



UN CUERPO PARA EL ESPÍRITU:

Mística en la Nueva Granada,
Cuerpo, el gusto y el asco
1680 - 1750

PIEDAD QUEVEDO ALVARADO

Colección Cuadernos Coloniales

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

**UN CUERPO PARA EL ESPÍRITU
MÍSTICA EN LA NUEVA GRANADA:
EL CUERPO, EL GUSTO Y EL ASCO
1680 - 1750**

**UN CUERPO PARA EL ESPÍRITU
MÍSTICA EN LA NUEVA GRANADA:
EL CUERPO, EL GUSTO Y EL ASCO
1680 - 1750**

**Por:
MARÍA PIEDAD QUEVEDO ALVARADO**

COLECCIÓN CUADERNOS COLONIALES

*Para Francisco y Clara Alicia
Para María Clara*

Quevedo Alvarado, María Piedad
Un cuerpo para el espíritu : mística de la Nueva Granada, el cuerpo,
el gusto y el asco 1680-1750 / María Piedad Quevedo Alvarado. --Bogotá,
Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH, 2007.
252 p. : il., fotos. - (Cuadernos coloniales)

ISBN 978-958-8181-43-1

1. Misticismo – Siglo XVII. – 2 Historia colonial – Nueva Granada – Siglo XVII
I. Tit. II. Serie

CDD 291.422 (20 ed.)

Catalogación en la publicación: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Colección Cuadernos Coloniales

María Clemencia Ramírez Lemus
Directora

Guillermo Sosa
Coordinador Grupo de Historia Colonial

Adriana Paola Forero Ospina
Jefe de Publicaciones

Martín Silva
Diseño, diagramación y cubierta

Ilustración de cubierta: 1727, Anónimo. Sor Jerónima del Espíritu Santo.
Foto cortesía de Constanza Toquica

Primera edición, abril de 2007
ISBN 978-958-8181-43-1

© 2007, Instituto Colombiano de Antropología e Historia
María Piedad Quevedo Alvarado
Calle 12 No. 2-41 Bogotá D. C.
Tel.: 5619600 Fax: ext. 144
www.icanh.gov.co



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Impreso por Imprenta Nacional de Colombia
Diagonal 22B No. 67-70
Quien sólo actúa como impresor.

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	11
NOTA PRELIMINAR	13
INTRODUCCIÓN	17
I. CORPUS MYSTICUM	33
1. Un cuerpo para la escritura	33
a. La palabra escrita y el control de la Iglesia	33
b. La hagiografía en la América hispánica colonial	50
La formación de un género	50
La hagiografía neogranadina	54
2. La escritura de un cuerpo	64
a. La narración de una herida	67
b. Una erótica	71
3. Historia de una vida interior	74
a. La fundación de los conventos femeninos	79
b. La vida en el interior del convento	84
II. EL CUERPO SANTIFICADO: EL GUSTO	97
1. La santificación del cuerpo	97
2. El gusto en la Nueva Granada	103
a. Atributos del gusto	110
La santidad	111
La limpieza de sangre	113
Las virtudes	117
Órdenes religiosas	122

Los sacramentos	125
Confesión	126
Eucaristía	129
Las mortificaciones	134
b. Incidencia social del discurso del gusto	139
3. El odio santo	144
4. Fenómenos místicos	147
5. Topografías y topologías del gusto	153
a. Topografías del gusto	154
b. Topologías del gusto	157
6. Bestiario místico del gusto	161
III. UN CUERPO PECADOR: EL ASCO	167
1. La configuración del asco	167
2. Elementos del asco	174
a. El pecado	176
b. Vanidad, soberbia y autodesprecio	178
c. Desobediencia	181
d. Pereza	182
e. Vicios y pasiones	184
f. El mundo	186
3. Visiones del pecado	187
4. Una poética barroca	192
5. Las formas del enemigo: un orden social	194
a. La forma humana	195
b. Bestiario místico del asco	201
6. Topografías del asco	204
7. El oxímoron místico: Réquiem por un cuerpo	210
a. La vida ascética	210
b. La reliquia	222
8. El cuerpo de Cristo como cuerpo social	226
CONCLUSIÓN	237
BIBLIOGRAFÍA	243

AGRADECIMIENTOS

La realización de este trabajo contó con la dirección del profesor Jaime Humberto Borja Gómez, a quien le agradezco su disposición y constante apoyo, los oportunos comentarios y sugerencias, su generosidad bibliográfica, y el diálogo que establecimos entre la literatura y la historia. Así mismo, deseo agradecer al profesor Rafael Antonio Díaz Díaz, director de la Maestría en Historia, el apoyo institucional, su incondicionalidad y su confianza; y al profesor Aristides Ramos Peñuela por sus clases y la profundidad crítica con que aborda los estudios coloniales.

De igual modo, quiero señalar mi agradecimiento a Carmelita Millán de Benavides y a Francisco Ortega por la lectura juiciosa y los acertados comentarios en la evaluación de este trabajo. A la Universidad Javeriana, especialmente al personal de las bibliotecas, y al Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, por hacer posible la publicación de este trabajo.

Mi más honda gratitud para mi hermana María Clara, Andrés, mis amigas, quienes me acompañaron y oyeron con paciencia mis adelantos, inquietudes y conclusiones sobre las *vidas* de “mis monjas”.

NOTA PRELIMINAR

Los textos que a continuación serán estudiados corresponden a vidas ejemplares escritas entre las dos últimas décadas del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII por cuatro monjas neogranadinas. La cuestión de la autoría de este tipo de textos es un problema que ocupa a la crítica literaria desde hace más o menos diez años, pues durante mucho tiempo se creyó que algunas de estas vidas habían sido escritas por los confesores de las monjas, tal y como aparecía en los manuscritos originales; sin embargo, estudios recientes han abierto la posibilidad de reconocer estas vidas como escritas por aquellas mujeres de las que hablan, en donde el supuesto autor no sería más que un editor, dado que eran ellos quienes ordenaban la redacción de las mismas.

Ángela Robledo reseña este problema al referir la confusión que José María Vergara y Vergara tuvo al adjudicar la biografía de la clarisa Jerónima Nava y Saavedra al sacerdote Juan de Olmos y Zapiaín, confesor de la monja y autor del “Elogio de la autora” con que comienza la biografía. Robledo deja en claro que la autoría es de la monja y no del sacerdote, y plantea la duda sobre otras vidas que aparecen como escritas por los confesores y que pueden tener la misma errónea identificación que la de Jerónima. Algunas de las que menciona son: la *Vida de la Venerable Madre Catalina María de la Concepción, fundadora del convento de Santa Clara de Cartagena*, de Luis de Jodar; la *Ilustre y penitente vida de la venerable virgen doña Antonia de Cabañas*, de Diego Solano; la *Historia de la singular y admirable vida y admirables virtudes de la Venerable Madre Sor María Gertrudis Theresa de Santa Inés*, de Pedro Andrés Calvo de la Riba; la *Vida y virtudes de la Venerable Madre Francisca María del*

Niño Jesús, religiosa profesa en el real convento de carmelitas descalzas de la ciudad de Santafé, de Fray Pedro Pablo de Villamor ¹.

Acerca de esta última biografía, Antonio Gómez Restrepo dice lo siguiente:

Este libro está fundado, como su autor lo declara, en un manuscrito autobiográfico que dejó la venerable religiosa, y del cual cita el Padre en todo el curso de la obra, brevísimos fragmentos, que nos hacen lamentar que el cronista no se hubiera limitado a ser editor de dicho documento en vez de aprovecharse de él para exponer los hechos con estilo retórico. La autobiografía, si se hubiera publicado, nos daría la expresión directa de los sentimientos que bullían en el alma de su autora, y quizás podríamos agregar un nombre nuevo a la lista de nuestros autores coloniales... (II.304)².

La cuestión de la autoría no sólo compete a la literatura, la historia también tiene mucho que decir al respecto. Dado que estos textos son tomados por los historiadores como fuentes, resolver la problemática del autor ayuda en la indagación de los lugares de producción de las vidas, y en particular qué condiciones motivaron a los confesores a hacerse pasar por los verdaderos autores de las mismas, si es que así fue.

En el caso particular de la vida de Francisca María del Niño Jesús, tomada como fuente para este trabajo, el asunto se torna más complejo. Villamor, al insertar fragmentos escritos por la propia monja, construye un texto con –por lo menos– dos voces: la suya y la de la religiosa; sin embargo, en ocasiones refiere con sus propias palabras declaraciones de Francisca María sobre ella misma. Así, la biografía está compuesta por lo que Villamor dice de la monja, por lo que la monja dice de sí misma, y por lo que Villamor dice que la monja cuenta. Esta situación dificulta el análisis de la construcción de una subjetividad de la religiosa carmelita, a lo que se suma que la biografía de Villamor fue escrita para apoyar el proceso de santidad de la monja.

¹ Ángela Inés Robledo, “Presentación” en Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, Cali, Universidad del Valle, 1994, pp. 9 – 10.

² Ángela Inés Robledo, *Ibid.*, p. 10.

Si bien pareciera que la cuestión del autor se resbala, no es éste el único objeto que se resiste a la fijeza. La mística es un discurso y una experiencia de la ausencia. Como tal, hablar de ella es hablar de lo que falta, es hacer presente algo que se desplaza permanentemente. Palabra-fantasma, las biografías de estas monjas y el presente trabajo intentan dar cuerpo a una carencia, hablar del otro, referir el no-lugar de enunciación de una plenitud huidiza.

Hacer una historia de la mística parecería un empeño aún más dificultoso que el querer descubrir sólo su lenguaje. Se trataría de hallar ese inasible objeto de amor místico en el pasado, encontrar sus rostros, seguir sus pasos, ver su herida, oler su virtud, escuchar, tocar, gustar y sufrir las palabras que salen de su boca y que se descuelgan por su cuerpo. Cuerpo que falta, que necesita otros cuerpos: el cuerpo del místico y el cuerpo social. Objeto que se desplaza y que tuvo un lugar -¿diré que inventó un lugar, un lenguaje?- en la Nueva Granada del siglo XVII y primera mitad del XVIII, que generó actitudes y sentimientos, valoraciones sociales y expectativas, que para ello permaneció oculto, silencioso, y que aquí habla con su voz callada. Concluyo con Michel de Certeau:

*La historiografía es una manera contemporánea de practicar el duelo. Se escribe partiendo de una ausencia y no produce sino simulacros, por muy científicos que sean. Pone una representación en lugar de una separación. Sin duda no es seguro que sepamos más sobre el presente que sobre el pasado, ni que el equívoco sea menor en la comunicación contemporánea. Por lo menos guardamos, en el presente, la ilusión de superar lo que el pasado ha vuelto insuperable. Así el historiador de los místicos, llamado como ellos a decir el otro, reproduce esa experiencia al estudiarlos: un ejercicio de ausencia define a la vez la operación con la cual el historiador produce su texto y con la que ellos construyeron el suyo. Estructura de espejo: Narciso, el actor historiador observa su doble, que vuelve inaccesible el movimiento de otro elemento. Busca a un desaparecido, que a su vez buscaba a un desaparecido, etcétera*³.

³ Michel de Certeau, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 21.

INTRODUCCIÓN

¿Cuál era el lugar de la mística en el siglo XVII en la Nueva Granada? Esta pregunta es la que guía la presente investigación. Las expresiones de la mística en la Nueva Granada fueron variadas e incluían la vía ascética, el recogimiento y la clausura, el retiro y la vida en el desierto, los fenómenos místicos y la fama de santidad, pero quizá la que integró más elementos fue la hagiografía.

La escritura conventual en la América hispánica fue una práctica frecuente en los monasterios femeninos, a través de la cual las monjas emplearon un lenguaje plástico para referir sus experiencias místicas, pero con la que también pudieron elaborar una subjetividad que, paralela a su narración, creaba los artificios para ocultarse. La Contrarreforma, a través del Concilio de Trento, había ideado un complejo sistema de control de los sujetos cristianos, dentro del cual no cabía ninguna experiencia de la individualidad, pero que –como clara expresión de la contradicción barroca– abrió espacios para que esas vivencias subjetivas ocurriesen.

Durante los siglos XVI y XVII, en occidente, la escritura constituye una esfera de intimidad, refugio para el individuo sustraído a los controles de la comunidad. Esta relación también deriva de la práctica de la lectura, que ya no es comunitaria sino personal. Así, partiendo de una circunstancia privada va a llegar a hacerse pública en la circulación que se dará con la imprenta. Sin embargo, en un círculo que sigue siendo privado pero que es comunitario, la escritura aparecerá como única posibilidad de práctica de la mística en el cristianismo. Como práctica del espacio, deberá contener lo inefable, lo inasible del encuentro místico

con Dios. Exteriorizar un acontecimiento íntimo, materializarlo en el papel, volver palabra lo que ha sido silencio, soledad y éxtasis, llega a convertirse en catacresis⁴, nombrando por primera vez aquello que no tiene palabras para ser nombrado.

