El discurso femenino en la sociedad colonial masculina

Carmen Ramos E.

I. Introducción.

El espacio en donde se produce el texto determina, o por lo menos afecta, el texto mismo. Por esta razón, en este trabajo, parto de la necesidad de ubicar el diario de María Rita Vargas, -el texto de cuyo análisis me ocuparé en estas páginas,- en el entorno social, en el momento histórico en que se produce. A partir de este enfoque inicial, sera posible valuar su importancia, su relevancia como texto, y proceder a su análisis desde una perspectiva que nos permita dilucidar cómo se construye el discurso femenino, cómo se expresa la voz femenina en el texto.

II. El texto: su origen e historia.

Para llevar a cabo esta primera ubicación, es necesario conocer el origen de este texto. Se trata de la transcripción de varios documentos de un expediente de la Inquisición.[1] En este expediente se da cuenta del caso de Antonio Rodríguez Colodrero, sacerdote confesor y predicador de origen español, quien vivió en la Nueva España en el siglo XVIII y principios del XIX. Rodríguez Colodrero fue acusado y condenado por el Tribunal de la Santa Inquisición al exilio el 25 de junio de 1803, después de un proceso que duró desde 1972 hasta 1804.[2]

El *Diario Intimo de María Rita Vargas* forma parte de este expediente, puesto que María Rita Vargas también fue acusada, junto con su confesor, ante el Tribunal Inquisitorial.

Este Diario narra la vida de Rita Vargas, en varios momentos, pero siempre en fechas comprendidas entre el 19 de marzo de 1772 y el 13 de septiembre de 1974 (Ramírez, 49).

Este documento resulta particularmente importante sobre todo por su carácter único. Se trata de uno de los muy pocos documentos de fines del siglo XVIII que ha llegado hasta nosotros y que nos permite asomarnos al mundo de las beatas novohispanas, hasta ahora tan poco conocido.

La importancia del documento radica también, además de su originalidad, en el hecho de que se produce en un espacio social en donde los textos como éste, que recogen la narración de una mujer, son muy poco frecuentes.

Esta escacés obedece a que las mujeres de la Nueva España, por regla general, tenían poquísimo acceso a la palabra, menos aún a la palabra impresa o al discurso. La sociedad colonial es una sociedad que no está organizada para dar espacio a la mujer; más aún, las mujeres tienen pocas oportunidades de expresarse y cuando lo hacen es generalmente desde una posición marginada, limitada. Esto obedece precisamente a su condición de mujeres. Es pues, la situación de la mujer, en cuanto tal, lo que limita su capacidad de expresión. La voz femenina no cuenta con un espacio específico, con un reconocimiento propio y sí, en cambio, con múltiples limitaciones.

Esto no es de extrañar puesto que se trata de una sociedad organizada a partir de los intereses masculinos en donde hay muy poco espacio para las mujeres. Es en este sentido que Pilar Gonzalbo en su libro *La Educación Femenina Novohispana*[3] afirma que el mundo de las mujeres coloniales fue un mundo en el que ellas tuvieron que conformar su vida de acuerdo a las decisiones de los hombres, en quienes descansaba el poder. El mundo de las mujeres entonces fue un mundo en el cual su vida podía transcurrir sin que tuviesen que tomar decisiones trascendentales y en una permanente minoría de edad (289).

Esta situación de la mujer parece congruente con una organización social en donde las tajantes diferencias entre los individuos se acentúan a través de un sistema educativo que menosprecia la instrucción de la mujer y enfatiza, en cambio, la formación cristiana y las artes mujeriles como el bordado y las labores de aguja (Gonzalbo 291).

En la educación de las mujeres se enfatizaba la sumisión, el silencio. En este entorno social, con poco espacio para la

expresión de la voz femenina, ésta aparece sobre todo alrededor de la religión, y sólo en algunas ocasiones limitadas tienen las mujeres coloniales la oportunidad de expresarse con otra temática.

A pesar de ello, han sobrevivido y llegado hasta nuestro tiempo textos coloniales escritos por mujeres que demuestran que existieron momentos y temáticas en las que fue posible para las mujeres cobrar presencia a través de la palabra.

Tomando como punto de partida la existencia de un discurso femenino colonial que se ejemplifica en el caso de la beata Rita Vargas, este trabajo se propone dilucidar desde dónde y cómo se produce el discurso femenino colonial, para en un segundo momento, pasar a analizar el contenido del texto de Rita Vargas, ubicándolo o no como discurso de mujer.

III. El texto social.

Si fuese posible leer la realidad social de la colonia mexicana como un texto, tendríamos que identificar en primer lugar los personajes, es decir, los grupos sociales que interactúan en la sociedad colonial y conoceríamos entonces su mundo externo, social. Sólo entonces tendremos un telón de fondo que nos permita adentrarnos en los mundos internos, en los mundos personales desde donde hablan estos personajes y como el texto construye su voz específica.

Vista así, con un gran telón de fondo, el texto social de la sociedad colonial, lo primero que llama la atención es el hecho de que los actores sociales sean múltiples y variados, pero con grandes diferencias en sus voces, en su capacidad de expresarse. Es en este sentido que podemos decir que la primera constatación es el hecho de que el texto social colonial es un texto con voces limitadas, y en donde además no es posible un intercambio de voz. Es decir, cada actor social se expresa dentro de un cierto canon textual y no puede salirse del mismo. En efecto, la fuerte jerarquización de la sociedad colonial impide la posibilidad de cambiar de voz, de hablar por el otro o de hablar desde posiciones discursivas que no estén comprendidas en las prescripciones aceptadas por la Iglesia.

