

María Casilda del Pozo y Calderón: autobiografía de una devota secular en Nueva España

Asunción Lavrin

UNAM San Antonio, Biblioteca Arte & Cultura • 2023 • ISBN 979-8871-555-94-1 • 423 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.2907>



Héctor Luis Pineda Cupa

Washington University in St. Louis, Estados Unidos

h.l.pinedacupa@wustl.edu • <https://orcid.org/0000-0002-3217-4182>

Cuenta María Casilda del Pozo y Calderón en su autobiografía que, cuando era adolescente, sus padres murieron y la dejaron a ella y a sus hermanas huérfanas. Dispuesto a cuidarlas, el cura José de Villafuerte y Zapata se las llevó a su casa, lo que levantó todo tipo de sospechas. Afirma la escritora que Zapata “padeció muchas persecuciones y molestias por haberme tenido en su casa”, y que soportaba todo tipo de quejas “por el bien que me hacía y el que les hacía a mis Padres y hermanas, y la envidia que muchas personas nos tenían” (154). En apariencia sin mucha importancia, lo que releva esta anécdota son dos cosas: por un lado, el hecho de que, en el ámbito colonial hispanoamericano, la vida del hogar matrimonial y la del convento están lejos de ser los únicos espacios vitales para una mujer entre los siglos XVII y XIX. Por otro, la idea de que, como argumenta Jessica Delgado, la Iglesia católica es mucho más que el órgano institucional homogéneo que la historiografía religiosa tradicional ha querido ver, pues, a partir de ejemplos como los de Casilda, es posible entender que la vida de recogimiento de mujeres laicas supone serios retos a la religiosidad novohispana y a la de la América hispánica en general¹. Este y otros temas son tratados por la reconocida historiadora Asunción Lavrin en *María Casilda del Pozo y Calderón: autobiografía de una devota secular en Nueva España*.

1 Jessica Delgado, *Laywomen and the Making of Colonial Catholicism in New Spain, 1630-1790* (Cambridge University Press, 2018).

La aparición del relato autobiográfico escrito por una mujer que no se ajustaba a los dictámenes de la vida conventual ni a los del hogar familiar tradicional supone toda una novedad, pues son más bien contados los casos en que estas mujeres —llamadas también *laicas*, *devotas* o *beatas*— se dieron a la tarea de poner por escrito su vida espiritual en comparación con el número de monjas que lo hicieron². La de este manuscrito es una historia de saqueo, como tantas veces ha ocurrido con la importante cantidad de archivos coloniales que han terminado en manos privadas para luego ser donados a bibliotecas universitarias de Europa y Estados Unidos. Relata Lavrin en su estudio introductorio que el volumen se encuentra actualmente en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California en Berkeley. ¿Cómo terminó allí? El historiador y político mexicano José Fernando Ramírez (1804-1871), simpatizante de Maximiliano I, tuvo que exiliarse en Alemania a raíz de la caída del Segundo Imperio mexicano. Ramírez llevó consigo su biblioteca, que contenía algunos libros y manuscritos que había tomado de la Biblioteca Nacional de México, de la cual había sido director. En 1880, en Londres, se llevó a cabo la venta de su biblioteca, que fue adquirida por el coleccionista e

- 2 Al respecto, bien vale la pena recordar el caso de la laica novohispana Josefa de San Luis Beltrán, más conocida como Josefa Romero, quien le solicitó a José Bruñón, clérigo y amigo suyo, poner por escrito las visiones místicas que ella tenía. Tanto el manuscrito resultante como la misma beata —junto con sus hermanas— terminaron enjuiciados por el Tribunal de la Inquisición de Nueva España a mediados del siglo XVII. De este territorio también sobresale la figura de Francisca de los Ángeles, fundadora del beaterio de Santa Rosa de Viterbo, y quien dejó varias cartas dirigidas a sus confesores en las que narra su vida espiritual. En el contexto virreinal peruano, son destacados los casos de Isabel Flores de Oliva, más conocida como Rosa de Lima, Ángela Carranza y Luisa Melgarejo —estas dos últimas seguidoras de Rosa—. Aunque relativamente poco sobrevive de sus escritos, se sabe que fueron prolíficas escritoras. Así mismo, no sobra mencionar la vida de la beata quiteña Juana de Jesús, cuyo relato autohagiográfico sirvió de base para la versión resumida que escribió posteriormente Antonio Fernández Sierra, su confesor. Sobre los casos novohispanos, véanse Antonio Rubial, “Las santitas de barrio: ‘beatas’ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos* 59, núm. 1 (2002), y Ellen Gunnarsdottir, “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”, en *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, ed. por Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (Universidad de las Américas Puebla; Archivo General de la Nación [México], 2002). Sobre los casos peruanos, véanse Ramón Mujica Pinilla, *Rosa Limensis: mística, política e iconografía en torno a la patrona de América* (FCE, 2005); Fernando Iwasaki, “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”, en *Una partecita del cielo: la vida de santa Rosa de Lima narrada por Dn. Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*, ed. por Luis Millones (Horizonte, 1993), y Stacey Schlau, “Ángela de Carranza: Would-Be Theologian”, en *The Catholic Church and Unruly Women Writers: Critical Essays*, comp. por Jeana del Rosso et al. (Palgrave Macmillan, 2007). Sobre Juana de Jesús, véase Catalina Andrango-Walker, *La construcción de santidad en la región andina: la vida de la beata Juana de Jesús (1662-1703)* (Brill, 2022).

historiador estadounidense Hubert Howe Bancroft. Al año siguiente de su muerte, en 1919, la universidad adquirió dicha colección.