La mística desarrolla una conciencia del yo. Proceso de subjetivación que mediante el cuerpo y la escritura permite la percepción del propio espacio. “La desaparición del Primer locutor crea el problema de la comunicación, es decir de un lenguaje por hacer y ya no sólo por escuchar [...] Dicho de otra forma, por perder su sitio, el individuo nace como sujeto. El lugar que antes le fijaba una lengua cosmológica, entendida como ‘vocación’ y colocación en un orden del mundo, se convierte en una ‘nada’, una especie de vacío, que empuja al sujeto a dominar un espacio, a plantearse a sí mismo como productor de escritura”⁵. El místico pasará de ser el idiota o el loco a ser el escribidor, no un creador de ficciones, sino un fijador de ejemplos, de modelos, de santidad. Así mismo, escritor en tanto productor de un nuevo lenguaje que busca nombrar la catacresis, palabra mística que convoca el éxtasis y el sacrificio, la ausencia, el desplazamiento del objeto de amor. Grafía cuidadosa que testimonia la relación con Dios, cuya lectura define un destino santo o herético. Apropiación de un espacio que puede acabar en la santidad o en el fuego.

Así mismo, la hagiografía sirvió a los intereses de los colonizadores, pues construyó y legitimó el modelo de vida cristiana que, como era de esperarse, debía ser adoptado por los integrantes de la naciente sociedad neogranadina. El control sobre los comportamientos fue uno de los principales objetivos del Concilio de Trento, y se manifestó con mayor vehemencia en la vigilancia sobre el cuerpo.

De allí que la pregunta acerca del discurso místico del cuerpo se hizo crucial para entender el lugar de la mística dentro del orden colo-

⁴ En ese sentido particular de inventar un lenguaje se entenderá la catacresis en este trabajo. No tomaremos su tradicional definición retórica de metáfora muerta.

⁵ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 2000, Volumen 1, p. 151.

nial del siglo XVII, reconociendo que “del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva”⁶, por lo que se constituye en uno de los principales elementos de configuración de las emociones. No sólo nos interesa aquí la emoción religiosa contenida en la mística sino el modo en que el cuerpo participa en esa experiencia, lo que derivó en la pregunta por el gusto y el asco. Estas dos emociones, aparentemente contradictorias, son utilizadas aquí como categorías discursivas y de interpretación de la mística, y reconocidas en su dimensión histórica, que generaron actitudes y expresiones, y que contribuyeron a la concepción mística de la vivencia del cuerpo como medida del mundo y de la realidad. Lejos de ser nociones dadas, el gusto y el asco son emociones sociales y culturales y, por lo tanto, históricas. Su construcción no puede estar dissociada de la concepción del cuerpo, pues ambas emociones intervienen en las relaciones y en los códigos de la sociedad colonial, por lo que están referidas en el cuerpo en cuanto vínculo social y cultural.

En esta perspectiva la escritura tuvo un papel fundamental: fue descriptiva y maravillosa –las Crónicas–; materia que manipulaba distancias para favorecer el otorgamiento de jurisdicciones; vehículo del poder y fijadora de la ley; instrumento de resistencia y de configuración del criollismo⁷; y sustancia divina que no sólo sustituía sino que era la presencia de Dios en el mundo.

Escribir fue un acto de posesión en el que la realidad americana se re-creó en el papel, con firmes intenciones políticas⁸. Por ello, la hagiografía reunía no sólo un buen número de expresiones de la mística –y era en sí misma una expresión– sino que exponía el ideal de

⁶ David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 7.

⁷ Un caso concreto de una dimensión de la escritura en la colonia es el de Felipe Guaman Poma, y el análisis que de su obra hace Rolena Adorno en *Guaman Poma. Literatura de resistencia en el Perú colonial*, México, Siglo XXI, 1991. Un caso de criollismo puede verse en las monjas que aquí se trabajan, cuyos textos también integran elementos de americanismo, aunque éste no debe confundirse con aquél.

⁸ Este sentido de re-crear, volver a crear la realidad americana mediante la escritura, integra los usos que esta acción tuvo en las primeras décadas de la conquista y de la colonización, en las que la versión textual de América distaba de la realidad factual, y en donde esa diferencia fundamental obedeció a intereses políticos.

perfección cristiana que debía ser adoptado por todos los integrantes de la naciente sociedad, permitiendo que el cuerpo fuese aprisionado en la escritura y moviendo a que fuese igualmente aprisionado en la vida diaria. De allí que este trabajo pretenda mostrar que el discurso místico del cuerpo y, desde el cuerpo, del gusto y el asco, influyó notablemente en la constitución del cuerpo social de los siglos XVII y XVIII en la Nueva Granada, configurando una cultura de la interioridad que ayudó en la afirmación del dominio español, en la profundización de la jerarquización social y en el énfasis sobre las diferencias entre los grupos sociales de la época.

La práctica escrita formalizará el “discurso” místico cristiano, le dará legitimidad y lo propondrá como visión de mundo, por eso es tan importante la lectura del confesor por cuyo mandato las monjas han escrito sus vidas. Como espacio, también se está formalizando en ella el cuerpo del místico, no sólo en su condición de escritor, sino en la de sujeto donante cuyos castigos purifican su alma y redimen sus pecados. En ese sentido, el cuerpo entra a jugar como un nuevo signo, una nueva letra, sujeto de censura. El lector sanciona y censura la escritura y desde su escritura al autor. Sanción del cuerpo que es sanción al alma. Al no ser éste reconocido como un espacio de ficción hay una identidad completa entre el texto y su autor: el autor es el texto y viceversa, el texto es visto como exterioridad de quien lo ha escrito, un nuevo cuerpo, por lo que representa a su autor. El lector es un juez, lo que de algún modo concibe a la hagiografía como vecina y susceptible del discurso jurídico.

Para reconstruir el horizonte histórico en el que los textos hagiográficos tomados como fuentes fueron escritos, se hace necesario el reconocimiento de tales fuentes como entramados de relaciones literarias, históricas, sociales, religiosas, culturales y simbólicas. Al tomar la hagiografía como fuente histórica no se estudia tanto la historia del objeto que la hagiografía cuenta, sino la historia del trabajo de producir ese objeto, desde dónde escriben estas monjas y a qué obedece su discurso. Las realidades creadas en ese proceso son lo que estudiaremos

aquí. Si a partir del giro lingüístico se han hecho más evidentes los vínculos entre la historia y la literatura, esto obedece principalmente al reconocimiento de la historia como una escritura, que si bien tiene un objeto diferente al de la literatura, coincide con ella en su condición de estar mediada por el lenguaje. El pacto de verdad que se instaura entre el texto historiográfico y el lector es reemplazado por la pregunta acerca de las prácticas que han producido ese texto, qué ha motivado esa “verdad” que el texto contiene; contrasta con ello el pacto ficcional entre el texto literario y el lector, donde importa que lo narrado sea verosímil y no verdadero. Otro eje articula las relaciones entre la historia y la literatura, y es el que define a la historia como una interpretación y una representación del pasado, por lo que hace uso de referentes teóricos de la teoría y de la crítica literarias. Este trabajo se asocia con dicha aproximación, y pretende evidenciar la dimensión histórica de ciertas formas literarias.

La perspectiva del giro lingüístico permite explorar la influencia del discurso místico en la constitución del cuerpo social de la época, pues evidencia su relación con el poder de la Iglesia y su legitimación de las desigualdades sociales que afirmaban la superioridad de los españoles. Por lo mismo, esta investigación se inscribe en el debate de las relaciones entre literatura e historia, desde donde se pretende indagar el vínculo entre la escritura y las prácticas sociales y entre lo religioso y lo secular, y su aporte en la elaboración de la subjetividad y en la construcción de las mentalidades colectivas.

Para tal fin, se parte de la concepción del cuerpo como un espacio de práctica, susceptible de resignificarse, y de su reconocimiento como lugar de la subjetividad. Como tal, las prácticas que se realizan en el cuerpo son generadas, diferenciadas y apreciadas por el *habitus*, que presenta la adopción y el uso de los preceptos cristianos como el estilo de vida propicio para alcanzar la salvación. Esperanza y temor, deseo y voluntad, fueron elementos de la expectativa creada por la Iglesia en el siglo XVII neogranadino. En este horizonte, incide la versión del cuerpo como reliquia, que es no sólo un punto de continuidad entre

la iglesia terrenal y la celestial, sino también la materialización visible, sensible, de la expectativa de la salvación en el espacio de experiencia del creyente y del cuerpo social (un espacio de experiencia que es el propio cuerpo).

El papel de la Iglesia en la constitución del habitus está atravesado por los intereses contrarreformistas, que buscaban la consolidación de una religión unificada para contrarrestar los avances de la reforma luterana en Europa. Como aliada de la Corona, llevó a cabo el proceso de evangelización en América, que se desarrolló en medio de las diferencias entre estas dos instituciones respecto a cuestiones como la doctrina de la gracia o la conservación de los idiomas indígenas. Estas posiciones tan opuestas hicieron de la neogranadina una sociedad llena de tensiones políticas, religiosas, sociales y culturales, producto del cambio que se estaba gestando: un momento de transición que traía para América el cambio de una conciencia mítica a una histórica, y para el español un cuestionamiento acerca de lo que hasta ese momento había considerado como el mundo conocido, el límite de su propia razón⁹.

Dado el sentido escatológico que algunas órdenes religiosas como la franciscana le dieron al descubrimiento de América, según el cual el nuevo mundo era la tierra prometida, una nueva Jerusalén cuya evangelización traería el advenimiento de un imperio cristiano universal, una nueva venida del Mesías y el fin del mundo¹⁰, la imposición española operó en un ambiente de inarmonía y de imposiciones y resistencias culturales. Es en ese marco barroco que se darán las primeras prácticas de escritura, entre las que se encuentra la redacción de las vidas ejemplares de las clarisas Francisca Josefa de Castillo y Guevara, y Jerónima Nava y Saavedra, y de las carmelitas Francisca María del Niño Jesús y María de Jesús.

⁹ La aparición de América en el horizonte de expectativas europeo ha sido objeto de numerosos trabajos. Lo que interesa aquí es enfatizar en que los aportes entre Europa y América son recíprocos. Los cambios en la mentalidad operaron a ambos lados del mar, pero en América se ejercieron con violencia.

¹⁰ John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos*, México, UNAM, 1972.

La mística en el siglo XVII es el discurso de la espiritualidad; es por definición un discurso amoroso, pues trata de Dios en cuanto verdad amable. A diferencia de la teología escolástica, que es más intelectual, la mística quita los defectos y endereza los afectos para unir el alma con Dios, por medios sobrenaturales. La escolástica es común a los buenos y a los malos; la mística es propia de los hijos de Dios¹¹. Esta condición hace que la mística integre elementos del erotismo para describir la relación del alma con Dios, en los que el barroco proporciona la plasticidad para comunicar lo invisible a través de lo visible, la inefabilidad de Dios a través de la palabra escrita. De allí que el barroco sea entendido aquí como una experiencia de los opuestos y un exceso de materialidad que transmite lo inmaterial, sin desconocer su noción de estilo ni de época histórica¹². Al lado del barroco, y como obvia consecuencia de éste, se toma el concepto de *cultura de la interioridad*¹³ en la que la experiencia de lo privado, de lo interno, es favorecida sobre la experiencia de lo exterior, pero sólo puede ser manifestada por medio de éste. Es decir, la interioridad sólo se puede expresar en el barroco a través de lo exterior (el cuerpo, el espacio público, la escritura), y la exterioridad es una manifestación esencialmente de lo interno. Allí se visibiliza un poco la importancia de la escritura conventual y de la hagiografía: privilegio de lo interior para hacerse público, experiencia de la fe que debe mostrarse.

Esta concepción barroca se extiende sobre el cuerpo, que desde la Edad Media es reconocido como imagen del alma. El estado espiritual debe hacerse visible en la realidad corporal, que halla su justificación en ser un medio para la materialización de lo trascendente. Es así como el siglo XVII concibe un discurso místico en el que el cuerpo

¹¹ Miguel Godínez, *Practica de la Theologia Mystica*, Sevilla, Juan Vejarano à costa de Lucas Martin de Hermosilla, Mercader de Libros en Calle Genova, año de 1682, p. 5.

¹² Sin embargo, y siguiendo a Bolívar Echeverría, una definición del barroco como experiencia y como forma de ser demuestra que es un concepto que ha salido de los límites de la historia del arte y de la literatura, “y se ha afirmado como una categoría de la historia de la cultura en general”. Ver Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM-El Equilibrista, 1994.

¹³ Mino Bergamo. *La Anatomía del alma*. Madrid: Trotta, 1998.

existe para el espíritu, con lo cual favorece el control sobre los comportamientos sociales, que estarán atravesados por los imaginarios del gusto y del asco. Lo que en la mística se consideraría el comportamiento correcto e incorrecto, fiel e infiel, grato e ingrato, es expresado en las fuentes con locuciones tales como agrado, gozo, gusto, alegría, etc., y repugnancia, hediondez, asco, basura, etc. La práctica de uno y el desprecio del otro es lo que pretende inculcar el discurso místico: un cuerpo que sirva al gusto y a la religión o al asco y al pecado, y que recibirá su validación social de acuerdo con lo que obre su voluntad.

