola, *La memoria de América colonial*, Santiago. Editorial Universitaria, 1994, 33-55, pp.34-35.
- <sup>30</sup> La palma, como el ramo o la rama de árbol, es casi siempre un símbolo de victoria tanto militar como sobre el mal, lo perverso y la muerte. Por eso mismo, es también símbolo de resurrección y de eternidad. La palma de Cristo, llevada el Domingo de Ramos prefigura su Resurrección. La iconografía paleocristiana atribuye la palma a los mártires, significando la resurrección de los justos y la inmortalidad del alma (ver Gastón Duchet-Suchaux / Michel Pastoureau, *La Biblia y los santos*. Guía iconográfica, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p.303). En la carta 3 de la segunda etapa, del año 1766, relata una visión estando "traspuesta" como en un "letargo", en que una persona de semblante "halagüeño, pero "majestuoso", le muestra una palma de más de tres varas, verde, ajada de oro que parecía "árbol de palmas", rematando en flores más grandes que una mano. Estas flores eran de oro como forma de tulipanes y azucenas (símbolo de pureza), se le ordenaba imperiosamente que la tomara. En la otra mano, le mostraba el número cuatro, en el otro sueño cambia a cinco. La simbología de la palma era entendida perfectamente por Josefa y por Manuel, formando parte de la anunciación de la muerte como victoria, muy importante para nuestra monja, cuyas angustias estriban en si se salvará, si triunfará por sobre su condición pecadora. En el otro sueño, en carta de cinco de agosto de 1766, la palma es una, no como árbol, y de cada hoja salen rayos de luz.
- <sup>31</sup> Ver Rolando Mellafe, Carmen Arretx y Jorge L. Somoza, *Estimaciones de mortalidad: religiosos de Chile en los siglos XVIII y XIX*, Santiago, Centro Latinoamericano de demografía, Serie A. N°135, 1976.
- <sup>32</sup> Covarrubias, p.843.
- <sup>33</sup> Revel/Peter, 1974, p.173.
- <sup>34</sup> Luis Chiozza, *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1997, p. 37.
- <sup>35</sup> Ver Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- <sup>36</sup> El criticón, I, III, citado por José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, 9ª edición, Editorial Ariel, Barcelona, 2002, p.326.
- <sup>37</sup> Guimón, p.17.
- <sup>38</sup> Autoridades, 1726, Tomo Primero, p. 714.
- <sup>39</sup> Covarrubias, p.375.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, p.652.
- <sup>41</sup> *Ibid.*, p.364.
- <sup>42</sup> Autoridades, Tomo Cuarto, 1732, p.134.
- <sup>43</sup> Guimón, p.93.
- <sup>44</sup> *Ibid.*, p. 153.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, p. 154.
- <sup>46</sup> E.M. Ciorán, *Ese maldito Yo*, Tusquets editores, Barcelona, 2002, p.105.
- <sup>47</sup> Hugo von Hosmannsthal, *Cartas del que regresa*. Traducción y notas de Carlos Ortega, Plaza & Janés editores, 2001, p.12.
- <sup>48</sup> Franz Kafka, *Diarios (1910-1923)*, Tusquets editores, Barcelona, 1995, p.8.