

Alma G. Corona Pérez
Diana I. Hernández Juárez
Francisco J. Romero Luna
María S. Alvarado Silva

**ENSAYOS
CRÍTICOS
SOBRE
LITERATURA
FEMENINA**
MIRADAS AL MARGEN

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras

ENSAYOS CRÍTICOS
SOBRE LITERATURA FEMENINA

ENSAYOS CRÍTICOS
SOBRE LITERATURA FEMENINA
MIRADAS AL MARGEN

ALMA GUADALUPE CORONA PÉREZ
DIANA ISABEL HERNÁNDEZ JUÁREZ
FRANCISCO JAVIER ROMERO LUNA
MARÍA SELENE ALVARADO SILVA

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

José Alfonso Esparza Ortiz

Rector

René Valdiviezo Sandoval

Secretario General

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ángel Xolocotzi Yáñez

Director

Francisco Javier Romero Luna

Secretario Académico

MÁRGENES AL CANON LITERARIO HISPANOAMERICANO -BUAP-

Alma Guadalupe Corona Pérez *–Representante–*

María Selene Alvarado Silva

Diana Isabel Hernández Juárez

Francisco Javier Romero Luna

**HISTORIA Y CRÍTICA DE LA LITERATURA HISPANOAMERICANA CONTEMPORÁNEA
(SIGLOS XX AL XXI) UAEM-TOLUCA**

Martha Elia Arizmendi Domínguez *–Representante–*

Luis Quintana Tejera

Gerardo Meza García

Hilda Ángela Fernández Rojas

INTERTEXTUALIDAD EN LA LITERATURA Y CULTURA HISPANOAMERICANA—BUAP

Alicia Verónica Ramírez Olivares *–Representante–*

Alejandro Palma Castro

Alejandro Ramírez Lámbarry

Edición y corrección: Alma Jazmine De Saavedra Corona

Primera edición: 2017

ISBN (Impreso): 978-607-525-273-5

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

4 sur 104

Facultad de Filosofía y Letras

Juan de Palafox y Mendoza 229

C.P. 72000, Puebla, Pue., México

Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida o transmitida mediante ningún sistema o método electrónico o mecánico sin el consentimiento por escrito del autor.

Impreso y Hecho en México

Printed and Made in Mexico

ÍNDICE

Introducción	11
El cuerpo como metáfora arquitectónica en conventos novohispanos <i>Carolina Serrano Barquín y Emilio Ruiz Serrano</i>	15
Las penurias de la vida escénica: la mujer de teatro y la doble moral en el siglo XIX <i>Yolanda Bache Cortés</i>	29
El ensayo literario en la obra de Esther Seligson <i>Hilda Ángela Fernández Rojas y María del Coral Herrera Herrera</i>	39
Surrealismo y expresión femenina: la fantasía onírica en <i>La amortajada</i> de María Luisa Bombal <i>Wendy Morales Prado</i>	45
Implicaciones simbólicas de un robo o la intertextualidad marxista y la mujer en el relato <i>Las furias de Menlo Park</i> de Ignacio Padilla <i>Berenice Cadenas Ayala</i>	59
<i>Aura</i> , de Mario Lavista: una nueva lectura de la novela de Carlos Fuentes <i>Armando Cintra Benítez</i>	71
Las mujeres de Porfirio en <i>Pobre patria mía</i> de Pedro Ángel Palou <i>Alma Guadalupe Corona Pérez y Alma De Saavedra Corona</i>	83
Importante papel de la “Adelita” en la Revolución <i>Patricia Elena Vilchis Bernal y Ana María Enríquez Escalona</i>	91
Empleo de la novela <i>Leona</i> como recurso didáctico <i>Lourdes María de Montserrat Cortés Estrada</i>	101
<i>El retorno de la mujer maya</i> (análisis de las mujeres mayas en la obra de Conchi León <i>Samantha Moreno Romero</i>	115
El empoderamiento de Juliana <i>Guadalupe Ayala Esteban</i>	123

Enunciación poética en María Emilia Cornejo <i>Gustavo Osorio de Ita</i>	131
<i>Dos veces única</i> . Muchas veces Elena. La multiplicidad discursiva de Poniatowska <i>Diana Isabel Hernández Juárez</i>	147
La libertad femenina desde la perspectiva de Isabel Allende en la novela <i>Paula</i> <i>María Selene Alvarado Silva y Alma Rosa Motolinía Islas</i>	155
El proceso de superación de <i>Guadalupe o Yalula, la mujer de fuego</i> a través del empoderamiento <i>Francisco Javier Romero Luna y Guadalupe Ayala Esteban</i>	161
Análisis del rol de género de los personajes en la novela de Alicia María Uzcanga Lavalle, <i>En el umbral del espejo</i> <i>María Selene Alvarado Silva y María del Rocío Andrea Jiménez Almaraz</i>	171
La violencia en la película <i>Tierra Fría (North Country)</i> <i>Zoila Patricia Montaña Quiroz</i>	179
El placer sometido a la mirada pornográfica: Nancy Huston <i>Ana María Enríquez Escalona y Patricia Vilchis Bernal</i>	191
Violencia: Mujeres dedicadas al periodismo <i>María Elena V. Escalona Franco y Rogerio Ramírez Gil</i>	201
Simbolismos de género en la arquitectura novohispana <i>Héctor Serrano Barquín y Patricia Zarza Delgado</i>	209
<i>Mother Superior jump the gun</i> : lo femenino en las composiciones de The Beatles. Lado B <i>Alma Guadalupe Corona Pérez y Alma De Saavedra Corona</i>	221
Los cambios en la performatividad de género en el cine infantil animado <i>Alfonso Ortega Mantecón</i>	229