De hecho, la posibilidad de expresarse se limita en buena medida a aquellos pocos que cuentan con la autorización eclesiástica para expresarse verbalmente. En sermones, arengas, disquicisiones o discursos, los religiosos varones son quienes legitiman lo que puede expresarse y lo que no. Es en este sentido que limitan el acceso a la cultura y ejercen la función de censores del contenido del discurso; son ellos los únicos autorizados para expresarse y para calificar la coherencia de lo que otros expresan.

En efecto, es bien sabido que el control cultural de la sociedad colonial radicaba en la Iglesia, y segun Jean Franco, en su libro reciente *Plotting Women*, son el sermón y el confesionario los espacios discursivos desde los cuales el varón soltero, el religioso, estaba autorizado a prevenir, arengar, interrogar, educar e interpolar a la mayoría de la población. En ese sentido la sociedad colonial no era diferente de otros países catolicos.[4]

A. Las voces en el texto social.

Si bien es cierto, como se ha indicado, que en la sociedad colonial mexicana la posibilidad deexpresarse a través de un texto era prerrogativa de unos cuantos, es necesario señalar también que ese privilegio era diverso para los hombres y las mujeres, uno y otro sexo tenían una relación diferente en razón de las diferencias de género. En un texto social en que las diferencias de clase marcan también una diferencia en los lugares desde donde se emite el discurso y del contenido del discurso, no es de extrañar que entre aquellos que tienen acceso a la palabra, la diferencia de género sea central para la producción del discurso mismo. Al mismo tiempo, no se debe olvidar tampoco que las diferencias de clase social marcan también una diferencia notable en el contenido y la aceptación del discurso.

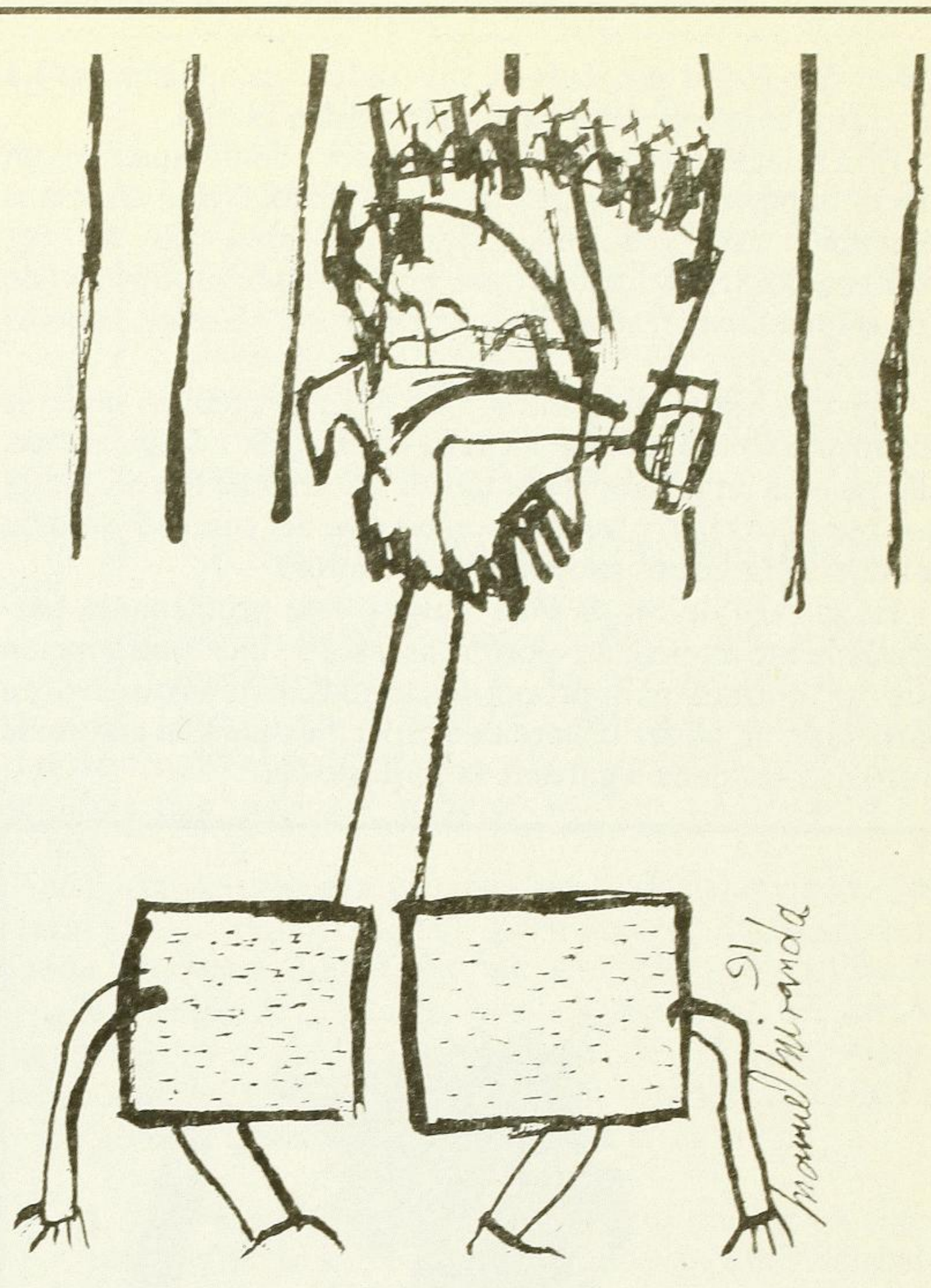
A este respecto Jean Franco ha postulado que en la sociedad colonial existe una lucha por el acceso al discurso, al poder de expresión y al poder de representación. De acuerdo a esta idea, a las mujeres, por el solo hecho de serlo, les está vedada la expresión. No se les reconoce una capacidad discursiva igual a la de los hombres. Así, el discurso femenino es un discurso marginal, desde un punto no central de la sociedad colonial, desde los márgenes de la sociedad y sobre todo desde los márgenes de la razón. Según Franco mientras que a los hombres se les reconoce el discurso de la razón, a las mujeres en cambio, se les reconoce únicamente el discurso de la emoción.