Cómo se concibe ese discurso y con qué fines, es estudiado aquí mediante el análisis de texto, que es definido como un entramado de relaciones –que ya se especificaron más arriba– y por el concepto de *différance* de Jacques Derrida, que se ajusta al sentido del cuerpo en la mística del XVII, como un signo tachado, cuya naturaleza es contradictoria y de desplazamiento permanente¹⁴. En esa misma línea es fundamental el papel del oxímoron, unión de contrarios, que es reconocido aquí como un elemento barroco, como una figura retórica, como una realidad psicológica perceptible históricamente, y como un punto de contacto entre el barroco y la modernidad, que se instala en la base del imaginario religioso, permitiendo la convivencia de aquello que por su naturaleza no puede ser al mismo tiempo su otro¹⁵. El análisis de texto es guiado por la reconstrucción del horizonte de expectativas de Koselleck, que se presenta oportuna para el estudio de las mentalidades.

A partir del oxímoron se manifiesta la contradicción en la definición del gusto y del asco, y la inversión que estas dos emociones sufren en

¹⁴ Si bien Derrida propone su concepto de *différance* en un contexto muy diferente al que aquí se trabaja, su definición como signo tachado, como rodeo de la presencia diferida se ajusta de modo preciso al cuerpo místico del siglo XVII en Nueva Granada. Más adelante se verá por qué.

¹⁵ Raimon Panikkar ofrece una aproximación a la experiencia de Dios desde el oxímoron muy similar a la que propongo aquí. Para Panikkar, “el oxímoron armoniza dos nociones que aisladamente son contrarias”; mientras la paradoja pone dos opiniones una junto a la otra, el oxímoron hace que una penetre en la otra, que la contenga. Con todo, Panikkar parece no reconocer una dimensión histórica en el oxímoron, que es fundamental en el estudio del lugar de la mística en la Nueva Granada del siglo XVII. Ver Raimon Panikkar. *Iconos del misterio*. Barcelona: Península, 1998, p. 24.

el cuerpo místico. Así, lo que produce gusto va a generar asco, y lo que provoca asco va a ser reconocido como fuente de gusto espiritual. Esa espiritualización barroca del cuerpo es el eje de este trabajo, que revela el lugar central de la mística en la conformación del orden social neogranadino en el siglo XVII y primera mitad del XVIII. Adicionalmente, esa relación entre mística y barroco permite una revaloración del siglo XVII, que para Bolívar Echeverría dura ciento cincuenta años, y que es poco abordado por historiadores y críticos literarios, dada la escasez de fuentes y la supuesta poca relevancia de su estudio para la época actual. En particular, una reflexión sobre el barroco permite hallar especificidades latinoamericanas y someter a un análisis ciertas calificaciones que parecieran prolongar el sentido peyorativo que el barroco tuvo en su primera definición como estilo artístico, y que lo asocian con el desorden, el caos, el desequilibrio, en una folclorización del ser latinoamericano “para relegar al ethos barroco al no-mundo de la premodernidad y para cubrir así el trabajo de integración, deformación y refuncionalización de sus peculiaridades con el que ellas [las otras modalidades del ethos moderno] se han impuesto sobre él”¹⁶.

La mística, en su complejidad, puede ser identificada como un paradigma del barroco. Integra, por un lado, la transición de la oralidad a la escritura, al expresarse en la hagiografía y por tanto ser sucedánea de la confesión oral, y por otro, la unión de opuestos como conservadurismo y rebelión, amor a la verdad y culto al disimulo, cordura y locura, sensualidad y misticismo, obediencia y sátira, austeridad y ostentación, gusto y asco¹⁷.

Si bien su escritura siguió modelos retóricos, la hagiografía neogranadina presenta elementos propios tales como la inclusión de la naturaleza americana o las invocaciones que hacen las monjas por la conversión de los gentiles y el éxito de la evangelización. Estas particularidades hacen

¹⁶ Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, pp. 28-29.

¹⁷ Bolívar Echeverría refiere algunas de estas características como paradigmáticas del siglo XVII, pero no las relaciona específicamente con la mística. Ver *La modernidad de lo barroco*. México: UNAM-Era, 1998.

de las fuentes que guían esta investigación, representaciones textuales del barroco de Indias¹⁸, que al tiempo que acogen principios racionalizadores europeos los reelaboran para introducir expresiones propias y en ocasiones opuestas a la oficialidad que aparentan reproducir. “La cultura barroca es entonces [...] mucho más que el modelo que reproduce en ultramar, en versiones subalternas, los principios de orden y los mecanismos de celebración del Estado imperial. Debe ser vista, a mi entender, como un paradigma dinámico y mutante, permeable no sólo a los influjos que incorpora la materialidad americana sino vulnerable también a los efectos de las prácticas de apropiación y producción cultural del letrado criollo, que redefine el alcance y funcionalidad de los modelos recibidos de acuerdo con sus propias urgencias y conflictos”¹⁹.

En la ubicación de algunos de esos elementos barrocos que las monjas utilizan como apoyo ideológico del poder y como expresiones contrarias al mismo, son de gran ayuda los estudios que desde la década de 1990 se han realizado sobre escritura femenina conventual, y que muestran el papel de algunos tópicos retóricos en la formación de la subjetividad de las monjas, así como sus estrategias de resistencia; sin embargo, sólo algunos de ellos se detienen en las monjas neogranadinas. La mayoría de los estudios recientes sobre la mística abordan una perspectiva interdisciplinaria, desde la que estudian los fenómenos místicos, la literatura, las representaciones iconográficas, el desarrollo histórico de la mística, el criollismo, los procesos de santidad, el cuerpo y la sexualidad, la relación entre mística y psicoanálisis, y la historia de las mujeres.

Con todo, aún no hay suficientes trabajos que se dediquen al estudio de la mística en la Nueva Granada, por lo que esta investigación

¹⁸ Su condición de representaciones se entiende aquí como una práctica que se convierte en discurso mediante la escritura, pues dados sus lugares de producción, al momento de ser consignadas hacen uso de los artificios retóricos propios de la hagiografía, dado que deben ser evaluadas por el confesor para verificar el cumplimiento de la ortodoxia cristiana.

¹⁹ Mabel Moraña, *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*, México, UNAM, 1998, p. 14.

pretende ayudar a llenar ese vacío historiográfico²⁰. Por lo mismo, es necesario reconocer que la mística no es un tema de interés reciente, pese a que en los últimos veinte años ha aumentado el volumen de estudios al respecto. La presencia de la mística en la vida cotidiana pareciera estar desdibujada, irreconocible o ausente. No se trata solamente de la pregunta por la fundamentación metafísica, sino también de las apropiaciones y resignificaciones que hacen las sociedades de la vivencia religiosa: las devociones, las promesas y las romerías, las mortificaciones que aún hoy se infunden al cuerpo con un sentido de epifanía, son claras muestras de una presencia mística.

Pese a que la mística es mucho más que los fenómenos que la acompañan, los sentidos del cuerpo místico que aún hoy las personas adoptan son visibles en obras como *Santoral*, de José Alejandro Restrepo, lo que permite hallar una pervivencia del discurso barroco del sacrificio del cuerpo.

Esto nos lleva a la constante referencia al presente que tiene el estudio de las mentalidades, y a la limitación que el desarrollo de este trabajo percibió al dedicarse exclusivamente al análisis de un discurso, pues la permanencia de una mentalidad debe poder verificarse en las prácticas. Sin embargo, las dificultades también salieron en la consecución de las fuentes y en el acceso a los archivos, ya que hoy día muchas comunidades religiosas siguen utilizando estas vidas ejemplares en la formación de sus novicias, por lo que son celosas en el empleo de las mismas para fines quizá menos edificantes. El archivo de la arquidiócesis de Tunja tiene documentos a partir del siglo XIX; los anteriores a ese siglo se hallaban en el archivo de la arquidiócesis de Bogotá, que fue incendiado en el Bogotazo. No pudimos contar con la colaboración del archivo del Seminario Mayor Arquidioscesano. El archivo histórico de la Compañía de Jesús se encuentra en pleno proceso de adquisición

²⁰ Véanse Patricia Enciso, *Del desierto a la hoguera*, Bogotá, Ariel, 1995; Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, University Press of Florida, 1999; Kathryn Joy McKnight, *The Mystic of Tunja*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1997.

y transcripción de documentos antiguos referentes a la Compañía en territorio colombiano, pero sólo se han traído de España registros pertenecientes al siglo XIX.

Las cuatro fuentes elegidas, las vidas de la clarisa tunjana Francisca Josefa de Castillo y Guevara, y de la santafereña Jerónima Nava y Saavedra, así como de las carmelitas de Santafé Francisca María del Niño Jesús y María de Jesús, pertenecen al período comprendido entre 1680 y 1750; en ese lapso se llevó a cabo su escritura y parte de la vida religiosa de estas monjas; por ello la investigación llega sólo hasta 1750, cuando además se produce un cambio de sensibilidad en la que el barroco deja de ser uno de los ejes de la visión de mundo.

Estas monjas no son las únicas que escriben en territorio americano ni neogranadino. Una profusión de vidas ejemplares se escribió en el período comprendido entre principios del siglo XVII y primera mitad del XVIII, lo cual se relaciona con las disposiciones del papa Urbano VIII que buscaban “ejercer mayores controles sobre la promoción, la veneración y la hagiografía de aquellos hombres y mujeres que, aunque tenían fama de santidad, aún no estaban beatificados o canonizados por la Iglesia. [...] finalmente se prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad o milagros, sin que tuvieran la aprobación explícita de la Iglesia”²¹. Esto explica el que los confesores que escribieron las vidas de sus dirigidos espirituales (hombres y mujeres) reiteren en que no los llaman santos y que sólo pretenden exponer su ejemplaridad, pues dicho apelativo sólo le corresponde otorgarlo a la Iglesia.

Francisca Josefa de Castillo y Guevara es la religiosa más conocida de las cuatro que integran las fuentes de este trabajo; vivió en Tunja entre 1671 y 1742, ingresa al convento de Santa Clara la Real de Tunja a la edad de 18 años, y comienza a escribir un año después, siendo aún seglara, en 1690. Es nombrada abadesa de su convento dos ve-

²¹ Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, México, *Sobretiro de Estudios de Historia Novohispana*, vol. XVIII, 1998. p. 17.

ces, acontecimientos que narra en *Su Vida*. Junto a esta obra, escribe los *Afectos Espirituales*, ambas por orden de su confesor. La clarisa Jerónima Nava y Saavedra nace en Tocaima en 1669, ingresa al convento de Santa Clara de Santafé, y desde 1707 es dirigida por su confesor Juan de Olmos y Zapiaín, quien le ordena la escritura de los “papeles” que después conformarán su autobiografía, y que escribirá a lo largo de veinte años, para entregarle en fecha cercana a su muerte, ocurrida en 1727.

Mientras que la escritura de Josefa cruza aspectos de la cotidianidad del convento con sus aspiraciones espirituales, la vida de Jerónima es expresiva de la práctica de la mística del corazón y de la mística de la pasión. Ambas religiosas se inscriben en la mística franciscana, que practica la pobreza, la humildad y los castigos físicos. El seguimiento a Jesús debe ser cargando su cruz, por lo que la imitación de los martirios de Jesús era una acción recurrente.

La carmelita Francisca María del Niño Jesús, en el siglo Francisca Maria Beltràn de Caycedo, nace en Santa Fé en 1665, y entra en la clausura del monasterio del Carmen luego de la muerte de su madre, en 1680. Es nombrada abadesa tres veces, tiempo en el cual opera milagros y afianza su fama de santidad en la ciudad de Santa Fé. Su biografía, aparentemente escrita por el Fray Pedro Pablo de Villamor, quien inserta algunos fragmentos de la que escribió la propia monja, recientemente ha sido cuestionada, pues se cree que es ella la autora de la totalidad del manuscrito que aparece bajo el nombre del padre Villamor, y que éste al ejercer como editor, modificó en alguna forma. Su proceso de santidad fue suspendido, pese a la recopilación de numerosos testimonios de los prodigios realizados y de las devociones despertadas por la monja. A pesar del interés que la orden carmelita ha tenido para reanudar el proceso, éste sigue detenido por los costos económicos. Francisca María muere en olor de santidad el tres de junio de 1708.

La fecha de nacimiento de María de Jesús se desconoce, pero se sabe que entró al convento del Carmen de Santa Fé en 1713 y su profesión como monja de velo blanco se llevó a cabo un año después. Sus

escritos contienen datos históricos como el terremoto ocurrido en la ciudad o la expulsión de los jesuitas, junto con una crítica al rey de España velada en la práctica de la humildad. María de Jesús, al igual que Jerónima, expone la mística del corazón, y pese a que se desposa varias veces con Jesús, insiste en llamarlo “Taita sí, esposo no”.