EL CUERPO COMO METÁFORA ARQUITECTÓNICA EN CONVENTOS NOVOHISPANOS

CAROLINA SERRANO BARQUÍN
EMILIO RUÍZ SERRANO

Preludio

Se pretende aderezar el ambiente contextual y simbólico que se daba en estos espacios habitacionales, aspirando así a lograr una nueva o al menos diferente reinterpretación de la vida religiosa y el género. Para ello, son necesarias la imaginación y el acceso a nuevas posibilidades de pensamiento, de tal suerte que se vayan tejiendo aspectos de la vida cotidiana, con base en tres ejes de análisis: lo sensorial/corporal, lo afectivo/emocional y el género, mismos que van construyendo los vínculos de poder, siempre cruzados por el placer y la corporalidad.¹ Si la cultura es una mediación a través de la cual se percibe la realidad. Esta, determina entre otros aspectos la estructura psíquica y física del individuo. Es decir, existe diferencia corporal entre hombres y mujeres que va más allá del aspecto biológico. La cultura es resultado de la forma en que interpretamos esta diferencia, la manera en que se simboliza, de cómo elaboramos la angustia, el miedo, el deseo y el placer que nos genera. Considerar al cuerpo como portador de símbolos sociales donde concurren las nociones culturales y sobre el que recaen los límites que expresan las instituciones sociales que han interpretado de manera dispar la anatomía de hombres y mujeres (Jiménez, 2003; Butler, 2001), en este caso, la institución religiosa, particularmente el clero católico.

El cuerpo, moldeado por el contexto social y cultural –además el contexto religioso del convento/monasterio– en el que se sumerge el individuo, es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo, de tal manera que las actividades perceptivas, pero también la expresión de los sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción, gestuales y expresivos, la puesta en escena de la

1. Se retoman partes del capítulo “Cuerpos sufrientes, cuerpos erotizados. Miradas, placeres y deseos en conventos femeninos”, en *Lo binario femenino masculino. Simbolismos de género en conventos novohispanos*, Serrano-Barquín (coord.), 2015.

apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico, la relación con el sufrimiento y el dolor, en suma, la existencia misma del individuo es, en primer término, corporal. En este sentido, Le Breton (2007), considera que el hombre pone en juego en el terreno de lo físico, un conjunto de sistemas simbólicos, es decir, que del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva, de tal manera que el proceso de socialización de la experiencia corporal es una constante de la condición social del hombre que, sin embargo, tiene sus momentos más fuertes en ciertos períodos de su existencia como son los de su ejercicio de su sexualidad, que en el caso de monjas y monjes, a veces reprimido. El pensamiento religioso novohispano, consideraba en ocasiones a la tortura y la perfección como lo que precede a la salvación del alma después de la muerte. Por lo cual, se buscaba la perfección por medio de diversas estrategias y se usaba el cuerpo para ser torturado. Cabe entonces, cuestionarse si la corporalidad de las y los monjes fue un instrumento ambivalente en el que, por un lado, se le torturaba, y por otro, el dolor derivado de tal acto provocaba cierto placer al buscar la gracia de Dios, ¿son los éxtasis y arrobamientos muestras evidentes del sufrimiento hasta llevar el cuerpo a la muerte?, ¿con el sufrimiento, se podría ir hasta los umbrales de la muerte? Aquí, conviene recordar que la religión católica prohíbe el suicidio, de modo que el sufrimiento corporal justamente tendría como límite el umbral previo a la muerte, de ahí que la penitencia por los pecados cometidos tanto por la monja o el monje como por su comunidad, podría ser empeorado por la comisión de dicho acto. Octavio Paz comentó que incluso la violencia física extrema no era ajena e indica que al menos en un convento se tuvo el caso de una monja asesinada por sus propias compañeras y que si bien los conventos novohispanos del siglo XVII no fueron fructíferos en cuanto a producción de grandes teólogos y místicos —claro está, con sus excepciones como Sor Juana Inés de la Cruz— fueron en cambio, “prodigios en penitentes y flagelantes”. “Las monjas novohispanas sobresalieron en el arte exquisito de la confitería y en el no menos exquisito de martirizarse a sí mismas y a sus hermanas”.² He aquí un ejemplo de la ambivalencia entre sufrimiento y placer, entre erotización y deserotización del cuerpo, que podrían considerarse caras de la misma moneda.