Ahora bien, la emoción se postula como lo opuesto a la razón, es decir la no-razón. Franco afirma que en la medida en que la sociedad colonial limitó el espacio del discurso femenino al ámbito de la religión, lo marginó del discurso racional. Más aún, el poder de legitimar un discurso, de

reconocer coherencia a la palabra de la mujer, es tarea que en la sociedad colonial estaba reservada únicamente a los varones. Son ellos, en su papel de confesores, de directores espirituales y de sacerdotes, quienes determinan las conductas y los textos de las mujeres.

Así pues, es a los varones solteros a quienes se les reconoce el derecho a expresarse, y son ellos también los que tienen la prerrogativa de censurar los textos femeninos, lo que limita aún más el discurso de las mujeres. Esto significa, de entrada, una relación diferente con el texto entre el confesante y el confesor.

Si esto es así, si los varones solteros son prácticamente los únicos autorizados para expresarse, ¿qué posibilidad de acceso al discurso oral tienen entonces las mujeres?

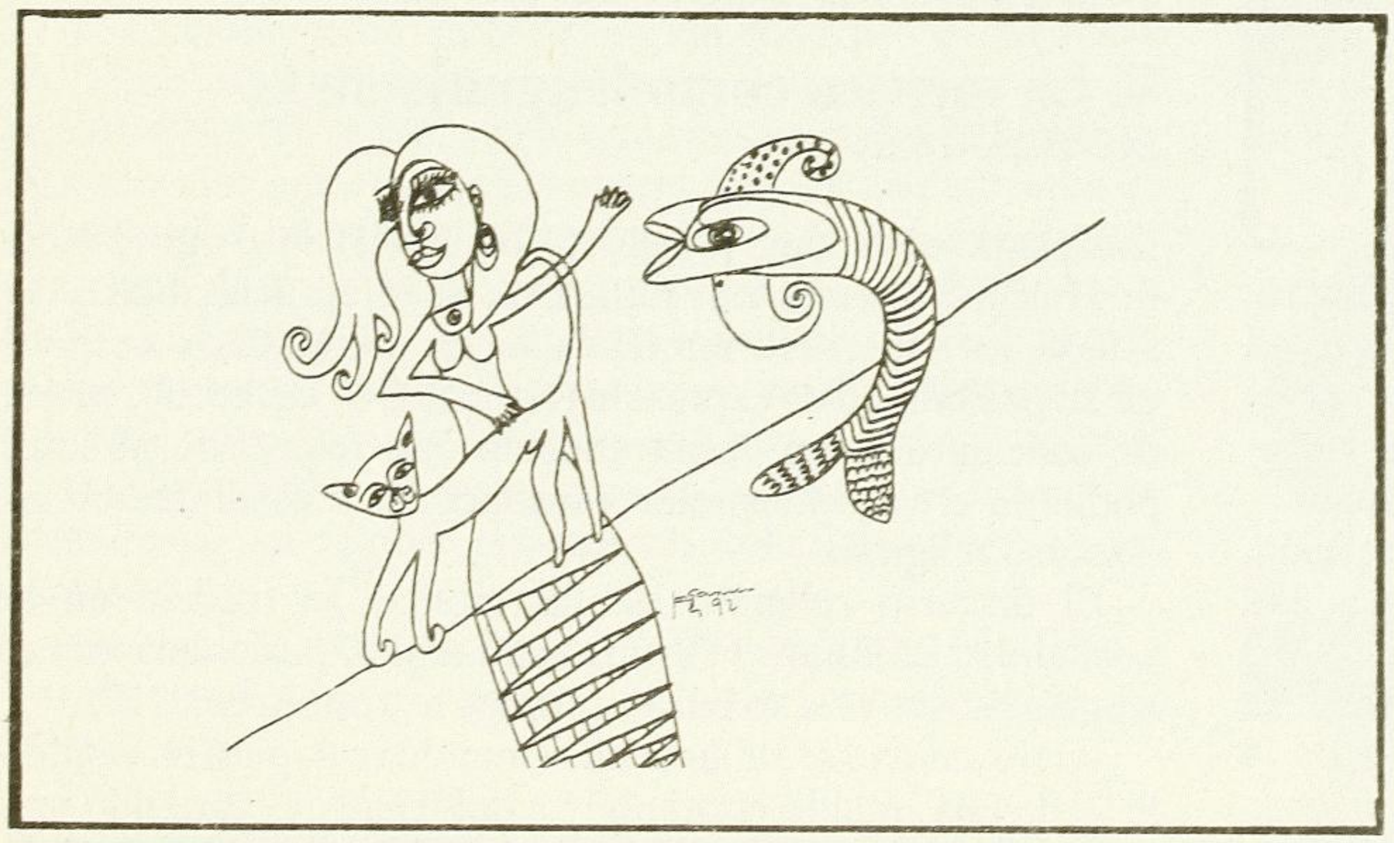


B. La voz de la mujer, sus limitaciones.

En una sociedad en donde la cultura se concentró en la Iglesia y específicamente en los varones de la Iglesia, el acceso de las mujeres a la cultura fue muy limitado, excepto para las mujeres de clase alta, generalmente blancas, quienes constituyeron una minoría. En estas mujeres el privilegio social se tradujo también en un privilegio intelectual. Según Josefina Muriel, en su estudio *Cultura Femenina Novohispana*[5] el alto costo de los libros y su difícil adquisición contribuyó al limitado acceso a la cultura de las mujeres. Es por ello que el nivel económico alto de una mujer era condición indispensable para que pudiese dedicarse a los estudios; las mujeres de clase baja salvo casos excepcionales, no podían tener acceso a la cultura. Sin embargo, ésta no era la única limitación para las mujeres; otra más importante aún era la de la censura masculina para sus lecturas, y más aún su propia autocensura.