La indagación por el lugar de la mística y por su discurso del cuerpo, el gusto y el asco se desarrolló en tres partes. El primer capítulo habla de las relaciones del cuerpo místico con la escritura hagiográfica y con la clausura, y del control que la Iglesia ejerce sobre ambas relaciones, explorando además las particularidades de la hagiografía en la América hispánica y la enunciación de una mística femenina. El segundo capítulo desarrolla la relación entre la mística y el gusto, su conformación, atributos e incidencia social. El capítulo tercero analiza el discurso místico del asco, con sus elementos y topografías, y explica la relación oximorónica entre el gusto y el asco, y el sacrificio del cuerpo místico como factor determinante del orden social de la Nueva Granada.



Circa 1813, Anónimo, Retrato de la Venerable Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo
Óleo sobre tela 132,2 x 106 cm. Fotografía: Carlos Rojas Cocomá. Colección Banco de la República de Colombia

I

CORPUS MYSTICUM

Trata de la escritura de sus vidas, que con religiosísimo celo hacen estas devotísimas monjas, para la edificación propia y de sus compañeras, así como para el decente culto de Dios de los habitantes deste Nuevo Reyno de Granada, y de los santísimos vínculos que hay entre la palabra del Padre, la escritura y la ley. Refiérense los sufrimientos que experimentan por su natural vileza y ruindad, los rendimientos humildes y los encendidos afectos en que prosiguen su vida espiritual, y la vida en clausura y experiencias con sus compañeras. Visiones del Amadísimo Esposo y de su muy místico papel y peculiar letra.

I. UN CUERPO PARA LA ESCRITURA

a. La palabra escrita y el control de la Iglesia

La palabra escrita ostenta en el siglo XVII las contradicciones propias de la cultura absolutista y monárquica de Europa, que en la América hispánica se van a manifestar en la transición de lo oral a lo escrito, que es a su vez una transición religiosa y social. José Antonio Maravall²² define la cultura del barroco como una cultura dirigida, controlada por el poder, que busca mantener y legitimar su dominio en las colonias americanas; pero, si bien se difunde por todo el cuerpo social que se configura desde el siglo XVI, es sobre todo en el siglo

²² José Antonio Maravall, *La Cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1980, 542 p.

XVII que manifiesta una conciencia diferenciada que responde al poder oficial desde el interior de ese mismo poder, por lo que es expresión tanto de la búsqueda de consolidación del orden social como de su desnaturalización.

Allí tiene gran importancia el vínculo entre la palabra y la religión, que es reconocida como fijación de lo perecedero y como continente de la ley. La práctica de la palabra escrita no es sólo adopción del ideal de vida cristiana sino también reconocimiento y legitimación del cristianismo como cultura escrita. Lo efímero de la palabra oral integra la fugacidad de los ídolos, mientras que lo escrito permanece, el Dios único cuya grafía asume las dimensiones de la legalidad. Es por ello que el Concilio de Trento pretende acercar la religión a la vida cotidiana mediante la manifestación pública de la fe, en la que los sermones, las procesiones, las celebraciones religiosas contribuían al arraigo de las devociones en el pueblo y a la adopción de modelos de vida cristiana en los que debía verificarse la ortodoxia y la fidelidad a la religión postridentina.

Si desde el cristianismo primitivo fue la palabra la que se gestó como manifestación de la divinidad, por oposición a la imagen, que se identificaba con el paganismo y los cultos politeístas, la Iglesia contrarreformista reconoció en la expresión barroca el vehículo oficial de las ideas religiosas y políticas de la época, por lo que al lado de la palabra encontró en la imagen un medio para la transmisión de lo religioso; sin embargo, la palabra siguió conservando su valor sagrado –de allí que sea la Iglesia la que establezca una censura sobre las publicaciones tanto religiosas como profanas, al punto de ser ésta una de las tareas de la Inquisición.

Como instrumento para comunicar los contenidos religiosos, el barroco fue una glorificación de los poderes establecidos, el arte de los regímenes autoritarios que buscaba maravillar al espectador y transportarlo fuera de sí, para que olvidase dudar y preguntar. Esta condición se reprodujo en la Nueva Granada, “bajo la directriz de una Iglesia que dentro de su ánimo modernizante, lideró la construcción

homogénea de la naciente sociedad”²³. Así, al tiempo que en el Barroco se da la transición de lo oral a lo escrito, la imagen y la palabra se encuentran siendo agentes de los contenidos sagrados; de hecho, la palabra se convertirá en imagen, pues los textos hagiográficos redactados en la Nueva Granada durante el siglo XVII y primera mitad del XVIII contienen descripciones tan ricas y precisas, que algunas veces parecieran ser la espacialización verbal de una pintura barroca²⁴.

Sin embargo, esta reunión no se da libre de tensiones en la hagiografía neogranadina. La aniconía²⁵, que se asociaba al culto monoteísta y a la religión de Israel, fundamenta el misterio que rodea el conocimiento del dios, imagen irrepresentable, numen que sólo se manifiesta en el recorrido místico del alma. “El triunfo de la aniconía frente a la imagen estaba acompañado de otro hecho significativo en el ámbito de la palabra. La divinidad no se hace sólo irrepresentable, sino que pierde también su nombre propio o éste se ‘tabuiza’ y se vuelve impronunciable”²⁶. Un tabú que se hará presente en la dificultad de los místicos de expresar su encuentro con Dios, realidad inefable que se desliza en la limitación del lenguaje.

Pero así como el cristianismo se debate entre el principio anicónico del Antiguo Testamento –recuérdese la prohibición de representar iconográficamente el cosmos– y el principio de la ‘encarnación’ del Nuevo Testamento, este último termina por prevalecer, pues el Hijo tiene una apariencia humana que debe entregar por la salvación de los hombres: Cuerpo místico que impone el sacrificio corporal para el conocimiento experiencial de Dios. Es por ello que en la escritura

²³ María Constanza Toquica, *Barroco Neogranadino*, Bogotá, Museo de Arte Colonial, 2004. Catálogo de exposición.

²⁴ Esta presencia de la écfrasis en la relación entre palabra e imagen tiene un claro vínculo con la teatralidad barroca, de la cual hace parte y de la que se hablará más adelante.

²⁵ El término aniconía refiere la ausencia de imágenes y la prohibición de utilizarlas en la representación de la divinidad, que sólo podía ser nombrada mediante la palabra-tabú: el dios se vuelve el innombrable.

²⁶ Julio Treballe Barrera, “Estética y religión en la hermenéutica de lo religioso” en Amador Vega, Juan Antonio Rodríguez Tous, Raquel Bouso, (Eds.), *Estética y Religión. El discurso del cuerpo y los sentidos*. Madrid, Er, Revista de Filosofía, 1998, *Ibid.*, p. 548.

hagiográfica neogranadina, y como expresión de la cultura del barroco, la exposición del ideal de perfección cristiana que hacen las monjas busca generar un *pathos*, y mover a los miembros de la sociedad colonial a la imitación de las virtudes religiosas y a la práctica de la moral postridentina.

Así mismo, el Cristo crucificado se configurará como la imagen por excelencia del barroco, cuyo sacrificio se tornará palabra y narrará su herida. Esa unión de palabra e imagen en la herida de Cristo es la que se desarrolla en los textos hagiográficos neogranadinos del siglo XVII. La siguiente visión de la clarisa tunjana Josefa de Castillo sirve aquí para mostrar la estrecha relación entre los padecimientos de Jesús y los de la monja; la imagen del cuerpo sufriente de Cristo se constituirá en el eje de la experiencia mística neogranadina:

*Todo eso me previno Nuestro Señor con lo que diré. Hallábame una noche bajando por una calle estrecha y llena de piedras, que por su desigualdad me daban mucho trabajo, porque yo llevaba los pies descalzos y sobre mis hombros un muchacho como de doce años; él llevaba los brazos extendidos al aire y puestos en cruz; yo acabé de bajar toda la calle y la empecé a subir otra vez; mas ya tan rendida y tan cansada, que no pude en pie, y subía de rodillas. Decíale a aquel que me servía de cruz y me oprimía: que no llevara extendidos los brazos, porque así me parecía que sería menos el peso, y él me respondía: Así voy por no manchar tu frente llegando las manos a ella*²⁷.

Si bien la oralidad fue muy importante en la consolidación del cristianismo en América, la evangelización –que tuvo un gran apoyo en el ejercicio de la memoria– sólo pudo establecerse desde la consignación de un discurso que buscaba dirigir y fijar unas prácticas cristianas, adoctrinando a los indígenas e imponiendo la nueva religión, marcando así la entrada de América al mundo occidental. De este modo, si los indígenas fueron considerados por numerosas razones como salvajes y bárbaros, no debe olvidarse que una de ellas fue precisamente su supuesta ausencia de escritura. Pero además el imaginario que guió la idea de los indígenas como incivilizados, en contraste con los eu-

²⁷ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, Bogotá, Banco de la República, 1968, p. 52.

ropeos como ejecutores de la civilización, tuvo que ver con las creencias y prácticas religiosas. Combinaban la ausencia de palabra escrita con el predominio de los ídolos paganos; sumado a esto las Escrituras no hablaban de su existencia, por lo que se reforzaba su identificación con la barbarie, ya que su falta de relación con la palabra significaba también su desconocimiento de la divinidad. El cristianismo aparece así como un elemento civilizador en tanto giraba en torno de una norma dictada por Dios. Para Norbert Elias el proceso de la civilización se articula alrededor de la coacción y de la auto-coacción, dos modos de control que establecen relaciones jerárquicas de poder, y que para el caso particular del siglo XVII neogranadino, se ejercen desde la Iglesia y desde los representantes de la Corona en territorio americano.

La coacción y la auto-coacción buscaban frenar las prácticas idólatras y acercar a los infieles, a los evangelizados y al resto de la sociedad neogranadina a la doctrina cristiana y a la adopción de sus preceptos religiosos²⁸. Uno de los problemas con los que se encontró la evangelización fue que el lenguaje religioso de los indígenas no incluía de un modo tan arraigado y persistente el sentido trágico de la existencia, como sí ocurría con el lenguaje religioso occidental; los indígenas estaban más preocupados por las amenazas externas, ya fueran éstas naturales o no. Por ello, la evangelización en la Nueva Granada tuvo que centrarse en los problemas culturales y lingüísticos que dificultaban la penetración del mensaje cristiano; sin embargo, la adaptación de los contenidos cristianos al contexto cultural indígena corría el riesgo de cambiar el sentido o de despertar sospechas de heterodoxia. “No era fácil en ese entonces la distinción entre los contenidos de la fe y la envoltura cultural con que eran transmitidos”²⁹.

²⁸ Mientras la coacción operaba a nivel social, la auto-coacción buscaba legitimar el lugar de cada miembro del cuerpo social. Pero, por ser auto-coacción, permitía transgresiones de la norma. Estos aspectos serán tratados en el tercer capítulo de este trabajo.

²⁹ Fernán E. González, “La Compañía de Jesús en los tiempos coloniales”, en *400 años de los jesuitas en Colombia*, Bogotá, Acodesi, 2003, p. 22.

Uno de los modos en que ese sentido trágico de la existencia podía introducirse en la mentalidad de la sociedad neogranadina fue enfatizando la urgencia de la salvación y creando la expectativa de alcanzarla. Para ello se edificó un modelo social de cristiandad que debía seguirse y que se exponía de una forma precisa y rigurosa en la literatura hagiográfica escrita en la Nueva Granada. Si bien en gran medida estos textos obedecen a modelos retóricos de santidad, tales como Teresa de Jesús, Francisco de Sales o Catalina de Siena, contienen a su vez especificidades propias del siglo XVII neogranadino³⁰, que exigen su reconocimiento como representaciones, pues hablan de una práctica que para inscribirse dentro de los lineamientos de la Iglesia posttridentina, debía convertirse en discurso y mostrar en un lenguaje muy plástico el ideal de perfección cristiana; de este modo volvía a transformarse en práctica, ya no dentro de las paredes del convento, sino apropiada y usada por la sociedad de la época.

Así, en esa apropiación de la virtud por parte del cuerpo social neogranadino del siglo XVII, se implanta una cultura de la interioridad³¹, que será la que guíe o –al menos– se asiente como fundamento del orden social neogranadino del siglo XVII.

La cultura de la interioridad, entendida como la exaltación de la vida interior sobre la vida física, plantea la renuncia al mundo para seguir a Dios, pero no restringida a los religiosos sino extensiva a todos los miembros –en un grado diferente– de la sociedad. Así, el modelo de santidad expuesto en la hagiografía se hacía accesible a todos según su rango dentro de la jerarquía religiosa y social. La hagiografía escrita en la Nueva Granada contribuyó a la implantación de esa cultura de la interioridad, estimulando la imitación de las virtudes cristianas, las

³⁰ Algunas de estas particularidades son enmarcar sus peticiones en la circunstancia de la evangelización, la inclusión de figuras con rasgos físicos de los grupos sociales o de algunos animales propios de la Nueva Granada, entre otras.