Si bien, los monjes que en algunas órdenes tenían actividades extra-muros y desempeño en el ámbito público, encontraban distintos placeres sensoriales, entre otros la vista, que los y las monjas enclaustradas

2. Paz, 1990, p. 172.

disfrutaban en escenas del paisaje, de la vida comunitaria, de la arquitectura y el urbanismo. Según María Zambrano (en García-Barragán, 2003), de todos los sentidos el único privilegiado es la vista, capaz de apresar la realidad tanto conceptual como de su imagen. Así, se podrían poner a la pintura y la arquitectura como manifestaciones artísticas excepcionales. Qué mejor sitio que techumbres, bóvedas y cúpulas para aunar dos trascendencias: metafísica y pintura; teología y su expresión plástica. De tal manera que estas construcciones sagradas se convierten en el nexo afectivo, tránsito entre la tierra y el cielo, el vínculo entre lo humano y la divinidad. Lo cual, permitía a los religiosos y religiosas de disfrutar el placer visual.

En la arquitectura conventual se distingue una diferencia significativa entre las cocinas de los monasterios y las de conventos femeninos. En las primeras se cocinaba con fines de alimentación y en las segundas, además de la propia alimentación era menester brindar al Virrey o a alguna otra autoridad monárquica o religiosa los más exquisitos y sofisticados platillos, asimismo para expender alimentos, entre otros. Disfrutar del placer gustativo y olfativo que el mestizaje culinario ofreció, cuya innovación y creatividad fue una aportación al mundo gastronómico, ahora patrimonio de la humanidad y que seguramente las monjas lo realizaban como una de tantas obligaciones, aunque el deseo o la seducción estuviera subsumida en el inconsciente. Qué decir, la experiencia sensorial en los confesionarios; la voz del otro, en los refectorios; los olores, las comidas, las pláticas, las miradas. La seducción de los ojos, la más inmediata, la más pura. “Tactilidad de las miradas en la que se resume toda la sustancia virtual de los cuerpos (¿de su deseo?) en un instante sutil, como en una ocurrencia”.³

Una parte muy importante de la cultura durante la época colonial de México fue sin duda la música y en ella la presencia de las mujeres fue siempre notoria, así afirman Muriel y Lleidías (2009), al estudiar las instituciones femeninas, Miguel Bernal Jiménez en su obra *El conservatorio de las Rosas de Valladolid de Michoacán*, comenta que la participación femenina en el arte musical tiene antecedentes indígenas, posteriormente las jóvenes novohispanas se fueron incorporando y con la llegada de música europea se desarrollaron diversos intereses que la mostraban como profana, popular y religiosa. Lo cual revela que la realidad femenina de los siglos virreinales es bastante más compleja y diversa que lo que se cree hoy en día. Para comprender el desarrollo de la música en las instituciones femeninas de la Nueva España, es indispensable

3. Baudrillard, 2001, p. 75.

tener presente, aunque sea de forma general, la música entre las mujeres prehispánicas. Cronistas como Sahagún, Torquemada y Motolinía e historiadores como Alonso de Zorita han dejado amplias informaciones sobre la música que ejecutaban los indígenas en sus fiestas religiosas y profanas, las unas celebradas en honor de sus dioses demandando ayuda o agradeciendo triunfos militares; las otras en las fiestas privadas del emperador o de importantes señores. “Bailaban y cantaban haciéndolo todo bien concertado con sus instrumentos, como parte del ceremonial que culminaba en los sacrificios humanos” (p. 17). Estos autores, también refieren que en todos los conventos de monjas de Hispanoamérica hubo música que interpretaron pues era parte esencial en su vida de oración. Por esto, los coros se decoraban con pinturas alusivas al mundo celestial y a la música. El más hermoso ejemplo de esto nos lo presenta el Convento de Santa Rosa, de la ciudad de Puebla, en donde el esplendor pictórico de la bóveda muestra una angelical orquesta en la que las aladas figuras tocan la flauta, el violín, el arpa y la trompeta conducida por el ángel director con su atril y partitura. A esto se suma la decoración de los ornamentos sacros en los que sobre telas de oro y plata se bordaron ángeles músicos tocando diversos instrumentos. Fue tan apreciada la ejecución de la música religiosa de los conventos monjiles, que Thomas Gage se atrevió a decir “que la gente era atraída a sus iglesias más por el deleite de la música que por algún goce en servicio de Dios. Y a esto no fueron ajenos los beaterios y recogimientos como el de la Magdalena de México en el que se oía cantar como ángeles a las que ya no eran prostitutas”.⁴ Con estos antecedentes, se puede uno imaginar el placer auditivo de los cantos en los conventos novohispanos.