> "Yo no estudio para escribir, ni menos para enseñar, sino sólo por ver si con estudiar ignoro menos".[6]

Es decir, las propias mujeres habían aceptado el hecho de su exclusión de la cultura; aceptaban su incapacidad y justificaban la pequeñez de su tarea intelectual. No obstante, se conocen ejemplos de mujeres escritoras, mujeres que lograron superar la limitación de su tiempo y pudieron escribir en diversos géneros. La propia Muriel señala varios: crónicas, biografías, poesía, mistica y teología. Las mujeres que se dedicaron a estas tareas constituyeron una élite cultural, y a pesar de las diferencias que existen entre ellas, comparten en cambio el privilegio de su acceso a la expresión escrita. Las temáticas de los textos escritos por mujeres tienden a exhaltar las virtudes que se consideraban como propiamente femeninas y en cambio pasan por alto los aspectos de la vida cotidiana de las mujeres.



IV. Mujer y misticismo, los imperfectos caminos de la sin razón.

Los textos místicos femeninos inician su aparición en la tercera década del siglo XVI y llegan a su momento culminante durante el siglo XVII y aún la primera mitad del siglo XVIII, para desaparecer hacia las últimas décadas del siglo de las luces (Muriel, 502).

El proposito con el que estas mujeres místicas escriben no es el de la publicación, sino el de la difusión de sus arrebatos místicos como vivencias ejemplarizantes para otros. En general, los escritos están dirigidos al director espiritual, a quien ellas los entregaban.

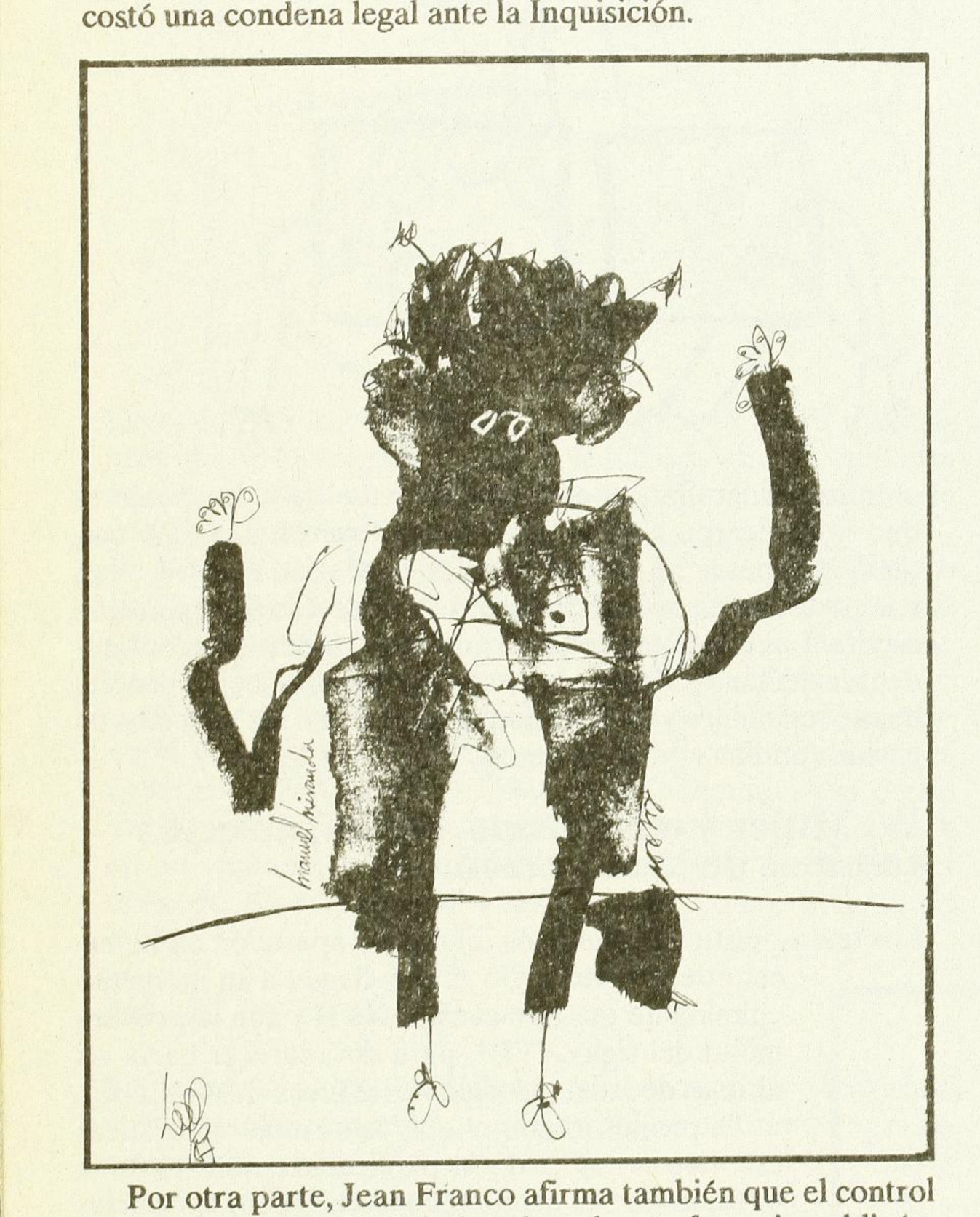
Respecto a la motivación para escribir, Muriel cree que hay una producción voluntaria de las mujeres, que el impulso inicial para escribir proviene de las mujeres mismas y sólo en un segundo momento ellas entregan sus escritos a los confesores. Para Jean Franco, en cambio, las mujeres eran "escritoras a pesar de sí mismas", porque la