³¹ ‘Cultura de la interioridad’ es un concepto que atravesará el presente trabajo y que es tomado del estudio que Mino Bergamo hace de la obra de Francisco de Sales, *La Anatomía del Alma*.

devociones, la práctica de los sacramentos y la obediencia al sacerdote, todos elementos favorecidos por la Iglesia postridentina.

En la formalización de ese discurso de la santidad que se hacía en los textos hagiográficos –desde el que se configura el gusto– todavía está presente el ambiente escatológico en el que se dio el descubrimiento de América y que profundizó el efecto de la coacción. En octubre de 1517, Martín Lutero, sacerdote agustino, publicaba en las paredes exteriores de la catedral de Wittenberg noventa y cinco tesis que criticaban la vivencia religiosa cristiana de la época y que buscaban combatir los abusos y equivocaciones de la Iglesia romana. En sus tesis, resultado en un nivel general del ambiente escatológico del siglo XVI, y de un modo particular de una visita que hiciera el sacerdote a Roma, Lutero atacaba la clausura, el celibato de los sacerdotes, la efectividad de las buenas obras, la veneración de la hostia consagrada, la mediación del sacerdote, la transustanciación de la Eucaristía; así mismo, renegaba de los sacramentos, admitiendo sólo el bautismo y la cena, criticando además el carácter sacrificial de esta última; provocando un amplio rechazo en Roma que terminó en su excomuniación hacia 1521.

La Reforma fue acogida con mayor entusiasmo en los países germánicos y del norte de Europa. Dado que el ambiente en el que fue concebida tenía “una profunda fermentación escatológica”, que luego ella misma ayudó a fomentar, Lutero criticó las actitudes de la Iglesia romana desde la perspectiva del fin del mundo. Dice Jean Delumeau: “Si Lutero y sus discípulos hubieran creído en la supervivencia de la Iglesia romana, si no se hubieran sentido espoleados por la inminencia del desenlace final, sin duda habrían sido menos intransigentes respecto al papado; pero para ellos no cabía duda alguna: los papas de la época eran otras tantas encarnaciones del Anticristo”³². Esa visión escatológica presente en el pensamiento europeo influyó en el sentido que se le dio al descubrimiento de América y en el proceso de colonización que se llevó a cabo, en el que el nuevo orden social que buscaba

³² Jean Delumeau, *El miedo en occidente*, Madrid, Taurus, 1989, p. 335.

establecerse se hallaba firmemente arraigado en un orden canónico que debía reproducir las jerarquías y afirmar el poder de los españoles sobre los infieles.

En estas condiciones en que la Iglesia vio amenazadas su influencia y la continuidad de sus fieles, el control sobre su comunidad se intensificó de varias maneras, una de ellas fue mediante la escritura hagiográfica. Según Benedict Anderson³³, una de las razones por las que la Reforma protestante tuvo tanta expansión en Europa se debe al uso de lenguas vernáculas en la publicación de las tesis de Lutero, así como en la edición de sus obras, en traducciones de la Biblia y demás libros religiosos. Este hecho significó un acceso masivo a la literatura religiosa, que hasta ese momento había sido exclusivo de la Iglesia y acercó la religión a la vida cotidiana de la gente. Si bien Anderson considera que las lenguas sagradas posibilitaron la existencia de comunidades imaginadas, que compartían conceptos, expectativas y creencias, no puede decirse que éste sea el único factor que intervino en su formación, pues el latín –por ejemplo– no era una lengua de dominio público. En cambio sí puede pensarse que para contrarrestar la expansión protestante, la Iglesia romana operase en los mismos términos: la hagiografía había sido rechazada por la Reforma y era una de las pocas producciones escritas del cristianismo ortodoxo que ya no se hacía en latín. Así, servía a los fines de dar acceso a los contenidos religiosos y expandir el ideal de perfección cristiana, sin permitir que se cuestionasen los dogmas ni las doctrinas.

De hecho, el Concilio de Trento prohibió la circulación de la Biblia –pues su posesión y conocimiento sólo estaba permitida a los miembros varones del clero– y aprobó sólo la edición de la Vulgata, “y que á nadie sea lícito imprimir ni procurar se imprima libro alguno de cosas sagradas, ó pertenecientes á la religión, sin nombre de autor; ni venderlos en adelante, ni aun retenerlos en su casa, si primero no los examina y aprueba el Ordinario; so pena de excomuni3n, y de la multa

³³ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 66-67.

establecida en el canon del último concilio de Letran³⁴. Así, la censura que el Concilio de Trento ratificó sobre las publicaciones religiosas alcanzó a la hagiografía, pues si bien cumplía con el objetivo de transmitir el espíritu de piedad y la seguridad doctrinal, hubo de operar dentro de los rigurosos parámetros que verificaban los confesores.

La redacción de vidas ejemplares en territorio de la Nueva Granada permitió la consignación de los ideales cristianos, su transmisión y adopción por parte del pueblo, y favoreció las devociones y la unificación de la piedad colectiva alrededor de una sola religión, un solo Dios y un solo rey. Por ello, el lenguaje empleado por las monjas en sus biografías y la narración de los acontecimientos que exponían debían corresponder con los preceptos cristianos ordenados por el Concilio de Trento, ayudando a la labor pastoral³⁵ de la Iglesia en la evangelización al tiempo que poniendo esos textos a disposición del confesor, que era no sólo guía espiritual de las monjas sino también quien les ordenaba la redacción de sus vidas³⁶.

Así, si en un principio la escritura había sido particularmente un vehículo de comunicación de la ley; y de edificación y didáctica –carácter de la hagiografía en la Edad Media–; ahora operaba como un elemento de control, regulación y conservación de un poder que debía mantenerse en Europa y consolidarse en América. Uno de los medios que la Iglesia utilizó para cuidar la fidelidad de su rebaño fue la censura sobre la escritura y la lectura, practicada mediante la elaboración de índices y catálogos con la lista de las obras prohibidas por

³⁴ *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Sesión IV, París, Librería de Rosa y Bouret, 1857, p. 36.

³⁵ Esa labor pastoral tiene un importante sentido, pues la narración de los fenómenos místicos que las monjas experimentaban implicaba la transmisión de la sabiduría divina revelada a otros.

³⁶ Si bien durante mucho tiempo se creyó que el único lector de las biografías conventuales era el confesor, hoy varios estudios rechazan esta idea y exponen en cambio, que desde su redacción, las monjas ya prefiguraban otros lectores además del guía espiritual. El presente trabajo también reconoce la posibilidad de otros lectores de estas biografías, pues las monjas aquí estudiadas componen una narración de sus vidas que insinúa la existencia de una comunidad más amplia de lectores de vidas ejemplares. Para una información más detallada, véanse María M. Carrión, *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Electa Arenal & Stacey Schalu, *Untold Sisters. Hispanic nuns in their own works*.

la Inquisición, cuyos contenidos eran considerados opuestos a la ortodoxia cristiana, ya que degradaban el estatus clerical, los votos de castidad, y llegaban a incluir burlas de algunos dogmas.

Si bien la censura inquisitorial se centraba en los libros de teología y de moral, en devocionarios, y en general en publicaciones de contenido religioso, también operó sobre libros profanos, de literatura especialmente, y ejerció su control tanto sobre obras inéditas como sobre las ya publicadas³⁷. Así mismo se manifestó un mayor rigor en el modo en que fueron reprimidos los escritores eclesiásticos; un ejemplo de ello fue la censura sobre Luis de Góngora que contrasta, por su sentido público, con la que operaba sobre las biografías de las religiosas aquí estudiadas, que si bien en un primer momento era una actividad restringida al espacio del convento y a la lectura de su confesor, también buscaba verificar la ortodoxia de la práctica religiosa en los conventos femeninos.

La palabra femenina debía ser objeto de mayor vigilancia, pues las mujeres no sólo no tenían una formación teológica comparable a la de los hombres³⁸, sino que eran identificadas con lo engañoso del mundo y con el pecado. “En la teología medieval la Virgen María contrarresta la visión de Eva, o de la mujer, como la gran tentadora del hombre susceptible a las hablas del demonio. En algunas representaciones medievales y renacentistas del jardín del Edén la serpiente porta rostro de mujer. De hecho esta es una de las razones por las que, según el apóstol San Pablo, las mujeres debían guardar silencio y evitar la predicación: sus palabras habían provocado la caída de Adán (1Tim 2, 11-14), tal

³⁷ Enrique Gacto, “Inquisición y censura en el Barroco” en F. Tomás y Valiente, B. Clavero, A.M. España, J. L. Bermejo. E. Gacto, C. Álvarez Alonso, *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza, 1990.

³⁸ Esta diferencia en la formación intelectual y teológica de las mujeres con la de los hombres tiene sus excepciones: en la Edad Media, casos como el de Hildegarda de Bingen o el movimiento de las beguinas; en el siglo XVI español se destaca la figura de Teresa de Jesús; y para el siglo XVII, aparece sor Juana Inés de la Cruz en la Nueva España, pero pese a la profundidad de sus conocimientos, estos casos no dejan de ser excepcionales. En general, las religiosas neogranadinas no contaban con una sólida formación teológica ni intelectual.

como la Inquisición española reiterara una y otra vez al evaluar y retener los manuscritos inéditos de centenares de mujeres escritoras entre 1500 y 1700³⁹.

La vivencia religiosa en el interior de los conventos debía ser fuertemente vigilada, particularmente por la asociación que tanto los filósofos y los teólogos hacían de la mujer con la carne, por lo que así como podían practicar la santidad, también podían ser agentes de pecado y ejecutoras de herejías. En ese complejo entramado de ortodoxia religiosa, conocimiento experiencial de Dios y legalidad, el discurso hagiográfico era a su vez una declaración jurídica de la correcta vida cristiana y, por ello, fuertemente vigilado por la Iglesia. Francisca María del Niño Jesús, temiendo que los beneficios logrados por su oración fuesen engaños del demonio, los comenta con su confesor y con otros maestros,

Para vèr si la asseguraban de bonanza en sus sucessos; pero le aconteciò muy al contrario, porque oyendola uno de estos referir el alto grado de sus coloquios con Dios, y beneficios que de su amorosa mano recibia, la reprehendiò diciendo: Mire lo que hace, no sea que la lleven à la Inquisicion. De cuyas palabras se infiere, que este Confessor juzgaba, ò sospechaba ser ilusiones de Satanàs los adelantamientos de la oracion, y beneficios que en ella recibia la desconsolada Novicia⁴⁰.

Este control fue ejercido tanto en Europa como en América. La evangelización daría el ingreso de los indígenas a la sociedad occidental, y los integraría al complejo mundo de la mentalidad religiosa, que hablaba de la gracia, el pecado, la santidad y la salvación. Esa sociedad tan profundamente referida en los planteamientos religiosos estaba enmarcada en una cultura barroca, cuyo signo distintivo es la contradicción. Bolívar Echeverría⁴¹ define el siglo XVII como el siglo del paradigma barroco, época de transición que integraba la unión de

³⁹ Ramón Mujica Pinilla, *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, IFEA, Fondo de Cultura Económica, Banco Central de la Reserva del Perú, 2001, p. 36.

⁴⁰ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 141.

⁴¹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 123.

opuestos como el conservadurismo y la rebelión, amor a la verdad y culto al disimulo, cordura y locura, sensualidad y misticismo, superstición y racionalidad, austeridad y ostentación, etc.

En ese marco, la mística aparece como sospechosa ante la Iglesia por integrar una experiencia con Dios sin mediación del sacerdote, de donde su escritura permitía verificar la ortodoxia de los místicos y así cooperar en la construcción de una sociedad basada en los lineamientos contrarreformistas que, como se desprendía de ello, era absolutamente sacramental. De hecho, la iglesia postridentina, en oposición a los planteamientos luteranos que descalificaban tanto los sacramentos como la mediación del sacerdote en la relación con Dios, recalca su práctica y obediencia. La Contrarreforma buscaba desarrollar un sentido social y colectivo de la religión, contrario al sentido individual de la Reforma, por lo que los místicos, los santos, los ascetas, etc., tenían un influjo social que debía ser supervisado por la Iglesia, pues debían cumplir con los mandatos del cristianismo postridentino, que ratificaba tanto la mediación del sacerdote como la efectividad de las buenas obras, la transubstanciación, el uso de los sacramentos, etc.

