

# LA ESPIRITUALIDAD MUNDANA EN CUENCA A INICIOS DEL SIGLO XVIII EL CASO DE MARTINA CATALINA DE BARZALLO\*

Natalia Catalina León Galarza

Universidad de Cuenca, Ecuador

## RESUMEN

El ensayo examina el proceso judicial de una monja en Cuenca, a inicios del siglo XVIII, que buscaba regresar a la "vida mundana" y anular su profesión y hábito. Este caso permite mostrar la mentalidad barroca, acercarse a la construcción cultural del cuerpo y a la situación de las mujeres. A partir de los fragmentos disponibles del juicio, el artículo sugiere que Martina Catalina de Barzallo reivindicó el retorno a la vida mundana y el rechazo a las prácticas coercitivas propias de la vida monástica.

**PALABRAS CLAVE:** historia de mujeres, género, barroco, historia colonial, Cuenca, s. XVIII.

## ABSTRACT

The essay examines the legal actions undertaken by a nun in Cuenca at the beginning of the eighteenth century, who sought to return to a secular life and to renounce her vows. This case study allows us to explore the baroque mentality, the cultural construction of the body, and the agency of women. Working from available evidence from the trial, the article suggests that Martina Catalina of Barzallo vindicated a return to a secular life and the rejection of monastic coercive practices.

**KEY WORDS:** History of women, gender, baroque, colonial history, Cuenca, eighteenth century.

En 1718, una situación inusual se presentaba en el monasterio de clausura de la Pura y Limpia Concepción de Cuenca del Perú, en la jurisdicción de la Audiencia y el Obispado de Quito. Una de las habitantes del monaste-

---

\* Una versión anterior fue presentada en el Congreso Ecuatoriano de Historia 2004, realizado en Cuenca entre el 6 y el 10 de julio de 2004.

rio, Martina Catalina de San Cristóbal y Barzallo, monja profesa “al parecer” de velo negro y coro, interponía una demanda contra el monasterio por nulidad de profesión y hábito, fundamentada en la violencia que había padecido para profesar, por parte de sus deudos. La demanda había sido precedida por una marcada inconformidad y mucha gente recordaba las circunstancias de su noviciado y profesión caracterizadas por una “continua guerra” con la que Martina Catalina había resistido a la vida religiosa. Reclamaba su vuelta a la vida mundana y a todo lo que en ella se hace. Y lo hacía por todos los medios posibles: desde intentos de fuga hasta actos desesperados que pudieron ser percibidos como blasfemos. No pudieron detenerla ni la tisis que la aquejaba, ni la férrea solidaridad de la red de parientes y autoridades eclesiástica que la obligaron a profesar.<sup>1</sup> Apenas el “miedo reverencial” por su padre habría llevado a postergar la demanda por unos años y presumimos que es tras su fallecimiento que ella renueva el brío de su rebeldía.<sup>2</sup>

Conocí el expediente hace muchos años y desde entonces sentí gran admiración por esta antepasada. La considero excepcional, no solamente su tenacidad por reconquistar un lugar en “el siglo”, sino también por la inteligencia que le había permitido una coherente resistencia a las argucias jurídicas, auxiliada por una brillante argumentación “en latín y en romance” de la ilegalidad, ante Dios y ante el mundo, del estado que le fue impuesto.<sup>3</sup> La tenacidad y brillo de esos argumentos, a pesar de su contundencia, se estrellaron contra el muro del poder eclesiástico y secular sin que –presumo– ella haya podido realizar su anhelo de vuelta al mundo secular. Creo, por lo mismo, que su vida se había eclipsado en el claustro, seguramente consumida por la dolencia.<sup>4</sup>

1. Archivo de la Curia Arquidiocesana de Cuenca (ACAC), Juicio No. 125; 2.III.1718-2.VI.1740, caja 6. En adelante se citará como “juicio” o “expediente”.

2. Esta y otras observaciones sobre el perfil biográfico de Martina Catalina de San Cristóbal y Barzallo las debo a los diálogos con Lourdes Aguilera, quien también se ha aproximado a esta historia. Sus comentarios han sido valiosos para tejer la verosimilitud de varias suposiciones biográficas.

3. Según Irving Leonard, la sabiduría neoescolástica se fundamenta en la premisa de que toda verdad es revelada por Dios; de manera que los escritos de las autoridades teológicas serían medios usados por agentes de transmisión, y eran los Padres de la Iglesia los más eximios transmisores de la verdad divina, ya que sus obras contenían respuesta a toda pregunta. Tal concepto de conocimiento haría hincapié en las dotes de la memoria, por lo que la brillantez intelectual se había basado en la hilvanación dialéctica de los conocimientos contenidos en las fuentes aceptadas, logrando conclusiones mediante la racionalización verbal, ver Irving Leonard, *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 49.

4. Martina Catalina pudo haber fallecido a mediados de la década de 1720, pues el litigio se interrumpe en 1723. La fecha extrema del expediente, señalada por la catalogación, es 1740. Sin embargo, lo que está datado con ese año es un folio cuya referencia es oscura, pues no existe ninguna evidencia de que esté relacionado con el caso; su adhesión al expediente podría ser

Me propongo aquí comprender el significado de sus acciones, tanto en el contexto de la vida monacal, como en el de la sociedad secular de Cuenca de la época, donde el enclaustramiento era considerado el recurso por excelencia para garantizar la salvaguarda de la honra de las mujeres de la esfera criolla, que optase por la profesión religiosa o por la reclusión, manteniendo el estatuto seglar. Esta historia me ha parecido particularmente interesante por su densidad social, política y espiritual; por permitirnos otear una amplia gama de situaciones: desde la perplejidad y la exaltación extrarracionales de la sociedad local, hasta la inusual racionalidad de las actitudes y palabras de la demandante.<sup>5</sup> Esta historia sería, entonces, una especie de cristal privilegiado en el que se refracta de manera particularmente nítida la “luz incolora” de su tiempo.<sup>6</sup>

Hay también otra circunstancia que confiere a este caso excepcionalidad: nuestra heroína no solamente está alfabetizada, sino que es una mujer letrada, conocedora del latín, las doctrinas teológicas y el Derecho canónico, en un contexto de analfabetismo femenino casi absoluto. Martina Catalina de Barzallo sería excepcional también, con respecto a la población en general, pues, según Juan Chacón, solamente “de cuando en cuando aparecía, en el mundo cultural de Cuenca, un espíritu ilustrado”.<sup>7</sup> Menciona, el mismo historiador que, durante la época del Corregimiento de Cuenca, se tendría noticia apenas de dos de estos “espíritus” ilustrados. El general don Ignacio Escandón, educado en el humanismo tradicional de la cultura hispánica, que ocupaba un lugar principal entre los mejores literatos del Perú y de la Presidencia de Quito. Por otro lado, el doctor Pedro Fernández de Córdova, sacerdote formado en el espíritu de la Ilustración que acompañó a don Francisco José de Caldas.<sup>8</sup>

---

casual. Por otro lado, no hemos encontrado, por el momento, ningún otro documento que nos ayude a reconstruir los detalles biográficos; tampoco disponemos de más pistas sobre las situaciones familiares. Es probable que en los archivos eclesiásticos de Quito y Lima se encuentren más referencias del caso.