orden de escribir provenía de sus confesores, quienes eran a su vez los censores de la palabra femenina escrita.

Esta relación de poder entre confesor y confesante tuvo un efecto importante. Por una parte, la proliferación de textos femeninos. Si, como dice Josefina Muriel, las mujeres escriben por motivación propia, la abundante producción de textos femeninos revela el vigor intelectual entre las mujeres coloniales.

Por otra parte, si como afirma Jean Franco las mujeres escriben sólo cuando son incitadas a ello por sus confesores, ello plantea un primer problema de autoría del texto. ¿Hasta qué punto el texto revela la perspectiva del confesor y no de la mujer? ¿Quién es propiamente el autor?

En el caso de María Rita Vargas, este problema es particularmente interesante porque se trata de una transcripción que fue utilizada para propósitos legales. Este texto tuvo, en particular, un poder cohercitivo específico para su autora: le costó una condena legal ante la Inquisición.



Por otra parte, Jean Franco afirma también que el control de los sacerdotes y la Iglesia sobre el texto femenino obligó a las mujeres a complotarse, a confabularse para escribir y crear así un espacio propio, un discurso femenino en el que propiamente puede decirse que se expresa la cultura de la mujer.

Así, la reclusión de la mujer al ámbito de la religión, consiguió que fuese el espacio conventual el lugar privilegiado de la cultura femenina. Desde esta perspectiva, el discurso femenino es, de entrada, un discurso limitado al espacio de la religión. La limitación se da desde el punto de vista de la temática. El ámbito de la mujer es el ámbito de la vida interna y el camino de perfección moral la ruta específica de su reflexión discursiva. Es entonces en el misticismo, en esa forma específica de discurso religioso, en donde se abre un espacio para la palabra de la mujer.

Sin embargo, al relegar el discurso de la mujer al ámbito de la religión y de la emoción, de hecho, se le está abriendo un espacio en el cerrado texto social de la vida colonial. Para Jean Franco las mujeres coloniales, en su afán por tener acceso a la representatividad, al discurso colonial, se complotaban para tener un espacio propio, donde les fuera posible expresarse. Es en este sentido que se puede hablar del convento como el espacio de la mujer, y del misticismo como la expresión concreta de un discurso femenino que trata de inscribirse en el texto social, en el texto de la razón. Las mujeres encuentran en el convento el único espacio donde pueden hacerse oir, y pueden hacerse oir solo porque arguyen estar en contacto con la divinidad.

A este respecto, Electra Arenal afirma que aunque parezca paradójico, fue a través de esta absoluta inmersión en la soledad conventual que algunas mujeres fueron capaces de adquirir poder espiritual y político.[7]

Según Arenal, algunas mujeres hispanas, monjas sobre todo, adquirieron poder en la cultura hispana al elegir vivir fuera de ella. El recogimiento interior, la tradición de una espiritualidad introyectada, fuertemente apoyada por la experiencia erasmista, dio lugar a una cierta posición de poder de las mujeres.

Esta posición de poder consistía en su clamor de tener una comunicación especial, un diálogo directo con la divinidad. Esta visión se expresaba en un lenguaje que, precisamente porque las mujeres afirmaban que era dictado por la divinidad, no podía someterse a la censura eclesiástica. Era necesaria una interpretación, una lectura del texto que permitiese conocer su relación con la ortodoxia canónica. Este papel estuvo reservado en la Nueva España al Tribunal del Santo Oficio.

A diferencia de lo que ocurría en Nueva España, Arenal señala que en la península, la elaboración de interpretaciones ortodoxas de las visiones de las místicas, era hecha tanto por ellas mismas como por sus confesores o por otros parientes religiosos.