Por ello, pareciera que la mística en el cristianismo sólo es posible como cultura escrita. De allí que, para garantizar la presencia mediadora del sacerdote, esta consignación de las experiencias místicas fuera producto de una orden impartida por el confesor, a quien estaba dirigida la narración de la vida de la monja, y quien juzgaba si su contenido correspondía a lo promulgado por el Concilio de Trento, o si debía ser objeto de seguimiento por parte del Santo Oficio. La relación con el confesor es clara en esta cita de Francisca Josefa de Castillo:

Padre mío: si no fuera porque vuestra paternidad me lo manda, y solo es quien lo ha de ver, y no llegará a noticia de otro, no sé yo cómo pudiera animarme a decir estas cosas; y más lo que ahora diré, que es de mucho recelo acertar a entenderme, o darme a entender⁴².

⁴² Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 63.

Francisca Josefa enfatiza la obediencia a su confesor y comenta el carácter privado que en un principio tiene el documento de su vida, así como su función dentro del proceso de control de la ortodoxia cristiana. Por ello, en un primer momento, la hagiografía es un testimonio en el que el confesor examinará la experiencia espiritual de la monja, pues para el siglo XVII existe una clara diferenciación entre espiritualidad, entendida como experiencia, y mística, que es definida como el discurso de esa experiencia⁴³. Si resulta coherente con los planteamientos postridentinos, es posible que el texto pase a una comunidad de lectores que practiquen la imitación de las virtudes y del ideal de vida en ella expuesto, y así se extienda su influjo social. Por lo mismo, al consignar un modelo de vida cristiana que en sus aspectos fundamentales es un seguimiento de la vida de Jesús, la hagiografía proyecta al Verbo, es mensaje y acción, palabra hecha vida, espacio de práctica de la cultura de la interioridad, en donde la imagen interior se proyecta en el papel, se examina a sí misma, reflexiona. Principio de subjetividad que vincula la escritura de la santidad con una experiencia de la modernidad⁴⁴.

En esa línea en que la mística se debate entre la santidad y la herejía, la hagiografía comienza a ser vecina del discurso legal. La mediación del sacerdote, como lector, garantiza la formación y el reconocimiento de una subjetividad, pues si lo contenido se juzga heterodoxo, su autor debe ser enjuiciado, y en caso de ser hallado culpable, condenado por la Inquisición. Así, la escritura brinda el espacio para la formación de un sujeto -el que escribe-, pero un sujeto religioso regulado, en definitiva, por el Concilio de Trento, otra escritura cuyo autor es la Iglesia. De este modo, pareciera que la subjetividad en cuanto tal no es rechazada abiertamente, pero lo es en tanto no cumpla con la norma

⁴³ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 1993.

⁴⁴ Pese a la formación de una subjetividad en la práctica hagiográfica, su característica distintiva en el barroco es narrar su propia disolución. Esto permite reconocer una experiencia barroca del yo, cuya función es precisamente dejar de ser yo, y ser *uno con los otros*. Este aspecto se ampliará en el tercer capítulo.

del sujeto cristiano, un miembro de la comunidad de la Iglesia que obedece y que debe procurar el rechazo de sí mismo:

...aunque el amor de Dios es de suyo muy dulce, el camino para él es muy agrio, porque para esto conviene vencer el amor propio y pelear siempre consigo mismo, que es la mayor pelea que puede ser⁴⁵.

El proceso seguido al autor de una obra ofensiva u opuesta a la Iglesia muestra la identificación que en la época hay entre obra y autor –tanto para el caso de las monjas como para figuras más públicamente reconocidas como Góngora–, y evidencia además una contradicción latente en la escritura hagiográfica y es que si la biografía se encontraba acorde con los preceptos cristianos, su autor no era la monja sino Dios mismo, por inspiración del Espíritu Santo, pero si se hallaban en ella elementos heterodoxos o heréticos, entonces el autor era el demonio, que había guiado a la monja en tales experiencias y palabras. En ninguno de los dos casos aparece definida la figura del autor; en ambos casos quien escribe es sólo un medio para la expresión del bien o del mal. Cuerpo que escribe pero que no tiene valor en sí mismo sino en su función de medio, un cuerpo para la escritura de la santidad o de la herejía:

Padre mío: hasta aquí he cumplido mi obediencia, y por el amor a Nuestro Señor le pido me avise si es esto lo que vuestra paternidad me mandó, o he excedido en algo, y si será este camino de mi perdición, como me afligen algunas veces terribles temores, que me parecen me atan de pies y manos. Puede ser lo haga el enemigo para que no corresponda con el agradecimiento que debiera, a los beneficios de mi Señor y Dios⁴⁶.

Así se va configurando una característica clave en la comprensión de la mística: la contradicción. No es sólo porque busca ser el lenguaje de una espiritualidad inexpresable –recuérdese la distinción que hace Michel de Certeau para el siglo XVII entre mística, como lenguaje, y

⁴⁵ Fray Luis de Granada, en Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 602.

⁴⁶ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 213.

espiritualidad como experiencia⁴⁷ –, sino también porque niega las jerarquías, invierte los órdenes, vuelve central la marginalidad y se debate entre lo interno y lo externo, lo privado y lo público, la santidad y el pecado, la divinidad y la subjetividad, el gusto y el asco. Por ello la contradicción funda la experiencia espiritual barroca y encuentra su expresión en el oxímoron, figura retórica utilizada por las monjas aquí estudiadas, que nombra la unión paradójica de contrarios, a partir de la cual refieren el encuentro místico como un cruel gozo, fuego suavísimo o muerte vivísima, pero que en este trabajo es empleada también en su reconocimiento como realidad psicológica⁴⁸.

El oxímoron encuentra en el barroco un suelo fértil para asentarse, pues al nombrar en sí mismo la contradicción permite que aquello inexpresable por su infabilidad o por su contenido heterodoxo sea comunicado y velado al mismo tiempo. Mediante el oxímoron el cuerpo de la monja es al mismo tiempo narrado y silenciado, habitado y abandonado, objeto de gusto y de asco, de santidad y de pecado, y permite hallar en la experiencia mística barroca un vínculo con la modernidad⁴⁹.

En esa misma línea resulta interesante ver cómo en las autobiografías aquí estudiadas⁵⁰ hay una lucha entre lo individual y lo social, pues la existencia como individuo sólo es posible en tanto se es parte de un todo colectivo, metáfora del cuerpo social en la que el individuo es sólo una de sus partes y en donde su justificación es ser precisamente eso,

⁴⁷ Precisamente esta distinción es la que hace que la mística sea tan vigilada, pues al ser un discurso, el discurso de una práctica específicamente religiosa, da cuenta de los errores y de los aciertos de esa vivencia religiosa. Así mismo, y como muestra de la implícita contradicción de la mística, es el medio para que una práctica religiosa que se vuelve discurso se extienda al ser transmitida por medio de ese lenguaje verbal; es decir, que vuelva a convertirse en práctica, ya no restringida al espacio conventual, sino extendida al resto del cuerpo social.

⁴⁸ William Ian Miller, *Anatomía del Asco*, Madrid, Taurus, 1998, p. 50. La explicación del oxímoron místico se desarrolla en profundidad en el capítulo tercero de ese trabajo.

⁴⁹ Esta relación entre barroco, mística y modernidad será tratada en el último apartado de este trabajo.

⁵⁰ La vida de la carmelita Francisca María del Niño Jesús es, tal vez, la única de las cuatro vidas que aquí se abordan que no puede ser considerada estrictamente una autobiografía, pese a que integra algunas citas del texto escrito por la propia monja.

una de sus partes, sin una realización en sí mismo. Por ello se enfatiza el afán de desprendimiento de un sujeto que apenas ahora se está reconociendo como tal. Con todo, se hace necesaria la formación de una subjetividad –regida por el Concilio de Trento– para luego desasirse de ella, renunciar a la propia voluntad y entregarse a Dios. Así lo refiere Josefa de Castillo:

¡Oh, cuánto mejor le hablaran, padre mío, en este caso mis ojos...! Y si aquí me diera licencia la obediencia para no proseguir, y solo anegar mi corazón en un mar de llanto⁵¹.

Como resultado de la escritura, de ese pasar de nuevo por los sucesos que conforman su vida, Josefa de Castillo siente el deseo de llorar, de no obedecer y entregarse a la vivencia de su subjetividad, en la que la necesidad del llanto se une al sentimiento de destierro por hallarse lejos de Dios. Así, inmediatamente después de manifestar la fuerza de la subjetividad, Josefa expresa su afán de estar con Dios; luego de afirmar su yo, afirma su humildad y su renuncia a sí misma:

¡Oh, si el fin de mi destierro será ver propicio el rostro del Señor! ¿O qué será? No sé cómo puede haber descanso hasta no salir de este gran cuidado: único, grande, y terribleísimo⁵².

Así, estas biografías se verán atravesadas por la contradicción barroca de la mística neogranadina, en las que los sujetos teatralizan esta lucha entre interioridad y exterioridad, subjetividad y divinidad, santidad y pecado, bien y mal. Lucha que no termina en la redacción de estos textos, sino que continúa en la práctica diaria y que asume mayores consecuencias al momento de acceder a su lector, pues puede acabar en un proceso inquisitorial. Del mismo modo, tensión constante entre el sujeto escritural y el sujeto religioso, al saberse inmerso en una sociedad cuyo orden debe consolidar, y cuyo fundamento es doblemente cristiano, pues si uno de los poderes es la Iglesia, el otro

⁵¹ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 194.

⁵² Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Ibidem*.

-la Corona- no sólo es católico, sino que ha dirigido políticamente la Contrarreforma, de donde esa presencia en los territorios americanos se hace sentir con toda su fuerza.

Estas condiciones hacen de la mística neogranadina una experiencia religiosa fuertemente marcada por las órdenes religiosas, especialmente por la franciscana y la jesuita. Las primeras experiencias conventuales femeninas se basaron en la mística franciscana, que tuvo un particular modo de transmisión de una comunidad a otra, dados los vínculos entre las órdenes femeninas, para cuyas fundaciones se dieron traslados e indultos papales para que religiosas de una comunidad formaran y vivieran con las religiosas de otra. Así mismo, la influencia jesuita se hizo sentir en la guía espiritual de las monjas, que si bien contaron con confesores agustinos y dominicos, en su mayoría fue la Compañía de Jesús la que vigiló el cumplimiento de los mandatos contrarreformistas en el interior de los conventos femeninos.

Como consecuencia de la influencia de ambas órdenes, la vida mística se articuló alrededor de la *Imitatio Christi*, reconociendo en el cuerpo místico de Cristo el lugar en que se integran todos los miembros de la sociedad colonial y a través del cual se configura el orden social de la época. De esta forma, el cuerpo es reconocido como un vínculo cultural y social, y el Cuerpo Místico es proyectado como la imagen ideal de experiencia religiosa.

En semejante conjunto de tensiones, en que el sacrificio del cuerpo es su purificación, en que la salvación del alma exige no perder el cuerpo pero tampoco asentir ante los engaños del mundo, la escritura hagiográfica aparece como la exposición de un cuerpo para la escritura: espiritualización del yo, descripción de nuevos y 'ejemplares' valores culturales, reproducción de jerarquías, en función de afianzar y mantener el poder español. Discurso del cuerpo que debe ser controlado y dirigido, cuerpo barroco que narra su sacrificio, que expía las culpas propias y las de los otros, un cuerpo para la escritura del poder, para la escritura mística, para el encuentro con Dios.

b. La hagiografía en la América hispánica colonial

La formación de un género

Pese a su existencia en siglos anteriores, las vidas de santos surgen como género escritural sólo hasta el siglo V d.c. Del siglo II al IV, aproximadamente, el cristianismo primitivo adoptó elementos de la épica pagana para introducir los contenidos religiosos y de las sagradas escrituras en el imaginario del pueblo. De este modo, a una forma literaria antigua le añadía nuevos contenidos que favorecían la identificación del héroe cristiano con los héroes de las épicas paganas, y enriquecían la piedad popular. El culto a los mártires se veía nutrido por la *passio*, y el culto a los santos por la escritura de las *vidas*. La *passio* era un relato de la muerte que narraba las condiciones en que el mártir moría y los detalles de su muerte: entrega de la vida por Dios antes que la traición a la fe; su carácter edificante impulsaba la fidelidad a la religión y el culto a las reliquias. Cuando el culto a los mártires llegó a su máximo apogeo apareció un gran número de pasiones que contribuyeron a la creación de leyendas sobre los mártires y que fueron escritas en épocas posteriores a las muertes que narraban⁵³. Estos materiales literarios fueron tomados por algunos poetas latinos, quienes fusionarían el género de las *vidas* con la *passio*, dando origen así al contenido tradicional de lo que se conoce como hagiografía⁵⁴.

El canon de la Iglesia del siglo XI asoció la jerarquía de los metales con la clasificación de los géneros literarios: el oro integraba los libros canónicos de la Biblia (*autentica*); la plata reunía algunos textos sagrados como la Epístola a los Hebreos, los escritos de algunos padres de la Iglesia y la bendición del matrimonio (*hagiographa*); el estaño comprendía los escritos de san Beda, Arator, Sedulio, Protector (*communia*); finalmente el plomo contenía las actas de los mártires y las obras

⁵³ Hyppolite Delahaye define a estas pasiones como épicas o artificiales, en oposición a las primeras, que denomina históricas. Véase Hyppolite Delahaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921.