5. La invocación de lo racional y lo extrarracional no tiene aquí un sentido dicotómico; señala más bien dos dimensiones imbricadas en lo que más adelante llamaré “la configuración colonial”, por los imaginarios que la caracterizan. Ambas dimensiones coexisten en el barroquismo de las sensibilidades y mentalidades de la época.

6. Metáfora utilizada por Hannah Arendt en la biografía titulada “Rosa Luxemburgo: 1871-1919”, en *Homens em tempos sombrios*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 2003.

7. Juan Chacón Zhapán, *Historia del Corregimiento de Cuenca (1557-1777)*, Quito, Ediciones del Banco Central del Ecuador, 1990, p. 262.

8. También en lo concerniente a la creación en las artes plásticas el recorte androcéntrico de la historiografía ha destacado, no obstante, nombres masculinos. Por la contribución de Alexandra Kennedy conocemos que, tras el anonimato de las obras pictóricas y sobre todo de las obras manuales de consumo interno de los claustros de la Real Audiencia de Quito: escapularios, vestimenta religiosa, *collage*, se esconde la labor artística de muchas mujeres. Menciona la

El nombre de nuestra heroína, evidentemente, no trascendió a la galería de los “espíritus ilustrados” cuencanos, debido no solamente a su condición de mujer, para quien era “impropia” la dedicación a las letras, sino también por su rebeldía; es decir, por ser más bien una anti-heroína desde el punto de vista de los cánones de género de la época. Pero es bastante probable que su historia haya sido conocida a través de la tradición oral de varias generaciones, precisamente por su carácter insólito.

Hoy por hoy, deseamos apenas, contribuir a enmendar una Historia escrita en clave masculina (*his story*). Aunque aclaro que al hilvanar estas reflexiones estamos intentando escapar de ciertas nociones y pautas que han devenido clichés en el discurso de género, que afectan la eficacia conceptual y analítica, por ser muchas veces “aplicadas” de forma mecánica y anacrónica. Procuramos, por lo mismo y en la medida de lo posible, rediseñar y refrescar nuestras líneas analíticas, al imbricarlas con aportes conceptuales y metódicos externos de las humanidades y de las ciencias sociales, aunque no antitéticos del discurso de género.

Una aproximación que juzgo adecuada para este caso es el de la microhistoria, y en ese sentido he procedido a amplificar los datos que nos ofrece el expediente y proyectarlos para la comprensión de un segmento de la sociedad de entonces: sus relaciones y prácticas de poder cotidiano, las formas de dominación y estrategias de distinción, así como de las mentalidades. Pero sobre todo, procuro visualizar un tipo de mentalidad y racionalidad cuya perspectiva se ha oscurecido al exacerbar la idea de una sociedad embriagada por una religiosidad extrarracional.

En un sugestivo y erudito artículo, Fernando Cervantes ha caracterizado a la espiritualidad barroca como fundada en la exacerbación de la oposición paulina entre la carne y el espíritu y el repudio del cuerpo, en un “monismo extremo” y en el triunfo de la tendencia nominalista que separa la naturaleza de la gracia sobre el legado tomista, vertiente que considera a la gracia como compatible con la naturaleza, susceptible de ser perfeccionada por aquélla y, finalmente, por el abandono de la doctrina del libre albedrío.<sup>9</sup>

Por mi parte veo por la espiritualidad local muy matizada por la sensualidad y por el arraigo del uso mundano del cuerpo, aunque formalmente res-

---

autora citada que, de modo excepcional, en 1781, la religiosa concepcionista de Cuenca, sor María de la Merced, consignaba su firma al pie de un lienzo, *La virgen de la Merced*, conservado en el Museo del Monasterio de la Concepción, en Cuenca. Alexandra Kennedy, “Mujeres en los claustros: artistas, mecenas, coleccionistas”, en Alexandra Kennedy, *Arte en la Real Audiencia de Quito. Siglos XVII-XIX*, Hondarribia-España, Editorial Nerea, 2002.

9. Fernando Cervantes, “El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. I: *Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*, México, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 125-140.

tringido para las mujeres, a la castidad y a la soltería célibe, mientras que para los varones tales normas eran más prescriptivas que obligatorias. En los hechos, los preceptos de recogimiento eran frecuentemente desobedecidos y esto puede ser ilustrado con ejemplos de la propia vida del monasterio concepcionista en cuestión. En 1790, con ocasión de la fiesta de inocentes, se había realizado un baile al que concurrieron muchas personalidades de la sociedad seglar, incluido el gobernador don Josef Antonio Vallejo y Tacón, seglares recluidas en el convento y varias religiosas disfrazadas de mujeres del siglo. Según las religiosas, denunciantes en el festejo habían circulado bebidas alcohólicas y picantes insinuaciones sobre temas mundanos. El obispo de ese entonces, don Josef Carrión y Marfil, debió imponer disciplina prohibiendo la visita de seglares y la aproximación para hablar por el locutorio. En su defensa, las religiosas demandadas por el obispo argumentaron que tales eventos habían sido costumbre durante muchos años.<sup>10</sup> El convento había sido, en gran medida el reflejo de lo que ocurría en el exterior; también era admirable la fluidez con la que circulaban las noticias entre el convento considerado de clausura y el mundo extramuros.<sup>11</sup> El claustro reverberaba, pues, con los colores "del siglo", lo que también explicaría la acendrada mundanidad de las acciones de Martina Catalina, sus opciones e inclinaciones, y muy probablemente su deseo de liberación de votos había obedecido al interés en el casamiento, aunque tal situación fue mencionada muy fugazmente en el proceso judicial.

Ahora bien, precisamente los desenfrenos de la carnalidad habían sido motivos para el arrepentimiento y el despliegue del barroquismo religioso, de cara a la búsqueda de la salvación. En medio de esta eclosión de espiritualidad religiosa y exuberante sensualidad, había germinado también un tipo de racionalidad con cierta impronta renacentista, que orientaba las acciones según la doctrina sobre el libre albedrío, fundada en el supuesto de la concordancia de la voluntad humana con la gracia y que en este caso había servido para sustentar la defensa del uso mundano del cuerpo. Es interesante notar que podamos ilustrar este tipo de racionalidad, precisamente, a través del examen de la vida de una mujer, Martina de Barzallo, y esto sucede quizá porque en su vida se había expresado esta inflexión y condensación del espacio-tiempo que le tocó vivir; pues justamente por el hecho de ser mujer, se situaba en la encrucijada entre el derecho a la libertad de elección y las presiones de su círculo de consanguinidad, para la preservación de su

---

10. Natalia Catalina León Galarza, *La primera alianza. El matrimonio criollo: honor y violencia conyugal (Cuenca, 1750-1800)*, Quito, Nueva Editorial, 1997, pp. 18-19.

11. María Isabel Viforcós, "Luces y sombras de la vida monástica femenina: las concepcionistas de Cuenca (Ecuador) en el siglo XVIII", en *Estudios humanísticos. Geografía, historia, arte*, No. 17, Universidad de León, Facultad de Filosofía y Letras, 1995, pp. 316-321.

honra por la vía del confinamiento. Una encrucijada similar vivió decenios antes la monja mexicana Juana Inés de la Cruz, aunque en su caso la opción religiosa liberaba cuerpo y espíritu para las faenas del intelecto, sustrayéndolo de las presiones del círculo de parentesco y de las obligaciones conyugales.