El cuerpo, su representación y sus simbolizaciones

Es menester recordar el rol de género que este juega, es decir, meditar previamente en la identidad de género individual y social de cada persona, considerar que no existe una “naturaleza femenina o masculina” sino una concepción del “ser mujer”, del “ser hombre” en cada sociedad y en cada época determinada y esto responde a una construcción socio-histórica, para después indagar sobre el “ser mujer monja”. Ávalos (2005), afirma que es necesario recuperar fragmentos de la historia de las mujeres para ser abordada desde la perspectiva de la vida cotidiana, no como algo marginal y aislado sino como parte de ella, como algo sustancial y verdaderamente

4. Citado en Muriel y Lleidías, 2009, p. 400.

importante. “Claro que la importancia no es solamente cuantitativa sino cualitativa y tiene que ver con los cambios de mentalidad, de subversión de roles y, como dice Paz, el erotismo es algo verdaderamente subversivo y humano” (p. 58). Lo cual resulta necesario para poder imaginar el cuerpo sufriente o el cuerpo erotizado de monjas novohispanas. En este sentido, resultaría inútil hablar del cuerpo, como algo ajeno a sus funciones y sus necesidades fuera de su propio contexto, ya que tanto el cuerpo sufriente, como el cuerpo erotizado tienen representaciones o simbolizaciones en los espacios conventuales. En México, el erotismo nació marcado por la Vieja España, por el catolicismo, según comenta Trueba (2013), la persecución del erotismo no es casual: tras los sermones de los ensoñados y las buenas conciencias, tras las leyes y los reglamentos, tras las exigencias de la salud pública y la moral absoluta, se encuentra la certeza de que él puede desafiarlos y, tal vez vencerlos. En esa época, el único placer permitido era el estrictamente necesario para la procreación, durante buena parte del larguísimo siglo XIX lo erótico estuvo marcado por el pecado y lo contra natura. “El mundo de la contención es de los civilizados, el del éxtasis solo pertenece a los salvajes”, es posible que su apertura se diera como resultado de la lucha por la laicidad.

El cuerpo humano analizado históricamente, según afirman Souto y Ciaramitaro (2011) es un tema complejo, requiere la luz del enfoque multidisciplinar y un marco cronológico amplio, ya que implica la problemática de la simbolización ideológica corporal bajo algún régimen, que para el caso que nos ocupa, el régimen de la Nueva España en el contexto de patrones ibéricos a su vez determinados por los focos centrales europeos. Ello supone la delimitación artístico-literaria del *cuero* cultural con respecto a los sistemas de construcción de la representación humana, que culminan en el debate historiográfico suscitado a propósito de la pretensión posmoderna de fijar unos modelos coloniales autónomos frente a los prototipos metropolitanos. Al imaginar el México Novohispano, las representaciones corporales más importantes –porque representaban el poder absoluto–, eran por un lado, la monárquica, es decir, el rey de España y por otro, la religiosa, Cristo. En ambos casos figuras masculinas, una suntuosamente vestida, rodeada de un ambiente lujoso y hedonista y la otra, mostrando su metafórica desnudez. Cuestiones como la determinación fisiognómica a nivel individual o la construcción, el control y la identificación del cuerpo a escala comunitaria o, dentro de lo que David Le Breton llama “imaginarios sociales” que en el caso del rey, representa el régimen absolutista: la máxima instancia del poder político, el patrón o referente del sistema de valores y de la mentalidad colectiva. Todo lo anterior se disuelve despersonalizándose en una infi-

nidad de valencias supraindividuales cuando del cuerpo físico se pasa al cuerpo institucional, en el que adquieren otra dimensión ya que la problemática fijación de lo denotativo o connotativo deviene práctica inaprehensible. Efecto de la densa superposición de resignificaciones. Si lo anterior, sucede con las representaciones del cuerpo real, mucho más complejo el cuerpo divino, ambos simbolizando el poder a través de ese personaje emblemático. “El héroe estético es grande por su victoria, el héroe religioso por su sufrimiento... Eso es lo que edifica al espectador, mientras llora sobre el moribundo”.⁵ Cabe cuestionarse si el cuerpo erotizado y el cuerpo sufriente forman parte de la misma corporalidad, se esté consciente o no de ello, se tenga la capacidad de reconocer la experiencia estética como placentera o dolorosa, o ¿es quizá la simple imitación del personaje al que se rinde pleitesía?

En cuanto a las representaciones del cuerpo femenino, cabe recordar que la cultura occidental que fue traída del viejo mundo hacia América, incluía un modelo de mujer que consagra la pureza prenupcial, la fidelidad al marido, la devoción a los hijos, la laboriosidad doméstica, resaltando con ello las virtudes de lealtad, prudencia, castidad, sumisión, recato, abnegación y espíritu de sacrificio, principalmente. Esta concepción de lo femenino contrasta con la de las culturas prehispánicas “El concepto femenino que tenían los hombres que arribaron al Nuevo Mundo giró en torno a esa tradición cultural [...], la dicotomía erótica entre el bien y el mal”.⁶ Evidentemente, en el imaginario masculino de dominación surgieron dos míticos personajes femeninos: una, la voluptuosa, seductora y ninfómana, o la otra; la casta, fiel y sumisa virgen que solo sirve para la procreación, mientras que el imaginario de lo femenino está plagado de historias que demuestran la peligrosidad de ese animal incontenible que ha representado la mujer, ya sea demoníaca o virtuosa, a lo largo de la historia y que, según esta tradición, a las mujeres hay que encerrarlas, esconderlas, atosigar con prejuicios, ascos y pudores; extrañarlas de sus cuerpos, ya que solo así “puede construirse un mundo existible donde no prive la omnipresente amenaza de la indomable y ardiente sexualidad femenina. Y sin embargo (...), la figura de la ninfómana florece para desquitarse del horror con que se quiso desterrar la sensualidad de nuestro opresivo universo”,⁷ de esta manera se fundamenta la dicotomía de la mujer como mito.