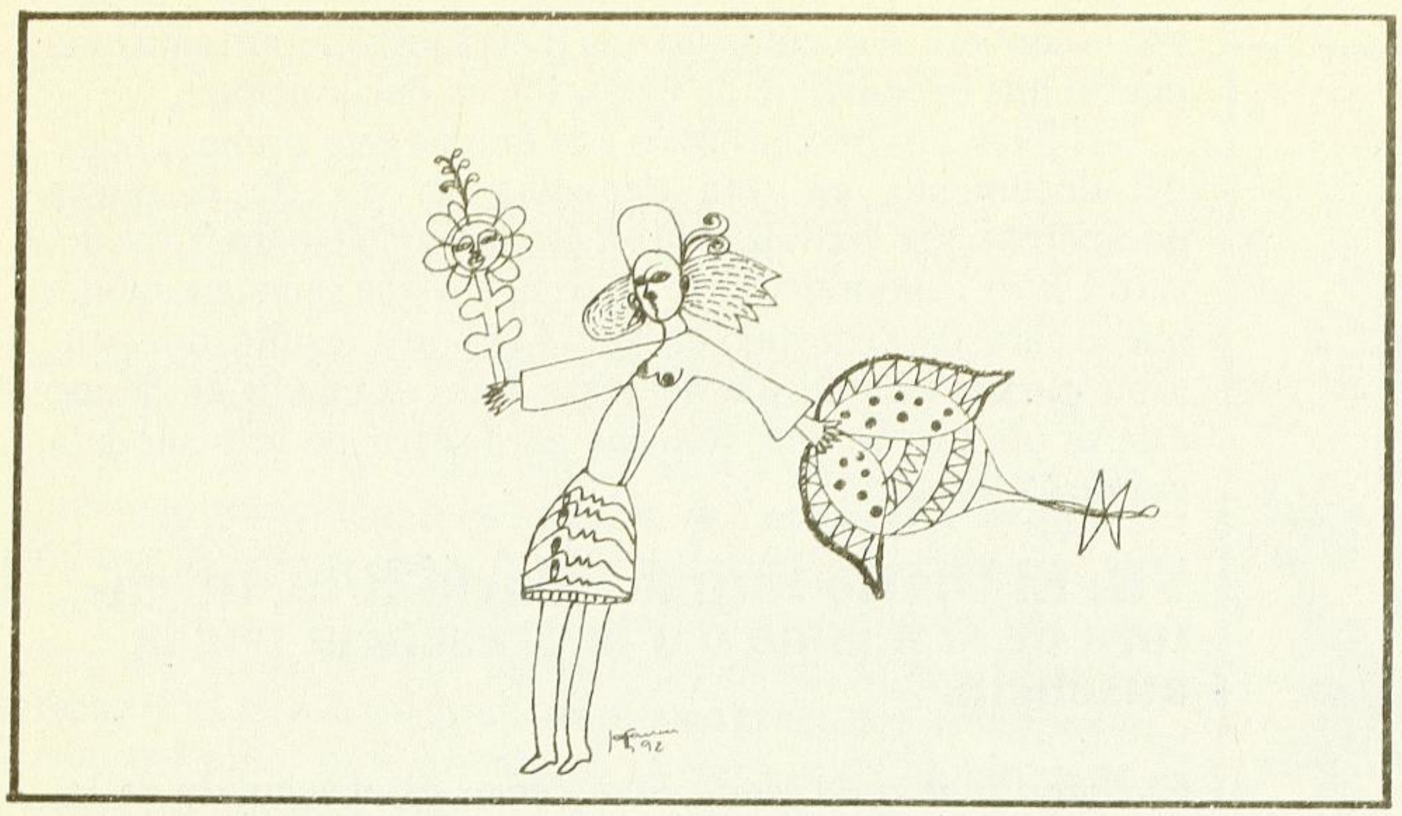
Así, fue una extraña combinación de fe, miedo y convicción, lo que caracterizó a muchas mujeres y las impulsó a escribir sobre sus experiencias místicas.

V. La mística como lenguaje de la sexualidad.

En un momento como el siglo XVII y XVIII en el que al decir de Foucault hay un nuevo énfasis en las referencias indirectas al sexo, las mujeres tuvieron una mayor posibilidad de expandir su posibilidad de expresión (Arenal, 11). De hecho, en vez de concentrarse en el autoexamen con referencia al sexo, pudieron crear, interpretar y traducir su sensualidad en un discurso religioso.

El discurso religioso de las monjas se tradujo en la posibilidad de fundir la espiritualidad desapasionada con el lenguaje sobre el sexo en sus propios textos (Arenal, 12).

La sexualidad se sublima en el mundo real, pero en cambio se le da una total libertad a nivel del lenguaje, abriendo una



puerta a la imaginación erótica que les permitió contar con un espacio para el autoconocimiento, el placer, la independencia y el reconocimiento, espacios todos ellos a los que las mujeres seculares no tuvieron acceso.

Es pues en este tipo de literatura donde puede darse un espacio para la literatura femenina, para la recreación de los temas religiosos en un tono conversacional (Arenal, 13).

Las mujeres domesticaron la jerga religiosa y espiritualizaron la terminología hogareña, combinandode una manera hasta entonces inédita y no usada por los varones, los discursos de la familiaridad, la cotideaneidad y la religión en un mismo ámbito.

Al llevar a cabo esta tarea, las mujeres al mismo tiempo se retiraron de su sociedad y se beneficiaron de ella.

Así, a la mujer se le reconoce una capacidad para expresarse pero siempre y cuando su expresión se dé dentro del discurso religioso. Tomando la idea de Fredric Jameson, Franco afirma que la religión se vuelve una narrativa maestra sólo dentro de la cual es posible la expresión.

Así, las mujeres, sobre todo las mujeres de clase alta, el único grupo femenino para quienes el acceso a la cultura no estaba vedado, podían expresarse a través de textos religiosos en los que narraran el camino interior para llegar a la verdad o al perfeccionamiento interior.

VI. El confesor, autoridad del alma.

El perfeccionamiento interior era, sin duda, una de las metas de la sociedad colonial, y el camino de perfección que las personas debían seguir, era lo que constituía el conocimiento más superior que era posible obtener. En esta difícil tarea, el guía espiritual resultaba indispensable, precisamente porque el camino de la perfección de las almas era particularmente sinuoso, la ayuda de un sacerdote que indicara las pautas a seguir para obtener la perfección espiritual era indispensable. Por otra parte, si como sabemos esta tarea estaba encomendada sobre todo a los sacerdotes, es fácil explicar la enorme ascendencia que sobre las mujeres coloniales ejercían sus confesores.

Ahora bien, el texto sobre el proceso seguido a María Rita Vargas y a Antonio Colodrero, revela el mecanismo de esa ascendencia.