Poseemos, por el momento, un solo documento sobre la demanda de Martina Catalina de Barzallo, aunque relativamente extenso y, sobre todo, excepcional si lo comparamos con otros casos de demanda de anulación de votos y hábito que hemos conocido; se ha optado entonces por pasar los indicios por el tamiz de la contextualización y la interpretación. Pasemos, pues, a conocer la historia de Martina Catalina de San Cristóbal y Barzallo, para luego tejer una interpretación sobre el sentido y significación de sus actos, así como sobre el contexto de los mismos.

## PINCELADAS BIOGRÁFICAS

Martina Catalina había nacido alrededor de 1690 en la ciudad de Cuenca, de la unión prematrimonial de don Sebastián Barzallo de Quiroga, en lo posterior presbítero, con una doncella de la esfera criolla o española local, una mujer de alcurnia, seguramente, dado que su nombre no figura en el proceso judicial. En la época, de acuerdo con la ética del honor, el nombre de una mujer de "familia decente" no debía ser mencionado por escrito, si ella se viese envuelta en algún caso escandaloso o pecado público.<sup>12</sup> Así, por el momento ignoramos quién era la madre de nuestra heroína, aunque conjeturamos que después de que su honestidad fuera quebrantada y, probablemente, tras un alumbramiento clandestino y la exposición de la hija natural a las puertas de la casa de su padre, la dama había emigrado a la villa de Riobamba.

Hay muchas interrogantes sobre la infancia de Martina Catalina; sin embargo, es plausible pensar que la niña creció en la casa de su familia paterna y que, a pesar de la índole prematrimonial de su nacimiento, ella fue acogida con cariño en el hogar, debido a la posibilidad de ser legitimada.<sup>13</sup> Quizá a este afecto y, en especial, a una estrecha relación con su padre natural, presbítero, se deba la educación con que había brillado en medio de la mo-

---

12. Natalia Catalina León Galarza, *La primera alianza...*

13. Ver María Emma Mannarelli, *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Lima, Ediciones Flora Tristán, 1993; y Ann Twinam, "Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish Latin America", en Asunción Lavrin, edit., *Sexuality and Marriage in colonial Latin America*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1992.

dorra de la sociedad local, aislada geográficamente de los centros políticos y culturales de la Audiencia y del Virreinato, y sumergida en la mentalidad localista y el inmediatismo de lo cotidiano.

En 1704, ingresó al noviciado,<sup>14</sup> forzada por su familia paterna, con unos 13 o 14 años, para luego profesar, también bajo fuertes presiones de las preladas conceptas. María Isabel Viforcós menciona que la edad de entrada al noviciado era de doce años y para la profesión los dieciséis, la misma que debía realizarse tras un “profundo examen de su voluntad;” por lo demás, no se autorizaba ninguna donación de bienes al monasterio antes de que se hubiesen pronunciado los votos.<sup>15</sup> No queda claro si ella entra al convento con más edad de la establecida o si fue obligada a profesar antes de los dieciséis; en todo caso, su noviciado duró apenas un año y ocho meses —no los aproximadamente cuatro años a los que alude Viforcós—<sup>16</sup> y su incorporación al monacato aconteció en 1706. Creemos que, dado que lo que interesaba a la familia era su entrada al monasterio a toda costa, bien pudieron haberse transgredido preceptos mediante la reducción del tiempo reglamentado para el noviciado. Dicha trasgresión se explicaría por la férrea alianza, de que da cuenta el juicio, entre toda una red familiar encabezada por su padre natural y su tío, el capitán Gonzalo Barzallo de Quiroga, por una parte, y las preladas conceptas, interesadas, probablemente, en una caudalosa dote, por otra; no olvidemos que el confinamiento de Martina Catalina coincide con el esplendor económico del monasterio concepcionista de Cuenca.<sup>17</sup> En todo caso, tal trasgresión era menor y afectaba preceptos secundarios, habiendo sido ya ignorada la normativa mayor establecida por el Concilio de Trento en los capítulos XIX y XX que preceptuaba el respeto a la libertad de elección del estado religioso.

¿A qué había obedecido el empeño de la familia por el enclaustramiento de la hija bastarda? María Isabel Viforcós sostiene que muchas de las damas laicas, tal como las religiosas, habían sido obligadas a recluirse en el convento de las conceptas, lugar reservado para doncellas aristocráticas y descendientes de los conquistadores,

...por la presión de la mentalidad imperante, que obligaba a enclaustrarse a toda mujer que quisiese preservar su honra y la de su linaje y careciese de protección de parientes masculinos, fue un factor añadido para que esos vínculos fuesen todavía más firmes, a pesar de ser abiertamente contrarios al espíritu y la

---

14. Juan Chacón, *Historia del Corregimiento de Cuenca (1557-1777)*, p. 510.

15. María Isabel Viforcós, “Luces y sombras de la vida monástica femenina...” p. 318.

16. *Ibid.*

17. En todo caso, esta disputa se había dado en el ocaso del florecimiento económico del monasterio concepcionista, ver *Ibid.*, p. 313.

letra, tanto de las disposiciones tridentinas, como de la normativa disciplinar de su regla y constituciones.<sup>18</sup>

De manera que la imposición del estado religioso, en el caso de Martina, puede ser interpretada como parte de una estrategia de distinción y de acumulación de “capital simbólico”,<sup>19</sup> practicada por las élites locales, que tenía como meta la preservación del honor de los varones de la familia. Justamente, la situación “irregular” de Martina en el hogar, la ambigüedad e indefinición de su pertenencia al mismo, la ponían al margen de la protección explícita del padre, al mismo tiempo que la incluían al espacio familiar.<sup>20</sup>

Tales circunstancias explicarían lo extremo de “las violencias y amenazas de personas poderosas” en la imposición del hábito: encierro y privación de toda comunicación con el mundo exterior y también con la gente de la casa, a fin de que no pudiera dar noticia a la madre y parientes maternos que se encontraban en la villa de Riobamba, los castigos corporales y amenazas de muerte, el traslado con engaños al monasterio y las presiones para el asentimiento. Martina resistió a la posibilidad misma de entrar al noviciado y, calculando valerse de su confesor para que la ayudase a contrarrestar la presión, pidió ser llevada a la Iglesia de San Francisco y al regreso

...hubo de fingir un dolor de estómago y haciendo que tomaba el camino de su casa hurtándose de la gente que la acompañaba se refugió en el mismo Convento de la Concepción juzgando encontrar más libertad contra la violencia doméstica y éste que juzgó le serviría de asilo fue la mayor violencia porque ese mismo día hallándola (...) desfallecida en tres días de continua guerra doméstica sin aliento aun para tomar un biscochuelo por habérsele cerrado las fauces gozando de la ocasión de que no podía hacer resistencia desmayada y sin aliento y casi muerta le pusieron el hábito...<sup>21</sup>

En el convento, ella reclamaba continuamente –y también dentro del quinquenio previsto por las normativas de Trento– de palabra y hechos, la anulación de los votos; se menciona en el juicio que, ante los amedrentamientos con el fuego eterno, ella había respondido desesperada, en ocasiones, que la “dejasen con todos los diablos”.

18. *Ibid.*, p. 116.

19. Concepto de Pierre Bourdieu, en *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2000.

20. Esta conjetura se inspira en la caracterización que hace Octavio Paz de la situación vivida por Juana Inés de la Cruz en el hogar de su familia materna, pues guarda gran semejanza con el caso que estamos analizando. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral, 1982, p. 127.