5. Kierkegaard, 2003, p. 93.

6. Barbosa, 1994, p. 79.

7. Moreno, en Serrano y Serrano, 2008, p. 43.

La gran estrategia utilizada para la conquista espiritual en México, fue sin duda la representación de la Virgen de Guadalupe, la cual, los indígenas relacionaban con su diosa Tonantzin, se puede adivinar debajo su vestimenta un cuerpo occidental, pero con rostro moreno, es decir, la virgen morena a la cual se debía adorar e imitar. De tal suerte que todas las mujeres debían tener un amo, un marido a quien servir y obedecer, ya fuese uno terrenal para la procreación, o bien, debían casarse con Dios para su salvación. Sin embargo, en la opinión de Julia Tuñón (2008):

Al borrar la especificidad social de las mujeres con argumentos de índole biológica se suprime su historicidad. La naturalización de la diferencia humana, sea racial, de edad o de género, desemboca siempre en un esencialismo sin conexiones. Si un discurso, sea de orden legal, médico o religioso, se finca en una supuesta naturaleza u orden divino, cualquier desviación de la norma se considerará, además de una transgresión, un acto contra natura o contra Dios, lo que dificulta su crítica. Considerar los cuerpos como esenciales es considerarlos eternos. Ese “eterno femenino” se convirtió para los seres históricos y concretos en un horizonte contundente e ineludible, un canon nunca cumplido totalmente, pero nunca olvidado del todo.⁸

Las representaciones corporales tanto masculinas como femeninas en México novohispano estuvieron fuertemente signadas por el poder monárquico y religioso de cuerpos occidentales y toda la gama de simbolizaciones y entrecruzamiento de creencias, valores y prácticas que ello implica y que no siempre coincidía con la ideología corporal mexicana. Cabe recordar que en los orígenes del cristianismo las mujeres no podían orar mostrando el cabello, el velo estaba relacionado con la creencia antigua que asimilaba la cabellera femenina para que no estuviera descubierta por considerarse una cierta forma de desnudez.

“la melena femenina como constante de mito, como agente fetichista, incitador de secretas imágenes en la imaginación del varón, ha motivado secularmente infinidad de narraciones orales, escritas y plásticas. Elemento de enorme capacidad perturbadora en los mitos eróticos de la sociedad masculina, la cabellera opulenta de la mujer simboliza primordialmente la fuerza vital, primigenia, y la atracción sexual”.⁹

Esta autora comenta que la cabellera se ha metaforizado de diversas maneras a través del tiempo e incluso la atracción por el cabello está relacionado con el desplazamiento que el subconsciente masculino

8. Tuñón, 2008, p. 15.

9. Bornay, 2010, p. 15.

realiza del pelo púbico al pelo de la cabeza. La exhibición de esta corona de la femineidad, ha encontrado condenas y restricciones morales y religiosas en muchos periodos de la historia. Por lo tanto, las monjas debían esconder cuerpo y cabello.

Es probable que las consecuencias físicas del martirio corporal, las penitencias y flagelaciones que se autoimponían por voluntad propia, por orden de los demás como la familia, los superiores eclesiásticos, el confesor, o prioras, y el discurso de la asociación de mujeres con la limpieza del cuerpo y alma justificara la presencia de algunas soluciones arquitectónicas, como de los baños con tinas que se encuentran preferentemente en conventos femeninos como los existentes en el de Capuchinas en Antigua, Guatemala, Santa Mónica en Puebla o Pátzcuaro en Michoacán, estos son ejemplos de placeres sensoriales ya que el cuerpo al ser introducido a una tina con fines de su asepsia espiritual –para limpiar cuerpo y alma–, también ese cuerpo sintió –inconscientemente o sin su voluntad– el placer táctil que produce el agua aunque no fuese reconocido como tal.