La edición preparada por Lavrin se divide en cuatro grandes partes. La primera corresponde a la introducción escrita por la investigadora, de la que vale la pena destacar algunos puntos clave que pueden orientar al lector o a la lectora en la comprensión sociohistórica del texto y su autora. Para Lavrin, la vida de María Casilda le ofrece al investigador o a la investigadora contemporánea la posibilidad de superar el imaginario poco cuestionado de las beatas virreinales “como mujeres con poca educación y una fe malentendida” (11), en vista de los casos de mujeres llevadas ante la Inquisición al ser acusadas de falsas visionarias y que fueron conocidas como beatas. Así mismo, la historiadora cubana resalta el influjo del jesuita Domingo de Quiroga, el último confesor de la beata y quien la insta a escribir su autobiografía. Su figura es importante por cuanto es el autor de tres intentos de biografía de su hija espiritual que no logró completar antes de su muerte en 1732. Además, era reconocido por la dirección espiritual de distintas mujeres, entre las que se destaca otra beata, Francisca de San José, cuya biografía escribió y publicó en 1729. De Casilda, en concreto, Lavrin llama la atención sobre el preponderante espacio que ocupa su niñez en el relato, la ausencia de los grandes modelos autohagiográficos de su época (santa Teresa, por ejemplo) en la construcción de la narración y la activa movilidad que tuvo la beata en la vida social de Real del Monte —su pueblo natal— y Ciudad de México, a donde viajaba con frecuencia.

La segunda parte comprende la biografía más completa entre las que “escribió” Quiroga de María Casilda. Contiene un “Prólogo al lector” y dos libros, el primero de catorce capítulos y el segundo de cinco, todos caracterizados por la brevedad. De este texto es interesante resaltar las prácticas letradas que sostienen su producción, por una parte, porque constituye un borrador que es atribuido al sacerdote jesuita, pero que, como precisa Lavrin, posee una caligrafía distinta a la que se encuentra en una breve nota que escribiera Quiroga a su dirigida, lo cual hace pensar en el recurso a un amanuense para su redacción. Por otra parte, porque es notoria la frecuente citación que hace el copista del manuscrito de Casilda, del que traslada numerosos pasajes, quizás con el objeto de darle protagonismo a la autora y otorgarle valor de verdad y autoridad a su texto. Para la historiografía y la crítica literaria interesadas en la producción y circulación de lo manuscrito en los siglos XVII y XVIII, la imbricación de biografías escritas por hombres y relatos espirituales femeninos implicaría la complejización de ciertos supuestos en torno a las nociones de autor, autoridad y prácticas de lectura y (re)escritura, más aún

en el contexto de producción letrada de mujeres que ocupan *terceros espacios* del orden social colonial.

El manuscrito que contiene la autobiografía de María Casilda conforma la tercera parte del libro. De especial mención —para los estudios venideros sobre la beata y su texto— es la manera en que la devota secular abre el recuento de su vida, refiriéndose no a su nacimiento, sino al linaje de sus padres, quienes, indica Casilda, eran “cristianos viejos y muy virtuosos de mucha caridad con los pobres” (89). ¿Por qué no empezar hablando del día y las circunstancias en que nació —como acostumbran a hacerlo muchos relatos autohagiográficos de su época— y sí poniendo de relieve el origen religioso “puro” de sus progenitores?; ¿qué hay detrás de esta aclaración? Son particulares, así mismo, las figuras femeninas y los roles que desempeñan a lo largo de la autobiografía. Afirma Casilda que, cuando su madre estuvo a punto de dar a luz, no tuvo auxilio de nadie, a excepción de la Virgen María, su “partera”. Es la misma Virgen quien le enseñó a leer: “Me preguntaban [mis padres] que quien [sic] me había enseñado. Yo decía que a la Virgen se lo había pedido” (106). En otra ocasión, cuando cayó gravemente enferma de viruela, fue llevada a la casa de unas tías que la descuidaron hasta el punto en que llegó a estar moribunda y fue solo rescatada por su madre, quien la vio en un estado tan deplorable que “empezó a llamar a la Virgen Santísima para que me favoreciera” (103). Después de retirarle unos piojos de su rostro, su madre la llevó de vuelta a casa “contra la voluntad de mi Padre y de mi abuelo” (103).