21. N. del E.: en las citas que se hacen de fragmentos del juicio, hemos conservado la sintaxis original, aunque se ha traducido la ortografía a las normas gramaticales en uso hoy. Hemos tomado esta medida para facilitar su lectura. La presente cita proviene de “Juicio”..., ff. 39v-40.



La demanda judicial fue interpuesta solamente 12 años después de la profesión, durante los cuales no habían cesado el extremo control y castigos, así como la “sangrienta disciplina” a la que Martina Catalina de San Cristóbal era sometida, pues declara haber sido azotada,<sup>22</sup> lo que contrastaba con la relajación de muchas seglares y religiosas que allí habitaban. ¿Por qué Martina Catalina no planteó la demanda antes, a pesar de resistir todo el tiempo? ¿Se debe esto al “miedo reverencial” por el padre? Por fin, en 1718, ella interpone la demanda al Monasterio, que fue ignorada por las preladas, olvidada por la justicia eclesiástica y derivada para la tramitación a los tribunales de Lima. Y, como la tela de Penélope insistentemente retejada, el litigio fue reimpulsado en 1720, logrando, esta vez, que el trámite llegara en 1721 hasta la comparecencia de testigos.

La mayoría de los y las testimoniados dio fe de la resistencia que ella había opuesto durante todos esos años. Y relata uno de ellos, Antonio de Mora, que conoció que en una ocasión debieron concurrir al monasterio varios preladados para “reducir a la dicha Religiosa”.

...los cuales saliendo de dicho convento a la calle se santiguaban unos y otros encareciendo las respuestas que dicha religiosa había dado a todos, respondiendo en Latín y en romance con mucha elocuencia, de manera que espantados los dichos reverendos padres decían que semejante entendimiento en mujer no lo habían visto, y que presumían estaba endemoniada...<sup>23</sup>

Extrañísima debió haber parecido la “elocuencia” de Martina Catalina de San Cristóbal en una comarca donde el clero era “escaso y mal formado”, donde las distracciones, para la mayoría de sus habitantes, día tras día, era “oír misa, jugar a las cartas y hacer el amor”.<sup>24</sup> Esta rutina tenía como correlato una temporalidad circular, en la que la única perspectiva futurista era la espera del juicio final, mientras las frecuentes festividades religiosas y los ritmos agrícolas marcaban la experiencia con su retorno insistente año tras año. En todo caso, en “el siglo”, la mentalidad “milagrera” de la época debió haber tejido en torno a ella y su extraña actitud leyendas de misterio.

La declaración de Gertrudis Samaniego ilustra el frenesí al que llegaban eventualmente los reclamos:

...oyó decir [la testigo] después que la habían profesado la dicha religiosa, porque se lo dijo Josepha Rengifo mulata esclava de María de Jesús que la dicha religiosa clamaba y reclamaba diciendo que no era religiosa, y que le daba mie-

---

22. *Ibid.*, f. 43.

23. *Ibid.*, f. 71v-72.

24. Observación de John Leddy Phelan, citada por Juan Chacón, *Historia del Corregimiento de Cuenca (1557-1777)*, p. 241.

do de oír llamar a los diablos como desesperada, y que una ocasión la habían cogido encima de una pared de dicho convento que estaba para huir pero que no se acuerda si esto lo dijo siendo novicia o profesa la dicha religiosa, y que asimismo le dijo la dicha mulata que la dicha religiosa estaba en dicho convento sin hábitos, de seglar con faldellín de escarlatilla el pelo largo [incrunesado] y con aritos en las orejas, que no quería asistir a los actos de la comunidad fingiendo en forma...<sup>25</sup>

Otro testigo agrega que ella se negaba a comulgar cuando era obligatorio para la comunidad. En realidad, para evitar una sobreinterpretación, debo precisar que no se había tratado de una recusa en general a la comunión, sino de hacerlo junto con las otras religiosas. Ella comulgaba, entonces, cuando lo consideraba necesario y con esto había pretendido confirmar lo que tan reiteradamente sostenía: que era religiosa “al parecer”, que su profesión había adolecido de nulidad “por las violencias y opresiones”, así como por la falta de voluntad y “repugnancia”<sup>26</sup> hacia dicho estado, y que, por lo tanto, seguía siendo seglar. Después de las declaraciones testimoniales ya no tenemos conocimiento de lo que había ocurrido con nuestra heroína, pues el juicio finaliza con ellas.

Estamos argumentando que las acciones de Martina Catalina de San Cristóbal serían relativas a un tipo de espiritualidad basada en el libre albedrío, por lo que es conveniente descartar que las mismas sean parte de un cuadro de “demonismo” o “posesión”, a la manera de los casos que analiza Fernando Cervantes.<sup>27</sup> Hemos mencionado ya que la espiritualidad religiosa, en el contexto de Cuenca del siglo XVIII, diferiría del modelo barroco propuesto por este mismo autor, debido a la copresencia significativa de manifestaciones de carnalidad y búsqueda de la salvación (este tema lo profundizaremos en las páginas siguientes). Cabe ahora esbozar el modelo de espiritualidad barroca propuesto por Cervantes y la forma en que ésta se integra en los conflictos ideológicos de la época. Para ese autor, tal espiritualidad se basa en la exacerbación de las dicotomías cuerpo/espíritu, naturaleza/gracia, que conllevaría el repudio del cuerpo; el demonismo o posesión se imbricaría de una manera paradójica en tal modelo de espiritualidad, que llegó a entenderse como una prueba a los espíritus virtuosos –y aún privilegiados– que habían de realizar proezas espirituales, venciendo las voces del maligno que anidaban en sus sentidos y carne (nunca en el intelecto). De tal manera, el demo-

---

25. “Juicio”..., f. 73v.

26. El término, en el uso lingüístico de la época y en el contexto mencionado, tendría el sentido de “falta de vocación”, “disgusto” o “falta de inclinación”, sin ser sinónimo de “asco”, como frecuentemente se lo entiende hoy.

27. Fernando Cervantes, “El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana”.

nio “con frecuencia parece rebasar los límites de la ortodoxia, presentándose como un instrumento esencial para la salvación de la raza humana”.<sup>28</sup> En la espiritualidad barroca la posesión se inscribía en la misma lógica que la entrega incondicional a Dios, en un proceso de aprendizaje del renunciamiento y aún de repudio del cuerpo.