Las monjas, a partir de la posesión de un cuerpo sufriente o enfermo construyen solidaridades que las mueve a generar amistades y complicidades presentes en ciertos espacios íntimos, cerrados o privados (Roselló, 2011). La conciencia corporal que ellas van adquiriendo a lo largo de su proceso de sanación habla de la incipiente construcción de una identidad individual, femenina y particular que requería de espacios arquitectónicos específicos, que tampoco parecen no tener equivalencia en conventos masculinos pues al menos, la presencia de dichas tinas, bajo este discurso solo encuentran justificación en los conventos femeninos. La severidad de las flagelaciones que se infringían pudieron haber implicado infecciones de control imprevisibles u otros padecimientos que hacían del cuerpo de la monja un elemento para el cual debían buscarse remedios ya que las enfermedades estaban asociadas con el pecado; desde luego el dolor físico también debía tenerse en silencio y en soledad pues este tenía un valor meritorio, expiatorio y redentor (Roselló, 2011). No es de extrañarse, la presencia de tinas como elementos de higienización externa del cuerpo en una sociedad como la novohispana en la que el valor de su salud está asociado, además, con el bienestar espiritual de las monjas, he aquí, un ejemplo de lo que Foucault (2001), denomina tecnologías del pecado.

En los trabajos de Adriana Rodríguez y Úrsula Camba (2011), Roselló apoya su aseveración en la que expone otro espacio de expresión corporal en el convento novohispano: el confesionario. Ambos, tinas y confesionarios debían ser soluciones arquitectónicas dentro del convento con el mismo propósito depurador: limpiar el cuerpo y purificar el alma.

Adicionalmente, Rubial (2004), también considera que en otros espacios como los locutorios, tornos, porterías e igualmente los confesionarios se intercambiaban noticias, se transmitían prácticas y de ahí podían salir situaciones al exterior del convento que podían terminar en el Tribunal del Santo Oficio. Estos espacios se ubicaron en los muros que separaba el templo del convento, donde el sacerdote accedía a ellos por el lado del templo. Ramírez (2011) dice que en el convento de Santa Clara en Querétaro, se contaban con otro elemento simbólico singular presente en otros espacios en los conventos femeninos: rejas, estas tenían dos cerraduras, una externa al deambulatorio del claustro por la que accedía el confesor y desde luego, las llaves no las custodiaba él, sino el vicario y estas solo podían ser facilitadas con el fin exclusivo de la penitencia. La otra cerradura daba al convento, era custodiada por la madre superiora quien la entregaba a la sacristana. Tomando la afirmación de Marta Lamas “El cuerpo es territorio tanto de la simbolización social como psíquica”,¹⁰ se puede traducir al pensamiento novohispano en términos del gran prestigio social que se otorgaba a la profesión de las monjas referente a la prioridad de contar con un cuerpo sacro, puro y limpio, es decir, su significado como esposa de Cristo y como intermediadora entre los mortales y la divinidad. Esto implicaba el diseño de elementos arquitectónicos como dormitorios, baños y tinas, los cuales, definitivamente tienen una significación diferente en los conventos de hombres.

Expresión arquitectónica de la mortificación del cuerpo femenino en los conventos

En varios discursos hagiográficos del siglo xvii se encuentra comúnmente la narración y exaltación de las vidas edificantes de religiosos y religiosas que intentaron seguir el camino de perfección y santidad, para lograrlo imitan en sus propios cuerpos la mortificación que Cristo sufrió en su pasión, ¿cuál es el fundamento de la mortificación corporal de las mujeres en los conventos?, ¿cómo percibían las monjas su cuerpo? San Ignacio de Loyola quien es creador de los ejercicios espirituales o corporales y quien es citado frecuentemente por Glantz (1994), utiliza una definición alterna del verbo edificar para describir la construcción, en sentido figurado, de vidas de santos y monjas cristianos. En la descripción de estas vidas edificantes, se destaca lo medular, lo que da nombre al discurso que se pretende construir en este apartado: la mortificación corporal y moral de los que han optado por el camino hacia

10. Lamas, 2005, p. 149.

la perfección a través de la búsqueda implacable del dolor a partir del castigo corporal y elementos intangibles del mismo, como pensamiento, voluntad y deseos.

Para Glantz (1994), el camino de la vida de perfección, es concreto; lo que podría llamársele, un tratado arquitectónico de la mortificación del cuerpo. El sacrificio del cuerpo común y obligado —que *estructura* sus cuerpos—, tiene como origen la pasión de Cristo. Sin embargo, Margarita Peña cita en el libro de Carlos de Sigüenza y Góngora (2003), que en este sacrificio y flagelación del cuerpo convergen otros elementos como la purgación de culpas incluidas las suyas y las de la sociedad en su conjunto. Para la observación de este tipo de normas vinculadas con la ortodoxia cristiana era necesario el desprecio de la propia persona y lo que menos podría sospecharse: la búsqueda consciente y distorsionada del placer permitida por la religión. Este claroscuro encuentro de dolor y placer, podría conducir paradójicamente a algunas enajenaciones mentales. Nuria Salazar (2011), hace un estudio de un dibujo perteneciente al libro del franciscano fray Manuel de Espinosa, el cual lleva por título *La religiosa mortificada*, es un discurso sobre la representación de la mortificación de la monja novohispana, es un ejercicio que intenta comprender y describir el pensamiento de todas las religiosas sobre el martirio corporal, en el entendido de que el contenido de la imagen no es una realidad tangible, sino metafórica. Las verdades sacralizadas sobre el cuerpo de la monja que se observan en el dibujo obedecen también a otros discursos, puede observarse que solo el lado izquierdo de dicho cuerpo esta martirizado, así, la boca, la mano, el costado y el tobillo aparecen con un candado, un clavo, un gusano y un grillete respectivamente, reafirman la tradicional identificación de lo siniestro con lo femenino, con lo que está torcido y relacionado con el mal. “Los mensajes que están en ambos lados, establecen un diálogo entre la monja, sus órganos de los sentidos y Cristo, los tres clavados en una misma cruz, reprueban la inclinación hacia el mal y desprecio de la carne, pero también refuerzan otros valores como la humildad y el temor de Dios”.¹¹ El grabado incluye una idea expresada en forma sintética capaz de transmitir un complejo sistema de ideas que encadenan su herencia cultural.