El texto está organizado en varias partes. La primera es la denuncia hecha por la denunciante, María Dolores de San Miguel, hija de confesión de Colodrero, el acusado. En esta parte la declarante revela al Tribunal Inquisitorial y al lector moderno, lo que Colodrero le contó de la segunda hija de confesión María Rita Vargas. La tercera parte es el Diario Intimo de María Lucía Celis, otra hija de confesión de Colodrero y finalmente el Juicio propiamente dicho. Con el fin de entender mejor la significación del *Diario de María Rita Vargas*, es necesario ubicarlo en el texto total.

VI. La denuncia o el texto inicial.

En la edición contemporánea del juicio inquisitorial seguido a Antonio Rodríguez Colodrero y a su hija de confesión María Rita Vargas, el primer texto es elde *La denuncia*. Este texto constituye la denuncia que dio lugar al juicio seguido a Colodrero y a Vergas.

Se trata de una transcripción de la declaración de Sor María Dolores de San Miguel, quien llena de dudas sobre lo que su director espiritual, Antonio Colodrero, le contaba de otra de sus hijas de confesión, María Rita Vargas, acudió a la Inquisición. La declaración consta de 75 acusaciones numeradas que María Dolores hace en contra de Colodrero.

La primera ejemplifica el tono de las mismas:

1. "Que después de haberse confesado ya algunas veces con don Antonio Rodríguez, le dijo éste, que tenía bajo su dirección almas de mucha virtud, pero que la reina de todas era una, pues en su concepto no era ángel, sino serafín. Continuó dándole relación de esta persona y

cuantas veces venía al confesionario le hablaba de ella". (Ramírez, 53)

Este texto revela el proceso de construcción de María Rita Celis que hace Colodrero frente a María Dolores de San Miguel. María Dolores es la escucha en el relato de Colodrero, relato que, al construir a la Vargas, cae en afirmaciones que en su momento fueron consideradas heréticas por la Inquisición.

> "Que sabía, por habérselo dicho Dios a la misma persona, que sólo con que la confesara a ella, estaba servido el Señor, pues por ella sola lo había traído a este Reino, y así, si confesaba a la que declara y a otras, era porque quería, pero que no tenia obligación de cuidar más que de aquella, y ésto se lo repitió a la que declara varias veces".

A lo largo de las 75 acusaciones contra Colodrero de que consta la declaración de María Dolores de San Miguel, el lector va descubriendo una especie de retrato hablado de María Rita Vargas, una especie de imagen en un espejo de María Rita. No es ella la que habla sino que María Dolores de San Miguel, dice lo que le contó Colodrero sobre ella. La referencia es doble, María Dolores declara lo que Colodrero le contó sobre María Rita.

En esta primera parte del texto, puede decirse que tenemos la construcción de una voz femenina, la de María Dolores de San Miguel, que resulta ser la narradora principal, pero cuya voz queda prácticamente borrada por el constante uso del "que". Con este uso la voz de María Dolores se pierde y el texto parece ser simplemente una transcripción fiel de lo que le decía Colodrero. Además del distanciamiento entre lector y narrador que se crea en el texto por el uso del "que", es necesario señalar que desde el punto de vista jurídico, este uso le confiere al documento una fuerza legal importantísima, puesto que lo convierte de narración en declaración.

Así pues, nos encontramos con que en esta primera parte del documento, en esta denuncia, la voz de la mujer desaparece, y se convierte en un mero vehículo para la voz del varón, la de Colodrero. Sin embargo, hay que señalar también que el carácter de testigo de María Dolores resulta indispensable para la producción del texto, pues es en ella en donde éste se origina, aunque sólo sea para servir de vehículo a la voz de Colodrero.

VII. El Diario Intimo: María Rita, inventora de sí misma o a la presencia por la ausencia.

El *Diario Intimo de María Rita Vargas* es el segundo de los varios documentos que conforman el expediente inquisitorial en que con el título contemporáneo de *María Rita Vargas,María Lucía Celis, beatas embaucadoras de la colonia* se publicó en México en 1988. La ubicación del Diario de María Rita en el expediente inquisitorial resulta interesante porque nos permite dilucidar el problema de la autoridad religiosa y de la autoría del texto. Se trata de un segundo documento, vale decir de un documento al que se le da una importancia secundaria dentro de la totalidad; apunta al hecho de que es un documento que está supeditado a otro, al de la denuncia. Al leer segun este ordenamiento, el lector contemporáneo, tanto como el fiscal inquisidor que revisó este documento tiene ya en mente la idea de lo que va a ser ese diario, puesto que está ya advertido que se trata de una transcripción de lo que escribió la propia María Rita. En el hecho de que se trate de una transcripción radica el meollo del asunto; el Diario, al ser una transcripción, no es producto de una autoría directa, no es propiamente lo que escribió María Rita Vargas, sino una transcripción de lo que Colodrero anotó como el Diario de la Vargas. A esta voz narrativa Edelmira Ramírez la considera la voz de un narrador-escritor y considera que esta voz es la del autor intelectual del relato. Para complicar más el problema, el Diario de María Rita Vargas fue escrito por Antonio Rodríguez Colodrero, y aunque se supone que fue una transcripción fiel, no tenemos ninguna certeza de que así sea, y cabe siempre la posibilidad de que todo sea una invención de Colodrero, y de que María Rita no le haya dictado ni una palabra.

IX La familiaridad con Dios y el Diablo, ¿una tarea femenina?

El *Diario Intimo de María Rita Vargas* constituye, como ya se señaló arriba, un documento excepcional por la escacez de ese tipo de documentos; pero su excepcionalidad radica también en las peculiaridades del documento mismo.