Amén de que el clero y las autoridades religiosas de Cuenca no se mostraban especialmente preocupadas ni con el distanciamiento de los fieles de la vida casta, ni con las posibles manifestaciones del demonio, circunstancia que, obviamente, no permitía “detectar” casos “reales” de posesión, el ejemplo de Martina Catalina de Barzallo de manera alguna indicaría una espiritualidad “virtuosa” (al menos, hasta el momento no podemos afirmar lo contrario), pues sus búsquedas no se habían encaminado hacia una espiritualidad ascética, sino a una vida secular dentro de los preceptos de la ley de Dios y el respeto del libre albedrío. Entonces, si bien la voz de la demandante nunca es directamente audible en el juicio, podríamos afirmar que en el proceso se afianza un sujeto “racional” que busca un objetivo: su liberación de los votos, valiéndose de los recursos “positivos” disponibles, en este caso las disposiciones del II Concilio de Trento, las declaraciones de los testigos, así como su propia reiteración en el estado seglar. Si este caso hubiese acontecido unos decenios antes, en la época del florecimiento de la santidad barroca en América, quizá nos viésemos obligados a dar una lectura del mismo bajo las pautas indicadas por Cervantes, aunque es menester puntualizar que el caso más prominente de santidad de la Audiencia de Quito, el de la beata Mariana de Jesús, se gestó en medio de la hipoteca doliente/placentera e incondicional del cuerpo, al divino Esposo, de la conversión del cuerpo en lugar de visibilización de lo sagrado, antes que de repudio del cuerpo.<sup>29</sup>

## **CONFIGURACIÓN COLONIAL, EXPERIENCIA Y EXPECTATIVA**

Para interpretar estos hechos y circunstancias he recuperado, inicialmente, dos conceptos que nos ofrece Reinhard Koselleck, como son “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”; ambas categorías son válidas para la reflexión sobre la relación de los sujetos con el tiempo, en este caso, aquellos inmersos culturalmente en el cristianismo.<sup>30</sup>

28. Fernando Cervantes, “El demonismo...”, p. 133.

29. Ver el artículo de Carlos Espinosa Fernández de Córdova, “Cuerpo, visión e imagen de la religiosidad barroca”, en revista *Nariz del Diablo*, Quito, No. 20, 1994.

30. Reinhard Koselleck, *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

Koselleck entiende la *experiencia* como un “pasado presente”, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En ella se fusionarían tanto la elaboración racional, como los modos inconscientes de comportamiento que no deben o no debieran estar ya presentes en el saber; la experiencia, dice el autor, es “transmitida por generaciones o instituciones y en ella está contenida y conservada una experiencia ajena”.<sup>31</sup> Koselleck no parece extender el espacio de experiencia más allá de lo personal vivido. Por ello en nuestra reflexión concebimos la experiencia, partiendo del planteamiento de Koselleck, como los modos de estar en una configuración específica del mundo de la vida o en una trama histórica concreta.

Para el caso en cuestión, el espacio de experiencia se había configurado, en primer término, por el barroquismo de la cultura cuencana de la época, y tal “barroquismo” no se refiere a un estilo artístico exclusivamente, sino también y, sobre todo, a un tipo de mentalidad asociado a una época y a una “estructura histórica”,<sup>32</sup> mentalidad que se había caracterizado por la contingüdad existencial de lo sobrenatural y de las expresiones extrarracionales, así como por la sensualidad que se desborda y al mismo tiempo es reprimida. Un segundo elemento de ese ámbito de experiencia sería el entretrejeido de estas manifestaciones emotivas, con una de las vertientes del pensamiento teológico católico que lleva la impronta renacentista, al postular la libertad de la voluntad humana, aunque refiriéndola en última instancia a los designios divinos. Un tercer constitutivo del espacio de experiencia en cuestión, serían las formas específicas de dominación; en este sentido, pensaría que, *grosso modo*, la dominación se asemeja a lo que Weber define como de tipo tradicional: la legitimidad reivindicada se asienta en la sacralidad del poder y la autoridad.<sup>33</sup> Y aquí es menester apuntar a los cimientos mismos de tal dominación. Un factor de la misma sería el poder eclesiástico y el paterno, articulados al grupo de parentesco y a una red social de afinidades mediante la reivindicación del honor, estamentalmente atribuido. Y otro factor sería la textura subjetiva del poder; Foucault define en *El sujeto y el poder*, al “poder pastoral” como coextensivo con la cotidianeidad, la afectividad, la espiritualidad, la verdad personal y la búsqueda de la salvación; se trataría, además, de un tipo de poder que logra una alta eficacia persuasiva y “dirigista”,<sup>34</sup> da-

---

31. *Ibid.*, p. 338.

32. José Antonio Maravall, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1986.

33. Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 180-181.

34. El “dirigismo” es recuperado por Weber como un elemento de la dominación tradicional. También para Maravall este rasgo constituye un elemento importante como característica del poder en la estructura histórica barroca. Finalmente, para Foucault parece ser un elemen-

da la capacidad de sacrificio de quienes lo ejercen y las posibilidades de penetrar a las profundidades del alma de los dominados;<sup>35</sup> se gesta, pues, el “sujeto sujetado” que, no obstante, encuentra intersticios para la ruptura y la rebelión. Para un espacio de tal complejidad es insuficiente hablar de “poder patriarcal” (por el grado de generalización de la que este concepto adolece), por lo que hemos optado por denominar “configuración colonial” al espacio de experiencia social en cuestión y, emulando a Foucault, como “dominación pastoral” a los modos de subjetivación en tal configuración que, con todo, no implican una quietud absoluta y sumisa de los dominados.

Ahora bien, en lo que concierne a la *expectativa*, Koselleck nos dice, primeramente, que está ligada a las personas, siendo a la vez impersonal, y que se efectúa hoy, aún cuando apunta a lo todavía-no: es pues un futuro hecho presente.<sup>36</sup> Por mi parte, ampliaría esta definición de Koselleck, pensando en la expectativa como en una proyectualidad, un deseo que nace, a partir de un determinado campo de posibilidades abiertas por la experiencia o en un “horizonte semántico”, como lo definiría Gadamer, que permite ver ciertas cosas –y no otras– y desearlas.<sup>37</sup> De tal manera, el horizonte de expectativa ligado al deseo de liberación de los votos religiosos y la peculiar forma de luchar por cumplir ese deseo (o en otros casos, el deseo de liberarse terrenalmente de una unión conyugal indeseada), nacería del campo de posibilidad abierto por el legado del II Concilio de Trento, por las polémicas en torno al libre albedrío y a la libertad de elección que, no obstante, no son concebidas como absolutamente terrenales sino referidas en última instancia al Creador; de ahí que el sentido de las acciones, en ese contexto, no pueda ser pensado al margen de la economía de la salvación.

Consideramos, pues, la perspectiva proyectual o expectativa de Martina Catalina como diferenciada de las de la mayoría de sus contemporáneos, expectativa informada en las irradiaciones renacentistas de la Contrarreforma y en sus aspectos liberalizantes, pero más que todo, distanciada del tipo de mentalidad y sensibilidad “milagrera”.

---

to decisivo de lo que denomina “poder pastoral”, pues se asienta en la persuasión; ver a continuación.

35. Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en *Revista Mexicana de Sociología*, No. 3, 1988.

36. Reinhard Koselleck, *Futuro Pasado*, p. 338.

37. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988.

## EXPECTATIVAS Y RAZONES

¿Qué es lo que torna posible las inusuales actitudes de esta inusual mujer? ¿Por qué, al mismo tiempo que ella siente por su padre un “miedo reverencial”, carece de miedo al invocar al demonio? ¿Qué la lleva a perseverar en sus esfuerzos de retorno al siglo? Sugiero que Martina Catalina encarna una ruptura con el medio, desde una perspectiva intelectual que se caracteriza por una adhesión altamente coherente y mundana con los planteamientos sobre la libertad de elección.