⁵⁴ Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y edad media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

de Orígenes (*apocrifa*)⁵⁵. Clasificaciones posteriores omiten el plomo, quizá porque los contenidos de esta cuarta jerarquía fueron asimilados a los *hagiographa*.

Como tradición hagiográfica se consolidó a lo largo de la Edad Media, para aparecer hacia el siglo XVII como un género literario llamado hagiología. Su fin es la edificación y la descripción de un modelo; por ello ya no se centra en la muerte sino en la vida del santo. No busca relatar lo que pasó, sino lo que *debe* pasar, la ejemplaridad; de allí que el ejercicio de su escritura sea una especialización –en el papel– a la vez que una representación –su conversión en signo, en discurso–.

Sin embargo, y en muchos aspectos, en el siglo XVII continúa siendo un relato de la muerte: esta vez narra la muerte del cuerpo de pecado, el triunfo de la vida espiritual sobre la física, pero no se centra ya en el martirio sino en la mortificación. Muerte que es vida eterna. Nuevo oxímoron en el que la mística invierte los significados de la vida y de la muerte, en la cual la muerte es la realización total de la unión mística y un triunfo sobre el desengaño barroco del mundo. Por ello, *mortificación* del cuerpo que busca fijar la ejemplaridad, por lo que se convierte en la historia de un acontecimiento, algo único, extraordinario, fuera del orden cotidiano. La vida del santo pasa a ser objeto de admiración y algo digno de imitarse, su ascetismo es el eje de la narración.

Mientras que en la edad media la hagiografía se lee en los momentos de ocio y de descanso, para el siglo XVII se concibe sobre la base de un *deber-ser*, por lo que tiene una función moralizante. Dice Michel de Certeau: “El uso de la hagiografía corresponde a su contenido. En la lectura, es el ocio distinto del trabajo. Se la lee durante las comidas o en el recreo de los monjes. Durante el año, interviene en los días de fiesta, se la narra en los lugares de peregrinación y se la escucha en las horas

⁵⁵ Véase Ernst Robert Curtius, *Ibid.*

de libertad”⁵⁶. Con todo, y pese a que muda su carácter de lo medieval a lo barroco, la hagiografía continúa siendo un discurso de lo ejemplar y sigue sirviendo al control de los comportamientos sociales.

Mientras los textos místicos del mundo antiguo cristiano integran géneros como homilías, tratados de oración, capítulos teológicos, reglas pastorales, etc., y en una menor proporción vidas de santos como la Vida de Antonio escrita por San Atanasio o la Vida de Moisés de Gregorio de Nisa, una de las expresiones de la mística del XVII es el ya formado género hagiográfico que integra tanto las vidas de los santos, dispuestas para la lectura de todos aquellos que saben leer, como las de religiosos menos reputados, que circulan en el interior de los conventos.

Libros como la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis tuvieron una amplia influencia en la práctica religiosa y, por supuesto, en la hagiografía. El modelo que se describía en las vidas ejemplares era el promovido por Jesús: pobreza, humildad, castidad y obediencia. Si en la alta edad media se seguía al Padre, a partir del siglo XII fue el Hijo quien se convirtió en el modelo de vida religiosa, y es en este momento en que la ascética del seguimiento a Cristo se desarrolla como elemento clave de la escritura mística. “Hasta el fin de la Edad Media, la hagiografía sirvió, entre otras cosas, para los siguientes fines: cumplir con el deber de alabar a Dios; ofrecer modelos para un determinado camino de santidad; estimular la veneración devota de los efectos de la gracia divina en los santos; hacer propaganda a favor de una determinada Orden religiosa o de un determinado monasterio, etc.”⁵⁷. A esto se agrega su carácter edificante y didáctico, que compartía con la predicación y el sermón, por lo que mantiene una continuidad con lo oral: “La doctrina y los rituales de la ‘religión popular’ se transmitían de boca a oreja. La voz se identifica con el Espíritu viviente, secuestrado por la escritura. La verdad dependía del poder vocal de los que

⁵⁶ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 261.

⁵⁷ *Diccionario de la Mística*, Burgos, Monte Carmelo, 2000, p. 478.

sabían, se perpetuaba sólo por sus discursos”⁵⁸. Sin embargo, el interés por refinar esa palabra oral, que se reconocía como “transmisora de una doctrina” y “fundadora de una fe”, llevó a una sanción sobre la palabra dicha, censura que es perceptible en la obligación monástica de guardar silencio, por lo que la expresión religiosa ya no se hará a través de la voz sino de la letra escrita.

La escritura hagiográfica también fue un modo de penitencia de los cuerpos, pues en la redacción de su discurso, los mortificaba. De allí que suceda un proceso de horizontalización⁵⁹ del cuerpo en la escritura: comienza a aparecer como un cuerpo que yace, en posición horizontal, como un cuerpo muerto. Esto conecta con la idea de la hagiografía como la narración de la muerte del cuerpo de pecado, desarrollada en el siglo XVII. Curiosamente, al horizontalizarse el cuerpo, se afianza su verticalidad: su muerte es su subida, pues asciende en el fin elevado de su santidad. Esta narración de la muerte del cuerpo podría considerarse como un elemento específicamente barroco: la exaltación del dolor corporal que enfatiza la misión cristiana de los místicos y su función dentro del orden social; la hagiografía barroca hace particularmente uso del lenguaje en imágenes, “una forma connatural de la expresión mística. Presupone que el conocimiento experimental de Dios sobrepasa fundamentalmente toda posibilidad humana de hablar acerca de él”⁶⁰. Dado que el cuerpo debe ser integrado a la experiencia religiosa, este lenguaje crea una “mística de los sentidos espirituales”, en la que se integran las imágenes, los sonidos y el sentimiento y a partir de la cual los sentidos corporales operan en función de la vivencia mística y del conocimiento de Dios. Como efecto de este lenguaje, el discurso místico del cuerpo se desarrolla en la exacerbación de los sentidos que discurren a lo largo de las letras, en descripciones exageradas que buscan la exaltación del dolor. Imágenes de cuerpos

⁵⁸ Paul Zumthor, *La letra y la voz de la «literatura» medieval*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 94.

⁵⁹ Pere Salabert, *(D)efecto de la pintura*, Barcelona, Anthropos, s.f., p. 122.

⁶⁰ *Diccionario de la Mística*, pp. 658-659.

sangrantes, crucificados, golpeados, heridos, cuerpos enfermos, deformes, excitados, anhelantes, cuerpos que comen otros cuerpos, que los acarician, los besan, cuerpos que desean; imágenes que operaban como voces descolgadas del discurso místico del cuerpo y que paradójicamente se dirigían a su silenciamiento, voces calladas, sordos susurros de un cuerpo que sólo puede ser triunfal si se ha sacrificado.

La hagiografía neogranadina

En la América hispánica la redacción de estas vidas permitía verificar la interiorización de la nueva religión, y con ella del valor civilizador de la cultura europea, al tiempo que ir delineando el trasfondo cristiano del orden social que se buscaba establecer, y los efectos que ese fundamento tendría en la vivencia de la cristiandad por parte del resto de la sociedad. Es por ello que la santidad asume un lugar muy importante, pues a partir de la admiración y la devoción que provoca, termina señalando una norma que se debe cumplir; de allí que para Jacques Fontaine la vida de un santo sea “la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva”⁶¹; de donde su escritura integra no sólo la formalización de un discurso, o su condición como fenómeno cultural de conjunto, sino también la pauta para ejecutar sus usos sociales. Otra característica que corresponde con este fin es que el discurso hagiográfico “retroproyecta sobre todos los aspectos y los momentos biográficos del santo, inferiores o anteriores a su santidad, la figura que él adquiere a partir del momento culminante de su santidad”⁶², de modo que la narración de su vida muestra desde el principio los signos de una santidad lograda y propuesta como modelo social.

Si bien la hagiografía tenía como fin establecer un ideal de perfección cristiana, extender y profundizar las devociones y guiar los com-

⁶¹ Citado por Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 258.

⁶² Raquel Serur, “Santa Mariana de Quito o la santidad inducida”, en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, p. 136.

portamientos, este tipo de control también estaba dado en las lecturas permitidas a los miembros de la sociedad colonial, especialmente a las mujeres de clase alta, que eran quienes sabían leer. Así lo refiere Francisca Josefa de Castillo:

*Leía mi madre los libros de santa Teresa de Jesús, y sus Fundaciones, y a mí me daba un tan grande deseo de ser como una de aquellas monjas, que procuraba hacer alguna penitencia, rezar algunas devociones, aunque duraba poco*⁶³.

Luego habla de las otras lecturas a las que tuvo acceso:

*Así llegué a los ocho o nueve años, en que entré en casa de mis padres el entretenimiento o peste de las almas con los libros de comedias, y luego mi mal natural se inclinó a ellos, de modo que sin que nadie me enseñara aprendí a leer, porque a mi madre le había dado una enfermedad, que le duró dos o tres años, y en este tiempo no pudo proseguir el enseñarme, y me había dejado solo conociendo las letras. Yo, pues, llevada de aquel vano y dañoso entretenimiento, pasaba en él muchos ratos y bebía de aquel veneno, con el engaño de pensar que no era pecado; y así debe de ser en naturales que no son como el mío, que no sacarán de todo males y culpas*⁶⁴.

Francisca Josefa repite la censura sobre algunas lecturas que también experimentó Santa Teresa, en un típico ejercicio retórico de la hagiografía, que además deja ver el influjo de la santa en la sociedad de la época y vuelve sobre la sanción inquisitorial que tenían algunos libros profanos. En contraste, las lecturas a las que estas monjas tienen acceso, y para las que obtienen autorización e incluso recomendación, hablan ya del ideal de perfección cristiana que debe ser adoptado por ellas en su vida conventual, y que las mueve incluso a la imitación de los santos y de Jesús. Dice Fray Pedro Pablo de Villamor:

Y como trataba yà de veras menospreciar lo caduco, y solo anhelar à lo eterno, entregòse à la lección de un Libro, tan docto, como provechoso al desengaño, intitulado: Diferencia entre lo Temporal, y Eterno, compuesto por el Espiritualissimo, y Erudito Padre Juan Eusebio Nieremberg,

⁶³ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 5.

⁶⁴ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Ibíd.*, p. 7.

de la Compañía de Jesus. De cuya lección sacò no poca utilidad, y aprovechamiento espiritual; engendrândosele un desafecto al mundo, y à sus bienes, y vanidades; aprecio à la Gloria, y à sus Tesoros; considerando los primeros con sola la apariencia de bienes, porque por contingentes no duran; y los segundos mirândolos como necesarios, porque se gozan sin susto, de perderlos. Leía con atencion el Libro, deseando imprimir sus doctrinas en su alma, porque la dirigían à Dios, excitândosele ardientes deseos de dexar el mundo, y aun dessassirse de si misma con odio santo, como los executaba; sintiendo de esto un desembarazo de espíritu, y un señorío de libertad espiritual para sus fervorosas resoluciones⁶⁵.

Así como el libro de Nieremberg, las lecturas de Santa Teresa de Jesús, Juan de Olmos, Miguel de Molinos⁶⁶, Francisco de Osuna, y la práctica de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola eran recomendadas para la formación de las novicias, libros que sustentaron el edificio espiritual del barroco neogranadino y que contribuyeron a la formación espiritual de las monjas aquí estudiadas, quienes manifiestan el avance que en su vida religiosa significaron estas lecturas y los ejercicios, al permitir la profundización en la fe y el progreso en la escala espiritual. Pero además estos libros movían al desengaño del mundo, elemento clave del barroco, que alentaba al desprecio de las vanidades y de lo material, enfatizando la supremacía de lo espiritual y la búsqueda de la trascendencia.

Esta oposición entre material y espiritual también se va a vivir espacialmente, en la oposición exterioridad-interioridad, en donde la clausura asume un papel fundamental no sólo como símbolo de la renuncia al mundo, sino también como espacio de soledad y silencio que garantizaba la realización espiritual y el encuentro con Dios. La vida en retiro es una de las expresiones de la vía ascética de la religión, en la que la monja moría al mundo y de la que los retratos coloniales de

⁶⁵ Villamor, *Vida y virtudes*, pp. 43-44.

⁶⁶ En el caso de Miguel de Molinos es importante aclarar que su lectura fue recomendada antes de ser procesado y condenado por el Tribunal de la Inquisición bajo el cargo de herejía quietista y de inmoralidad personal. Su obra *Guía espiritual* fue editada y solamente los fragmentos aceptados se conservan. Actualmente este proceso se considera 'vicario', es decir que, luchando contra él, buscaba oponerse a las fuertes corrientes quietistas del siglo XVII.

ellas eran memoria y símbolo: “El deseo de conservar sobre un lienzo la imagen de la hija que tomaba los votos y se enclaustraba en un convento, o los rasgos de una religiosa que acababa de morir, fue el motivo por el que hábiles manos de artistas abocaron a pintar con esmero los retratos conocidos en la actualidad como de monjas coronadas”⁶⁷.