Para la investigadora Josefina Muriel (1946), quien realiza varios estudios sobre el encierro virtuoso para mujeres y varones en la época novohispana, una manera de describir la configuración del cuerpo es utilizando el término amor como expresión emocional significativa, su manera de abordarlo es acertada pues esta expresión es bien reconocida en

11. Salazar, 2011, p. 116.

la época medieval para referirse a Dios, esta es muy reconocida desde el punto de vista del género ya que refuerza el estereotipo femenino como ser afectuoso y emocional. También refleja de modo cabal la mentalidad del siglo XII. Desde la Roma antigua la vinculación que hay entre el cuerpo y el amor, afirma la investigadora, va a revolucionar a las sociedades. ¿Cuál es el ejemplo más claro que nos permita visualizar este complejo enlace? Ella narra lo que sucedía en los coliseos, sitios que durante las luchas se llenaban de risas, morbo y una sensación vana de victoria pasajera, por la sangre derramada de los gladiadores muertos, no como héroes, sino como víctimas de lo que llama, libertad de conciencia y del pensamiento reinante. Así, el imperio construido con este canon perece y los romanos conviven con el nuevo discurso que la religión cristiana les invita: “amar hasta el heroísmo”, vivir con sencillez y austeridad para alcanzar la perfección que Cristo convidaba. La nueva revelación cristiana sobre el cuerpo hace entonces que el discurso con el cual se rija la vida sea: “el amor de Dios, hasta el desprecio de sí mismo”. De esta concepción del cuerpo, el concepto de amor va a ser una manifestación intangible de Dios que va a dar sentido y significado a la forma de vivirlo, entenderlo y ofrecerlo.

Reflexiones

Es así como el cuerpo erotizado, las funciones libidinales y el ejercicio de la sexualidad en general han sido reprimidas, contenidas u ocultadas por la religión católica y la moral absoluta, lo que Foucault llama las tecnologías del pecado, para ello, cabe recordar quiénes tratan de reivindicarlo: “Deleuze, Foucault, y tantos otros discípulos de la voluptuosidad, la materia, la carne, el cuerpo, la vida, la felicidad, la alegría, y otras tantas instancias culpables”¹² forman parte del “gran juego de las pasiones corporales. Además, Nietzsche habla de la gran razón que siempre es el cuerpo”.¹³ “La carne registra esta conmoción, la fisiología lo demuestra: sudor, llantos, lágrimas, temblores, suspensión de la conciencia, abolición del tiempo, agotamiento físico, liberaciones vitales. Después de esta mística pagana, seguida de los trances del cuerpo”,¹⁴ existe un cuerpo aunque religioso que no puede sino que expresarse.

12. Onfray, 2008, p. 62.

13. *Ibid.*, p. 68.

14. *Ibid.*, p. 69.

Muchas disciplinas han abordado el estudio del cuerpo humano.

“También los feminismos lo han atendido, porque las mujeres han sido asociadas, definidas y confundidas con su cuerpo. Se trata de un tema complejo que lo será aún más en la medida en que los avances médicos procuren una vida más larga y se generalicen situaciones como la clonación, el conocimiento de los llamados 'intersexos', el cambio de sexo, la inseminación artificial, la manipulación genética y un largo etcétera”.¹⁵

Es decir, cualquier cuerpo es susceptible de ser estudiado. “Si bien el cuerpo como entidad biológica no es el objeto de la historia, sí lo es la construcción discursiva que lo simboliza de determinada manera y tiene un sentido diferente en cada sociedad. Aquí entramos ya al orden cultural y, por tanto, puede ser sometido a crítica y análisis”,¹⁶ por ello, la importancia de poner en la mesa de debate “que hombres y mujeres están siempre interrelacionados, construyendo ese ‘frágil’ equilibrio entre dos mundos hechos para entenderse y devorarse”,¹⁷ inclusive los y las religiosas. Asimismo, nos podríamos hacer las preguntas de Spargo, en términos más generales, ¿sabemos por qué una actividad erótica es buena y otra mala? ¿Es una cuestión que incumbe al orden divino, a la naturaleza biológica, o a las convenciones sociales? ¿Podemos estar realmente seguros de que nuestros deseos y placeres son normales, naturales y buenos... o que somos normales, naturales y buenos?¹⁸