El *Diario Intimo de María Rita Vargas* constituye la segunda parte del expediente inquisitorial. Está ubicado en segundo lugar en el expediente y puede decirse que esta ubicación no es casual, sino que obedece a la importancia del documento, importancia enorme, pero siempre secundaria al documento de denuncia.

A diferencia de la denuncia, que numera las acusaciones sin ninguna referencia al tiempo, en cambio el *Diario Intimo*

está sellado por el ordenamiento cronológico que el escritor impone al relato, en este caso las fechas en las que se supone ocurrieron los hechos.

Aunque sabemos que la escritura no es propiamente de María Rita sino una transcripción de su Diario, que fue escrita por Colodrero, aquí es donde puede decirse propiamente que está construida la voz narrativa de María Rita.

Al igual que en el caso de la denuncia de María Dolores, también aquí se crea una distancia entre narrador y lector que añade a la veracidad del contenido del texto: "Que le dijo el niño que le hablase así a su tata padre, y que lo tratase con familiaridad".[9] Sin embargo, aquí la narración se complica aún más porque aparece una figura que justifica la veracidad de la narración. El niño. A pesar de que no existe una descripción inicial del niño, su aparición en el texto le da al mismo un carácter de irrefutabilidad.

En este sentido tiene razón Electra Arenal cuando afirma que al refugiarse y apoyarse en el espacio de la religión, las mujeres adquirieron autoridad en una sociedad que, como ya se dijo, se las negaba sistemáticamente. En este caso María Rita Vargas, certifica la veracidad de su relato al incluir en él al niño, pues se trata nada menos que el niño Dios.

A diferencia de los tratados de Teología de la época, aquí en el *Diario Intimo* de María Rita, el conocimiento de la divinidad viene por vía directa, pero no, como en el caso de los varones, por vía del análisis teológico, sino de la familiaridad cotidiana con la divinidad.

María Rita describe sus tratos con el niño y afirma que su relación con él es de total familiaridad, le da de comer, lo peina, lo sienta en su regazo. Además de la descripción de estas acciones, la veracidad de las mismas se consigue en el texto a partir de la invocación de tercero y el uso de argumentos iguales a los que los sacerdotes de la época usaban en la conducción de las confesantes:

> "Diciéndole el padre que pidiera al Niño que le concediera el verlo, como ella lo veía, le respondió el Niño que ella consolara a su Tata con diciéndole que lo vería para siempre en el cielo". (Ramírez, 87)

Y más adelante, María Rita justifica su relación con el niño como una vía para el camino a la santidad, e introduce la voz del confesor en diálogo con la suya propia. Al emplear este método de transcripción del diálogo, de nueva cuenta el texto adquiere veracidad.

> "Que tenía unos grandes deseos de que todos vieran al Niño, pues le parece que es imposible que con esta visión dejaran de ser santos. A esto le dijo el padre, pues si tú piensas que todos fueran santos con ver una sola vez al Niño, tú que tantas veces lo has visto ¿cómo no lo eres? (Ramírez, 101)

Además de la construcción de la veracidad en el texto con la transcripción de diálogos supuestamente verdaderos, otro elemento que añade interés al texto es el que el carácter se enfoca también en la descripción de un trato más o menos cercano con el demonio. Al igual que en el caso del Niño Dios, la narración se apoya en la descripción de las visiones de la beata María Rita, y contribuye a la veracidad del relato el

hecho de que ella continuamente se refiera a las tentaciones a las que el demonio la somete.

Al mencionar al demonio en el texto, añade a la fuerza de la veracidad del mismo.

A pesar de que la continua mención del Niño Dios y el demonio puede haber sido la causa principal por la que María Rita Celis fue condenada junto con su confesor Rodríguez Colodrero, el elemento más importante para el lector contemporáneo es como el texto mezcla el aspecto político con el aspecto religioso.

> "Que preguntando al Niño de parte del padre que si había de pretender una capellanía? Le dijo el Niño que hiciera su deber. Y sólo esto bastó para que el padre la pretendiera".

Aquí el elemento político aparece atenuado por la falta de una respuesta directa y el uso en cambio de una forma de convencimiento sutil en donde hay espacio para la interpretación. Al decir "hacer su deber" María Rita no está transcribiendo una respuesta directa del Niño, y como se trata de un expediente Inquisitorial, al mismo tiempo ella está eludiendo su culpabilidad.

De nueva cuenta aquí la construcción de la voz femenina se consigue, una vez más, por la ausencia.

Al decir que está transmitiendo la voz de la divinidad, y no hablando por sí misma, María Rita abre un espacio para su propia voz.

1. México. Archivo General de la Nación. Ramo Inquisición. Vol. 1418, exp. 17, fs 219-328.
2. Ramírez Leyva, Edelmira. **María Rita Vargas, María Lucia Celis, beatas embaucadoras de la colonia**. México: Universidad Autónoma de México. 1988. p. 49.
3. Gonzalbo, Pilar. **La mujer en la Nueva España: Educación y Vida Cotidiana**. México: El Colegio de México. 1987 p. 293.
4. Franco, Jean. **Ploting Women: Geender and representation in colonial Mexico**. New York: Columbia University Press, xii.
5. Muriel, Josefina. **Cultura Femenina Novohispana**. México UNAM 1982.
6. Muriel, Josefina. **Cultura Femenina Novohispana**. México UNAM 1982. p. 22.
7. Arenal, Electa y Stacey Sclau. **Untold sisters**. Albuquerque: University of New Mexico. Press 1989. p. 5.
8. Ramírez, 85.