¿Cuál había sido el posible contenido de los argumentos contra la imposición del hábito y a favor de la libre elección del estado religioso, que ella persiguió con convicción irreductible? Intentemos responder, remitiéndonos a los debates teológicos sobre la relación entre la gracia y la libertad, llevados a cabo en el mundo cristiano de aquel entonces. Al igual que la Reforma, la Contrarreforma apela a los orígenes del cristianismo. Coetáneas del Renacimiento tardío, ambas corrientes de renovación de la Iglesia invocan los orígenes del Cristianismo, aun cuando en sentidos diferentes y sin que la Contrarreforma tuviese incidencias renacentistas directas, a excepción acaso de la doctrina del jesuita Luis Molina sobre la libertad.<sup>38</sup>

En la Reforma, el espíritu del Renacimiento se había encauzado, según Abbagnano, hacia la recuperación de las posibilidades humanas, y en este sentido se tiende a “hacer revivir directamente la palabra de Dios en la *conciencia* de los hombres, librándola de las superestructuras tradicionales, devolviéndola a su forma genuina y a su poder salvador”<sup>39</sup> (énfasis del autor). Ahora bien, pese a recuperar las concepciones humanistas, la corriente reformadora se aleja de los postulados erasmistas sobre el libre albedrío, y culmina en el pensamiento luterano, fusionando el rechazo a la tradición –pues se apela únicamente a la Biblia– y al ceremonialismo católicos con la negación del libre albedrío.<sup>40</sup>

La Contrarreforma, por su parte, también apela a la vuelta a los principios, pero en el sentido de retorno a la patrística, como legado en el que la palabra de Cristo toma consistencia en la organización eclesiástica, ya que la Biblia por sí sola no sería suficiente para la revelación de la verdad de Dios.<sup>41</sup> Además de la vuelta a la tradición, la Contrarreforma abreva en la controversia sobre la re-

38. Frederick Copleston S.I., *Historia de la Filosofía, de Ockham a Suárez*, vol III, Barcelona, Ariel, 1975, p. 328.

39. Nicolás Abbagnano, *Historia de la Filosofía. La filosofía del Renacimiento. La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*, vol. II, Barcelona, Montaner y Simón, S.A., 1978, p. 85.

40. *Ibid.*, pp. 92-93.

41. *Ibid.*

lación entre la gracia divina y el libre albedrío desatada entre jesuitas, bajo el liderazgo intelectual de Luis de Molina, y dominicos, representados por el teólogo Báñez; y tales matrices teológicas habían de sustentar desarrollos intelectuales posteriores. Luis de Molina sostenía, para decirlo de una manera algo simplificada, que la gracia divina podía permitir tanto que la voluntad humana elicite un acto salutar si la voluntad coopera (“gracia suficiente”), como que la voluntad consienta de hecho tal acto (“gracia eficaz”);<sup>42</sup> ideas con las que concordaría su contemporáneo menor, el teólogo Francisco Suárez.<sup>43</sup> Mientras que Báñez, el teólogo dominico, sostenía como principio que la fuente de todos los actos salutar radica en Dios, por lo que el conocimiento y la actividad divinos son anteriores al acto libre de la voluntad divina; por otro lado, sin negar totalmente la libertad humana, Báñez consideraba que Dios mueve a los agentes no-libres a actuar necesariamente, mientras que a los agentes libres, cuando actúan como tales, los mueve a actuar con libertad, en otras palabras, Dios mueve a cada agente contingente a obrar conforme a su naturaleza.<sup>44</sup>

Sintetizando, desde el punto de vista de Molina, la capacidad de juicio con que ha dotado la gracia al ser humano, permitiría una conciliación entre la libre voluntad y los designios divinos, es decir, la concordancia de la voluntad con la gracia. Mientras tanto, la perspectiva de Báñez proyectaría restricciones para la libertad humana, originadas en la naturaleza del agente. En ese sentido la invocación de la tradición no había mirado exclusivamente al pasado patrístico, sino que había apuntalado, desde el legado tomista, la idea sobre el libre albedrío, una idea-fuerza de la construcción de toda modernidad. Estaría, entonces, bastante clara la impronta renacentista en el legado de Molina que lo constituiría en una premonición de carácter burgués en el contexto católico español, aunque enmarcado en un compromiso con el neoescolasticismo al remitir el libre albedrío, en última instancia, a Dios.<sup>45</sup>

Ahora bien, la normativa del II Concilio de Trento teóricamente sería congruente con las dos posturas contrarreformistas citadas, en la medida que ambas concilian a su manera la gracia con la libertad y voluntad humanas.

42. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, p. 327.

43. En todo caso, la postura teológica de Francisco Suárez había sido “ecclética”, en la medida que el autor jesuita había elaborado una apología de la unidad de los pensadores católicos, fusionando el pensamiento de Santo Tomás con el nominalismo de Escoto y Ockham, en Fernando Cervantes “El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana”, p. 139.

44. *Ibid.*, p. 328.

45. Irving Leonard discreparía con esta perspectiva matizada sobre los tintes “burgueses” en una de las vertientes de la Contrarreforma, pues ese autor refiere en grueso a la escolástica tardía como “neomedieval”, trazando una oposición entre el norte europeo protestante y el sur católico y polarizando, asimismo, la inspiración de uno y otro como “renacentista” y “neomedieval”, en Irving Leonard, *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Sin embargo, no solo conceptualmente, sino también en la práctica, era la posición molinista la que dejaba mayores márgenes para las reivindicaciones de la libertad humana de elección. Por lo mismo, si se considera que la capacidad de juicio podía orientar la libertad del agente a la elección, en el caso de Martina Catalina de San Cristóbal y Barzallo, la reivindicación de la vuelta al siglo no lesionaría ni los preceptos divinos ni las posibilidades de salvación de la demandante, y probablemente esto sería lo que había alentado tanto la perseverancia como lo diverso e insólito de los “repertorios” del reclamo.

Y aún más, la libertad era necesaria para un mejor servicio a Dios, de ahí que Domingo Fernández Gudiño, apoderado de Martina Catalina de Barzallo en Quito, declarase:

...pongo acción y demanda (...) para que Vueseñoría se sirva de declarar por nula de ningún valor ni efecto la profesión que al parecer celebró la asunción del hábito declarando a mi parte por persona libre y exenta de la obligación de votos y estado religioso y capaz de elegir el que le pareciese que se debe hacer por lo general de derecho favorable y siguiente. Y porque no habiendo cosa más libre que la elección de estado y emisión de votos por profesión solemne se debe proceder con plena libertad para que el que lo elige o profese quede obligado a aquel estado y la elección y profesión que se otorgare sin esta libertad y con apremio y compulsión se debe juzgar írrita de ningún valor ni efecto.<sup>46</sup>

En ninguna parte del expediente encontramos remisiones a la doctrina —en muchos otros juicios sí hay tales referencias— sino solamente a los preceptos del Concilio de Trento; por ello no tenemos evidencia de que la parte contraria haya usado la posición de los dominicos para objetar la aspiración de Martina. Sin embargo, es verosímil pensar que una argumentación para negar la nulidad de votos podría haber recurrido a tal postura, si se necesitase un sustento doctrinario (la abadesa Sebastiana de San Juan en su declaración intentó demostrar que Martina había manifestado voluntad para la profesión, con lo cual se reiteraría la adhesión a la matriz molinista).

La expectativa de Martina es emancipatoria y de un libre albedrío que se estrella contra el muro de la experiencia y la expectativa sociales. Experiencia en la que no solamente se cohabita con la perpetua reproducción del poder sino que éste perdura a caballo sobre la obediencia y la trasgresión; y expectativa que no apuesta a la liberación del cuerpo, hipotecado a la salvación, sino a deslices catárticos tras los cuales adviene el arrepentimiento azulado por el miedo a la condena eterna: tal sería la estructura de la sensibili-

---

46. “Juicio”, f. 37v.



dad barroca. En lo referente a Martina, el miedo establece en ella una curiosa dialéctica, pues se atreve a mencionar al demonio y, al mismo tiempo, siente por su padre un miedo reverencial. ¿Obedecía tal temor a la proximidad empírica de la figura y voluntad del progenitor y, por otro lado, obedecía su audacia a la claridad intelectual sobre la armonía entre la libertad y la gracia?