La mirada busca un cuerpo donde posarse. Después de todo, la sexualidad y el erotismo existen, contenidos o en secrecía pero existen, incluso en monjes y monjas. La mirada es la metáfora que simboliza la experiencia de vida, es productora de signos, de significados y significantes, para Serrano y otros (2011), el simbolismo está a rebosar de metáforas que son el vehículo que nos permite hacer comprensible aquello que aparece confuso y además nos permite ser comprensibles y apetecibles a los demás. El cuerpo receptivo, propenso a la excitación, donde los instintos y las pulsiones se materializan en los actos expresivos al borde de la consciencia. Actos expresivos, signos ocultos que requieren metaforizarse, aunque la metáfora como el mito, maten. La mirada no es un viaje por el nervio óptico, es entrar en el laberinto del Minotauro, es un enfrentamiento con el monstruoso deseo, viaje de donde nadie ha vuelto y sin salidas de emergencia.

15. Tuñón, 2008, p. 17.

16. *Ibid.*, p. 18.

17. *Ibid.*, p. 16.

18. Spargo, 2013, p. 11.

Bibliografía

- Ávalos, A. “La mujer galante y la moral durante el porfiriato en el Puerto de Veracruz”, en María Amalia Rubio (comp.), *Espacios de género*. El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Aguascalientes. México, 2005.
- Barbosa, A. *Sexo y conquista*. CDEL-UNAM. México, 1994.
- Baudrillard, J. *De la seducción*. Cátedra. Madrid, 2001.
- Bornay, E. *La cabellera femenina*. Cátedra. Madrid, 2010.
- Butler, J. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós. Barcelona, 2007.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad*. Vol. I. Siglo XXI. México, 2001.
- García-Barragán, E. *Senderos celestiales del barroco*. CONACULTA. México, 2003.
- Glantz, M. “Destrucción del cuerpo y edificación del sermón. Enfermedad y mortificación como método en los conventos de monjas. Un ensayo de aproximación a Sor Juana” [en línea] 1994. http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/bitstream/10391/2181/1/06_LEL_03_1994_Glant_61_74.pdf Fecha de consulta: 24 de mayo de 2011.
- Jiménez, L. *Dando voz a los varones. Sexualidad, reproducción y paternidad de algunos mexicanos*. UNAM. México, 2003.
- Kierkegaard, S. *El amor y la religión*. Tomo, México, 2003.
- Lamas, M. *Cuerpo: diferencia sexual y género*. Aguilar, México, 2005.
- Le Breton, D. *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. La cifra editorial, México, 2007.
- Muriel, J. *Conventos de monjas de la Nueva España*. Editorial Santiago, México, 1946.
- Muriel, J. y Lledías, L. *La música en las instituciones femeninas novohispanas*. Universidad Nacional de México-Universidad del Claustro de Sor Juana, México, 2009.
- Onfray, M. *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Anagrama, Barcelona, 2008.
- Paz, O. *Sor Juan Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. FCE, México, 1990.
- Ramírez, M. *Niñas, doncellas, vírgenes eternas*. UNAM, México, 2005.
- Roselló, E. *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España siglos XVI y XVIII*. UNAM, México, 2011.
- Salazar N. “El papel del cuerpo en un grabado del siglo XVIII”, en Antonio Rubial y Doris Bieñko (coord.), *Cuerpo y religión en el México barroco*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2011.
- Serrano-Barquín, H. y Serrano-Barquín, C. “La educación de género y su evidencia en la imagen fotográfica”, *Espacios Públicos*, 11 (23), 2008.

- Serrano, C.; Salmerón, F. y Rocha, S. “De la mirada y la seducción”, *Revista Límite*, 6(24), 2011.
- Serrano-Barquín, H. y Serrano-Barquín, C. (coords). *Lo binario femenino masculino. Symbolismos de género en conventos novohispanos*. Toluca: UAEMéx/GobEdoMéx, 2015.
- Sigüenza y Góngora, C. *Paraíso occidental*. Cien de México, México, 2003.
- Souto, J. L. y Ciaramitaro, F. “El cuerpo imperial. Ideología del retrato regio en Nueva España bajo Carlos III y Carlos IV”, en Estela Roselló Soberrón (ed.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*. México. UNAM, 2011.
- Spargo, T. *Foucault y la Teoría Queer*. Gedisa, México, 2013.
- Trueba, J. L. (comp.). *Las delicias de la carne. Erotismo y sexualidad en el México del s. XIX*. CONACULTA, México, 2013.
- Tuñón, J. *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*. COLMEX, México, 2008.

ENSAYOS CRÍTICOS SOBRE LITERATURA FEMENINA.
MIRADAS AL MARGEN, terminó de editarse
en la Coordinación de Publicaciones
de la Facultad de Filosofía y Letras, 2017.
Se imprimió en los talleres de El Errante editor, S.A. de C.V.,
Privada Emiliano Zapata 5947, Col. San Baltazar, Puebla, Pue.
El tiraje es de 150 ejemplares.