María Casilda fungió también como “confesora” de una india de carácter vehementemente que servía en la cocina del hogar familiar: “Ella se enfadaba conmigo y me maltrataba de palabras, y en una ocasión cogió un tizón ardiendo y me dio con él” (128). Después de espantar al demonio que habitaba la cocina, y con el favor de la Virgen, escuchó la confesión de la india y “otro día después de haberse confesado le dijo a mi Madre como [sic] el día que se confesó había estado muy contenta” (129). En definitiva, este episodio refuerza la singularidad del testimonio de la beata novohispana al mostrar cómo su subjetividad interviene en un espacio reservado históricamente a la espiritualidad masculina, esto es, la administración de la confesión.

Invitada por una amiga a asistir a la ceremonia de toma de hábito de su sobrina en un convento de monjas carmelitas, María Casilda manifiesta cierta frustración por no haber sido monja, a lo que Cristo se aparece y la consuela diciéndole: “Sábetete que escogida eres tú para mí, y mi esposa querida, [...] pues no solo enriquezco con mis dones a las almas puras, sino que también quiero que tu [sic] participes de ellos” (352-353). ¿Qué está sugiriendo Casilda de la vida conventual y, sobre

todo, de la vida “recogida” que lleva? El modo en que la devota secular “cierra” su relato autohagiográfico llama la atención, pues el que haga referencia a una visión en la que contempló a Francisca de San José, la otra beata dirigida por Quiroga, vestida con los hábitos del Carmelo, de Santo Domingo y de la Compañía de Jesús, puede ser leído como un intento de la autora por legitimar su proyecto espiritual a través de una figura femenina ejemplar y dotar de validez el texto producido mediante la mención de tales órdenes religiosas. Con especial insistencia en los jesuitas —a los que justamente pertenece Quiroga—, Cristo solicita a Casilda que le cuente a su confesor esta visión, “porque es gusto mío el que se escriba y se sepa como [sic] en la Compañía adelantó más sirviéndome muy de veras y amándome, [...] dilo que quiero que se sepa para mayor gloria y honra mía” (402).

La última sección del libro incluye la transcripción del registro de nacimiento de María Casilda y unas cartas escritas tanto por la beata como por sus confesores Domingo de Quiroga y fray Andrés de Pazos, así como una misiva de fray Manuel Vicente Asensio a la madre María Josefa de San Miguel. De estos escritos merece especial mención la corroboración que Casilda le manifiesta a Quiroga de haber visto a Francisca, esto debido a que no estaba segura de si se trataba de ella o de santa Gertrudis (por su hábito negro). La confirmación se da gracias a un retrato de Francisca que el confesor jesuita le envió a la beata.

En suma, el trabajo realizado por Lavrin al recuperar este manuscrito del olvido —como lo afirma la investigadora— es sin duda alguna un aporte fundamental para seguir explorando las vidas de mujeres que se disputaron un espacio vital más allá del hogar matrimonial y el convento. Una mejor corrección de estilo, sin embargo, habría hecho más riguroso el proceso de edición, pues es notoria la cantidad de faltas ortográficas que se presentan a lo largo de la edición —más cuando se señala en la lista de criterios que se modernizó la ortografía—. Un último asunto tiene que ver con que Lavrin figure como autora principal y no como editora del libro, que es al fin y al cabo su labor, como lo dejan ver la portada y la página legal, lo que en mi opinión desplaza a María Casilda a un segundo plano autorial. Aunque en apariencia sea un detalle menor, esto también hace parte del quehacer ético de la investigación al que debemos aspirar siempre.

Que sea esta la oportunidad de acercarse al texto autohagiográfico de una mujer cuya vida es muestra de que las espiritualidades católicas —nótese el plural— del periodo colonial hispanoamericano son todo menos experiencias verticales, monolíticas e impermeables.

Bibliografía

- Andrango-Walker, Catalina.** *La construcción de santidad en la región andina: la vida de la beata Juana de Jesús (1662-1703)*. Brill, 2022.
- Delgado, Jessica.** *Laywomen and the Making of Colonial Catholicism in New Spain, 1630-1790*. Cambridge University Press, 2018.
- Gunnarsdottir, Ellen.** “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”. En *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, editado por Asunción Lavrin y Rosalva Loreto, 205-262. Universidad de las Américas Puebla; Archivo General de la Nación (México), 2002.
- Iwasaki, Fernando.** “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”. *Una partecita del cielo: la vida de Santa Rosa de Lima narrada por Dn. Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*, editado por Luis Millones, 71-110. Horizonte, 1993.
- Mujica Pinilla, Ramón.** *Rosa Limensis: mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. FCE, 2005.
- Rubial García, Antonio.** “Las santitas de barrio: ‘beatas’ laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo XVII”. *Anuario de Estudios Americanos* 59, núm. 1 (2002): 13-37. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2002.v59.i1.196>
- Schlau, Stacey.** “Angela de Carranza: Would-Be Theologian”. En *The Catholic Church and Unruly Women Writers: Critical Essays*, editado por Jeana del Rosso, Leigh Eicke y Ana Kothe, 69-85. Palgrave Macmillan, 2007.