Por todo esto, el tema de la salvación se mantiene candente, sobre todo debido a la turbulencia y a veces la extralimitación de los actos de Martina Catalina de Barzallo. En más de un pasaje, el defensor señala que es menester dar oídos al reclamo, pues

...en su seguimiento se atraviesa el riesgo del alma y el escándalo de toda una comunidad que se debe cuidar haciendo a las partes en justicia y de no hacerlo es gravísimo el perjuicio y gravamen suficiente para la apelación sin que sea apreciable el temor del ejemplar porque no será fácil que en otras partes sería cometido tan execrable y detestable violencia como la que se ejecutó en mi parte.<sup>47</sup>

Es decir, un atentado contra la libertad de elección sería muy grave también por sentar una equivocada jurisprudencia. En lo que concierne a la salvación, lo que estaría atentando contra ella habría sido la injusticia que promueve los excesos en el reclamo, a través de los cuales se ofende a Dios, y no el reclamo en sí mismo, pues como se ha analizado, la libertad de elección provendría de la gracia. Por otra parte, las presuntas desesperadas invocaciones al demonio, si bien podrían ser vistas como actos sacrílegos, judicialmente no parecen haber tenido efecto alguno, ya que la demandante se hizo acreedora de castigos y de una “disciplina sangrienta” por los actos mismos de desobediencia y no porque, como hemos dicho, la religiosidad que, a la sazón y en ese espacio se profesaba, haya exigido un especial celo frente a tales hechos (no conocemos para Cuenca juicios de Inquisición y ni siquiera tuvo importancia la extirpación de idolatrías).

## **CUERPO Y VESTIDO**

En esta historia, el tema del hábito se destaca como un elemento simbólico de singular densidad: el hábito le es impuesto y al mismo tiempo numerosos testigos seglares que acuden al convento declaran verla “desnuda de hábito”, con colorida vestimenta seglar, pelo largo y aún con adornos. Es de-

---

47. “Juicio”, f. 44v.

cir, el tema del hábito se torna un elemento central de la argumentación de la demandante; sin embargo, la importancia del señalamiento del uso de un determinado tipo de vestido, como veremos, va mucho más allá de la búsqueda de eficacia jurídica.

Para Cristina Cuadra y Ángela Muñoz, la indumentaria “representa una de las más poderosas maneras de inscribir ideología en el cuerpo.<sup>48</sup> Según estas autoras, dentro del sistema socio-simbólico cristiano-occidental y patriarcal, la sexualidad era sinónimo de identidad. El hábito se tornaba así un símbolo de la interdicción de las pulsiones sexuales y también el instrumento que permite asegurar el control del cuerpo. El velo, por otra parte, traía consigo una reminiscencia de la antigua Roma, en la que las mujeres casadas lo usaban como símbolo de pertenencia a un marido; de manera análoga, en el mundo cristiano, la velación de las vírgenes representaría la entrega de su cuerpo al esposo celestial.<sup>49</sup> Así, en la dominación pastoral, el ejercicio del poder se concentraría en el cuerpo, mediante el juego entre el simbolismo de pertenencia celestial vuelto hacia el mundo externo, y la subjetivación y autonominación promovidas por el uso de la indumentaria religiosa.

Al rehusarse al hábito y optar por los colores “del siglo”, Martina Catalina confirmaría con singular fuerza su vocación para el uso mundano del cuerpo y sus expectativas estarían mediadas por las nociones de castidad perpetua o de una soltería “honesta”. La demanda y las acciones que la corroboran, entre ellas, la recusa del hábito, representarían, en este sentido, un acto de desafío a las exigencias de una red social y de desobediencia, y no apenas una trasgresión. Insisto en el vigor y el carácter que confiere al reclamo, la recusa al uso del hábito. Y aquí propongo diferenciar semánticamente desobediencia de trasgresión: mientras aquélla tiene un carácter de ruptura, ésta implicaría una adaptación de los sujetos al orden, una recuperación de ciertos intersticios de relajación que pueden convivir con el acatamiento; desde este punto de vista, la trasgresión sería catártica y no liberadora. O para decirlo con palabras de Michel de Certeau,<sup>50</sup> la trasgresión pertenecería al orden táctico fundamentándose en un cálculo destituido de un lugar propio, de la posibilidad de capitalizar las ventajas; la desobediencia, por su parte, estaría relacionada con un cálculo estratégico, que se despliega en un lugar propio y le permite manejar las relaciones con un entorno adverso. En la pugna de Martina Catalina de Barzallo por la liberación de votos, la estrategia

48. Cristina Cuadra García y Ángela Muñoz Fernández, “¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas”, en *De los símbolos al orden simbólico femenino* (ss. IV-XVII), Madrid, Colección LAYA, No. 20, Asociación Cultural Al Mudayna, 1998.

49. *Ibid.*

50. Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano*. I: *Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

que se desarrolla, sobre la base del derecho canónico, y se ratifica a través de pequeñas acciones de rebeldía que verifican permanentemente el rechazo del estado religioso, no logra la eficacia deseada; sin embargo, se caracteriza por el conocimiento de un elemento estratégico fundamental, como lo es la doctrina teológica manipulable, hasta constituirse en dispositivo de ruptura político-intelectual con el orden. De ahí que también los recursos y prácticas que ratifican la demanda, y concretamente, el uso del vestido seglar, tenga una importancia política indiscutible, aun cuando en este caso no se haya logrado la eficacia deseada, debido al singular entramado social y de intereses en el espacio de la localidad, y no tanto en virtud del imperativo religioso de primado del espíritu sobre la carne, imperativo que estaba muy lejos de ser aceptado en la práctica.

Para comprender, por otra parte, la magnitud del conflicto que se teje en torno a Martina Catalina por el repudio del hábito y de los castigos que se le infligen, habría que considerar el ámbito político que subvierte, pues tras el compromiso espiritual que precede al acto de la profesión, adviene la formación de una identidad social para la que el hábito es de capital importancia. En ese sentido, la imposición-persuasión para el uso de la indumentaria religiosa, ilustraría precisamente el “dirigismo” de la dominación pastoral, uno de cuyos métodos privilegiados sería el control de la subjetividad mediante el dirigismo simbólico de la mente y el cuerpo. En el caso de nuestra heroína, tales recursos simbólico-dirigistas son de entrada derrotados por una convicción impregnada de la racionalidad teológica que sustenta el derecho al libre albedrío; por decirlo de alguna manera, el “asentimiento” se torna inviable (y en ese sentido son eficaces acciones como el rechazo del hábito y la comunión), por lo que las autoridades religiosas recurren al castigo físico.

## **ALEGORÍAS DEL CUERPO Y MODELOS DE ESPIRITUALIDAD MUNDANA**

La “dominación pastoral” es instrumentalizada en las entrañas de la “configuración colonial”, asentada en la coexistencia del poder eclesiástico y del poder secular, con el poder paterno sacralizado y articulado con las exigencias de la preservación del honor del grupo de parentesco. En ese contexto, anotaríamos la existencia de diversas modalidades de uso del cuerpo, puestas al servicio de la Divina Majestad.

Martina Catalina de Barzallo fue hija de su tiempo y a la vez se situaba en un intersticio de ruptura político-intelectual, al reivindicar el uso mundano del cuerpo. Esta modalidad, en cierto sentido, se podría denominar como “tardo-barroca” o “barroquizante”, modalidad epistémicamente lejana del

misticismo de Mariana de Jesús, muy próxima de la que pone en juego Juana Inés de la Cruz. Estas tres mujeres habían ejecutado, cada una a su manera, una alegorización del cuerpo, al ponerlo al servicio de Dios, una especie de “escamoteo” y resignificación frente al imperativo de “repudio” del cuerpo. Mariana lo convierte en *locus* de visibilidad de lo divino, a base de la mortificación, sin que lo divino sea palmariamente manifiesto.<sup>51</sup> Por su parte, Juana Inés y Martina Catalina ponen su cuerpo al servicio a Dios, alejándolo de la unión con Dios: la primera, por optar por la castidad claustral que le permitía sustraerse a los deberes del conyugio, tanto como por desplegar su privilegiado intelecto segura de que “la inteligencia no tiene sexo”; la segunda por pretender retornar al siglo, sin temor de la condenación eterna, convencida de la diáfana concordancia entre la voluntad, la naturaleza y voluntad humanas, con la gracia.

A diferencia de Juana Inés de la Cruz, inmersa en los círculos intelectuales de Nueva España, distinguida y protegida por los marqueses de la Laguna, Virrey y Virreina, nuestra heroína sobrevivía confinada en el claustro, en una localidad de los Andes ecuatoriales que, si bien se encontraba unida al resto del Virreinato del Perú por rutas comerciales, estaba distante de los flujos intelectuales de Lima o Quito, separada por las inexorables barreras geográficas y los ritmos de las comunicaciones de la época. En ese contexto, fue el legado de las polémicas teológicas de las centurias anteriores, aprovechado por un intelecto brillante, lo que había permitido la configuración de una racionalidad que hemos nominado “espiritualidad mundana”: una voluntad emanada de Dios, dispuesta al ejercicio pleno de su albedrío, en cuerpo y alma, en razón de su virtuoso discernimiento. Diríamos, recuperando sin errores de anacronismo un concepto del feminismo contemporáneo, que Martina Catalina de Barzallo buscó crear para sí la “autonomía” posible a la sazón, bajo el escrutinio de la mirada divina.

Al invocar el ejemplo de Juana Inés de la Cruz, en el curso de una aproximación al significado de las acciones de Martina Catalina de San Cristóbal y Barzallo, apostamos a una estrecha semejanza de las acciones de ambas en la búsqueda de tal ejercicio pleno del libre albedrío, en cierto “desvanecimiento de lo divino”<sup>52</sup> en el ámbito de las opciones personales, aunque sin recusar de la Ley de Dios como orientación de vida. Búsqueda que, a una y otra, habría de costarle el dolor insondable de los momentos postreros.

Y Juana Inés buscó la liberación del cuerpo en nombre de la libertad de su intelecto, pues optó por el monacato porque la opción por la virginidad

---

51. Ver Carlos Espinosa Fernández de Córdova, “Cuerpo, visión e imagen de la religiosidad barroca”.

52. *Ibíd.*

tuvo para muchas la ventaja de ser un medio de sustraerse al sistema de parentesco fundado en la familia patriarcal.<sup>53</sup> Martina Catalina apostó a la liberación del cuerpo a su manera: pugnando por su reintegración al mundo, usando para ello intelecto, pasión y sinrazón.

Para ambas el hábito fue el umbral de la emancipación del cuerpo, y podríamos hacer extensivo a Martina de San Cristóbal, lo que Paz dice sobre Juana Inés de la Cruz: “desde luego no se proponía la unión con Dios”.<sup>54</sup> Y agregaríamos al menos no con su cuerpo. Pero a Juana el hábito la alejaba de la unión con un mortal, mientras que para Martina, el despojarse de él, significaba el retorno al siglo, sin el temor del naufragio del alma aceptándolo con todos sus riesgos, segura de su juicio, de vivir sin apartarse de la Ley de Dios. En ese mundo en el que, seguramente, nunca dejó de estar, acompañó con el pensamiento sus hechos, tras los muros del convento. Y ninguna de las dos era atea, pero trataron, cada una a su modo, de arrancar a Dios más libertad de la que la mayoría de sus contemporáneos pedían.

## BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicolás,  
1978 *Historia de la Filosofía. La filosofía del Renacimiento. La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*, vol. II, Barcelona, Montaner y Simón S.A.
- Arendt, Hannah,  
2003 “Rosa Luxemburgo: 1871-1919”, en *Homens em tempos sombrios*, Sao Paulo, Companhia das Letras.
- Bourdieu, Pierre,  
2000 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Cervantes, Fernando,  
1992 “El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana”, en Clara García Ay-luando y Manuel Ramos Medina, coords., *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. I: *Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América*, México, Universidad Iberoamericana.
- Copleston, Frederick, S.I.,  
1975 *Historia de la Filosofía, de Ockham a Suárez*, vol. III, Barcelona, Ariel.
- Cuadra García, Cristina y Ángela Muñoz Fernández,  
1998 “¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas”, en *De los símbolos al orden simbólico femenino (s. IV-XVII)*, Colección LAYA, No. 20, Madrid, Asociación Cultural Al Mudayna.

---

53. Tesis de María Milagros Rivera, citada por Cuadra y Muñoz, “¿Hace el hábito a la monja?...”

54. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, p. 47.

- Chacón Zhapán, Juan,  
1990 *Historia del Corregimiento de Cuenca (1557-1777)*, Quito, Banco Central del Ecuador.
- De Certeau, Michel,  
1996 *La invención de lo cotidiano. I: Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- Espinosa Fernández de Córdova, Carlos,  
1994 "Cuerpo, visión e imagen de la religiosidad barroca", en revista *Nariz del Diablo*, No. 20, Quito.
- Foucault, Michel,  
1988 "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, No. 3, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg,  
1988 *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Kennedy, Alexandra,  
2002 "Mujeres en los claustros: artistas, mecenas, coleccionistas", en Alexandra Kennedy, edit., *Arte en la Real Audiencia de Quito. Siglos XVII-XIX*, Hondarribia-España, Nerea.
- Koselleck, Reinhard,  
1993 *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- León Galarza, Natalia Catalina,  
1997 *La primera alianza. El matrimonio criollo: honor y violencia conyugal Cuenca, 1750-1800*, Quito, Nueva Editorial.
- Leonard, Irving,  
1990 *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Mannarelli, María Emma,  
1993 *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*, Lima, Ediciones Flora Tristán.
- Maravall, José Antonio,  
1986 *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1986.
- Paz, Octavio,  
1982 *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Seix Barral, Barcelona.
- Twinam, Ann,  
1992 "Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish Latin America", en Asunción Lavrín, edit., *Sexuality and Marriage in colonial Latin America*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- Viforcós Marinas, María Isabel,  
1995 "Luces y sombras de la vida monástica femenina: las concepcionistas de Cuenca (Ecuador) en el siglo XVIII", en *Estudios humanísticos. Geografía, historia, arte*, No. 17, Universidad de León, Facultad de Filosofía y Letras.
- Weber, Max,  
1997 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.