Esto nos lleva a nombrar el vínculo que para el barroco hispanoamericano vuelve a haber entre palabra e imagen. Ambos ostentan un carácter sagrado al ser medios de expresión de los contenidos religiosos, y tienen un valor adicional al ser producciones culturales de un territorio que está siendo evangelizado. Imágenes que integran elementos propios de América y que sirven para la configuración del Barroco de Indias⁶⁸.

Así, mientras la hagiografía obedecía a modelos retóricos europeos, también integraba elementos propios de la América hispánica, y, para nuestro caso, específicos de la Nueva Granada. Las figuras humanas mediante las que algunas de las monjas describen al demonio corresponden a aquellos grupos sociales que tanto a nivel religioso como racial no eran considerados iguales a los españoles: mulatos, mestizos, indígenas y negros, característica que se va a repetir en otras vidas escritas en la América hispánica colonial; así mismo, algunos animales con los que es identificado son propios de la Nueva Granada: gallinazo, runcho. Igualmente, María de Jesús, que profesa el 26 de mayo de 1714 en el convento de carmelitas descalzas de Santafé, hace invocaciones en algunas partes de su vida por la conversión de los infieles y por el éxito de la evangelización.

⁶⁷ Alma Montero, “Pinturas de monjas coronadas en Hispanoamérica” en *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica. Catálogo de exposición*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional del Virreinato, Museo Nacional de Colombia, 2003, p. 50.

⁶⁸ Si bien la discusión sobre la existencia o no del Barroco de Indias es bastante extensa y no está concluida, este concepto se entiende aquí como la apropiación particular que se da en América de los elementos del barroco europeo, pero reconocido éste no como un estilo o una época, sino como una forma de ser y como una conciencia dependiente y diferenciada. Por lo mismo, el Barroco de Indias refiere, en este trabajo, la inclusión de elementos propios de la circunstancia histórica en la que se da la producción de las vidas ejemplares de monjas neogranadinas, tales como las invocaciones por la conversión de los indígenas o por la labor evangelizadora de las órdenes religiosas masculinas, así como el uso de símbolos eminentemente neogranadinos en su redacción. Véanse Mariano Picón Salas, *Viejos y nuevos mundos*, Caracas, Ayacucho, 1983; Mabel Moraña, *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*, entre otros.

Estas exposiciones a favor de la religión cristiana postridentina, que evidentemente favorecen su implantación y expansión en territorio neogranadino sugieren que las vidas no circulaban exclusivamente en el interior de los conventos, pues su carga política no podía dirigirse solamente a la aprobación del confesor, sino también a la interiorización de aquellos otros lectores de la literatura hagiográfica. Si se contrasta esto con la práctica de obras pías de las que eran objeto los conventos, puede pensarse que aquellos miembros de la sociedad que les donaban dinero tenían acceso a los textos hagiográficos que allí se escribían, que servían también para comprobar la devoción de las monjas y su total entrega al ideal cristiano para el que tan generosamente contribuían los donantes.

Por ello el impacto de estos textos no puede ser limitado al interior del convento, pues al lado de su dimensión política se hallaba la fama de santidad, que era un acontecimiento que traspasaba las paredes del claustro y formaba parte del orden social de la época a través de las devociones, la piedad colectiva, etc., que hacían que ese modelo de vida religiosa fuese aprehendido y asimilado a los usos de la sociedad colonial. Francisca María del Niño Jesús es un claro ejemplo del impacto que la fama de santidad tenía sobre el orden social, tanto así que la noticia de sus milagros, como la de su enfermedad y posterior muerte fue recibida con alegría y devoción la primera, y con tristeza y euforia la segunda⁶⁹.

Pero precisamente si ese discurso de la virtud tenía tal influencia tanto dentro como fuera del convento, es claro que era un discurso regulado –como ya se ha dicho más arriba–, pero también era un discurso que mantenía un poder. En el siglo XVII la alfabetización en la Nueva Granada no se hallaba muy extendida. Si bien muchos de los clérigos que llegaron a América poseían una deficiente formación intelectual, producto en general de la espiritualidad de la observancia, que se dedicaba más a la vida contemplativa que al estudio de los tex-

⁶⁹ El impacto de la figura de Francisca María se analiza en detalle en el capítulo tercero.

tos sagrados⁷⁰, la escritura continuaba siendo una habilidad reservada a la élite española y criolla y a aquellos que la aprendían para desempeñarla como oficio.

El nexo entre escritura y legalidad –que ya se ha comentado al principio de este capítulo– aparece como ejecutor de la memoria del gobierno: es historia del poder. En cuanto tal, cabe reconocer como característica propia del género hagiográfico el ser un discurso “encomioso y apologético”⁷¹, que persigue la construcción de un sujeto cristiano ejemplar, y que, por lo tanto, está firmemente vinculado a la institucionalidad de la religión. De allí que la expansión de dicho nexo a “otros campos de producción del poder”⁷² busque controlar las prácticas individuales y los usos sociales de lo religioso, por lo que no es de extrañar que éste sea un discurso de élite.

Esta filiación entre escritura y aristocracia es fundamental para describir la relación entre santidad y clases altas. Si bien sólo las monjas que pertenecían a la élite neogranadina eran las que sabían escribir y por tanto las que podían redactar sus autobiografías, el ideal de perfección religiosa que exponían en ellas era, por consiguiente, claramente elitista. Uno de los elementos que destaca en la descripción de la santidad que hacen las monjas es la pureza de sangre, sólo posible de encontrar en los españoles, que además eran cristianos viejos y los que comúnmente encabezaban la jerarquía social en las colonias americanas. Pero al mismo tiempo, los discursos de estas monjas participan de su condición criolla y de la dinámica barroca: “La inserción del letrado en la dinámica político-social de la Colonia está marcada por

⁷⁰ Precisamente la espiritualidad de la observancia es uno de los puntos más atacados por algunos seguidores de la Reforma luterana, como Erasmo. Para él, una de las peores situaciones que había podido acontecerle a la Iglesia era la ignorancia en la que había caído a causa de su dedicación a la contemplación y no a la lectura y al estudio de los textos sagrados. Véanse la introducción y el estudio histórico de Melquiades Andrés a Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.

⁷¹ Raquel Serur, “Santa Mariana de Quito o la santidad inducida”, en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, p. 136.

⁷² Antonio Castillo Gómez, “Introducción”, en Antonio Castillo Gómez (Comp.), *Simposio Internacional “Escribir y leer en el siglo de Cervantes”*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 27.

una dualidad irreductible. Es el brazo ideológico del Poder y al mismo tiempo su combatiente más tenaz y beligerante⁷³.

Desde la edad media se consideraba que sólo los aristócratas podían tener perfección moral y religiosa, pues la mayoría de los santos pertenecían a las clases altas. Esta condición no diferirá mucho en la América española, y es además uno de los elementos que intervienen en la construcción de las emociones del gusto y el asco en la sociedad neogranadina del siglo XVII.

Ya hemos visto que la escritura ha sido considerada como un elemento de la civilización que, incluso en la hagiografía, absorbe la coacción y la autoacción –tanto en el control ejercido por la Iglesia como en el manejo de la subjetividad de quien escribe y de los posteriores lectores–, por lo que el discurso de la virtud expuesto en la hagiografía buscaba mover a la imitación y mostrar la gloria de Dios a través de las acciones humanas virtuosas.

Por lo mismo, la escritura mística era doblemente civilizadora: era escritura pero también era religión, de donde la norma debía verificarse en ella impecablemente; la palabra contenida en ella era jerarquizante y al mismo tiempo exaltada, hiperbólica. Relataba sumisión y obediencia, pero también subjetividad y duda; palabra barroca que debía consumir la relación con la divinidad.

Si bien los cargos en el interior de los conventos femeninos dependían del orden social y, por ende, se hallaban jerarquizados, consta que algunas abadesas no sabían ni siquiera firmar, como se ve en algunos documentos del Archivo Regional de Boyacá en donde la abadesa demandante por una deuda no firma “porque no sabe”. Con todo, la actividad hagiográfica sí se dio entre las religiosas de la clase alta, como lo demuestra la descripción de su origen al inicio de las vidas⁷⁴, rasgo que queda evidenciado en las fuentes tomadas para este trabajo, todas,

⁷³ Mabel Moraña, *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*, p. 15.

salvo María de Jesús, de quien se desconocen los detalles de su origen, pertenecientes a la élite santafereña –en el caso de Jerónima y Francisca María– y tunjana –para el caso de sor Josefa–. Esta condición hace suponer que la escritura hagiográfica en la Nueva Granada no se da sólo como consecuencia de una vivencia espiritual, sino también del acceso a una cultura escrita.

Sin embargo, el problema de la escritura no termina allí. La figura del confesor es central en este análisis, pues es él quien ordena las biografías y es también uno de los lectores a quien van dirigidas, por lo que la configuración de ese relato está completamente mediada por él. Especie de juez que validará o rechazará la escritura, ratifica su condición de mediador en la experiencia religiosa que ya el Concilio de Trento había reafirmado. Así se refiere la clarisa Jerónima Nava:

*Admirada estava de la Divina Providencia y no acababa de asombrarme de las misericordias de Dios que usa conmigo y de los socorros espirituales con que me favorese y en especial por medio del confesor que me a dado. Pues dispone la Divina Majestad que en su conversación me dé reglas y éstas me sirven para los casos que no puedo yo prevenir y me suseden*⁷⁵.

Censor que vigila la palabra femenina y el cuerpo que emite esa palabra, que regula la letra tanto como la herida. Hacia el siglo XII la espiritualidad se centró en la encarnación de Jesús, por lo que las referencias al cuerpo lo mostraron como medio de elevación, tradición que continuó hasta el siglo XVII. Podría hablarse de una “religiosidad centrada en el cuerpo” sobre la que el confesor operaba su guía espiritual. “La asociación de lo femenino con la carne y de lo masculino con el espíritu provocó que las mujeres recibieran un especial tratamiento hagiográfico, pues su cuerpo era el paradigma de la presencia de lo sagrado en lo corpóreo [...]. Así, las mujeres, más propensas a somatizar la experiencia religiosa y a utilizar su cuerpo como un instrumento

⁷⁴ Este punto será ampliado en el siguiente capítulo.

⁷⁵ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, Cali, p. 185.

místico, se convertían en el receptor espiritual ideal gracias a su capacidad para manipular el sufrimiento”⁷⁶.

De allí que pueda hablarse de una mística femenina en la que el cuerpo de la monja es un espacio susceptible de espiritualización y de encuentro con Dios. Dada la relación entre el cuerpo y la escritura, relación que entraña la narración de un cuerpo mudo, silenciado –nuevo oxímoron místico–, herido y sacrificado, cuerpo que habla en el silencio de la palabra escrita y que halla una voz para significar su dolor, la monja expone un lenguaje plástico en el que la escritura representa la voluptuosidad de un cuerpo que relata su propia mortificación.

Por lo mismo, la relación con el confesor no deja de ser paradójica. Si la interioridad, como plantea Santa Teresa, es una posibilidad para unirse con Dios y para escapar de los controles de la Iglesia, la relación de esa interioridad debe mostrar que se rige por los preceptos cristianos, no sólo en la vida espiritual, sino especialmente en lo concerniente al cuerpo.

El confesor debía regular los castigos corporales que ella podía practicar, pues con ellos también se corría el riesgo de abandonar la ortodoxia. Como Jesús, sacerdote que media en la entrega del cuerpo para la salvación espiritual, y que afianza la idea del cumplimiento de los sacramentos como forma de acceder a Dios. Esta práctica de la mortificación, pero también de otros modos de penitencia, es central para entender la experiencia mística en la Nueva Granada. No se trata solamente de la vía ascética que escogían estas monjas, compuesta por vigiliias, ayunos, mortificaciones, pobreza, etc., sino también de la expiación de sus culpas –en lo que intervenía de un modo central el confesor– que se extendía a la expiación de los pecados de la humanidad.

Si bien las biografías aquí estudiadas exageran algunos de los hechos que describen, pues obedecen a los modelos retóricos hagiográficos, en general muestran el lugar central de la penitencia en la experiencia mística en territorio neogranadino.

⁷⁶ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 27.

La penitencia, como sacramento, dependía enteramente del confesor. La sumisión de la monja a él debía enfatizarse en el relato hagiográfico, pues debía incitar a la obediencia de los demás fieles; unos y otra no podían avanzar en su camino espiritual si no contaban con su guía y mediación para acercarse a Dios. Esta condición se verifica en el tópico del autodesprecio:

Y cierto, cuando leo y me acuerdo de las razones tan claras y abundante doctrina que Nuestro Señor me ha dado, en orden a sufrir los trabajos interiores y exteriores; a humillarme y buscar sólo su amor y el olvido de todo lo criado, etc., y lo poco o nada que yo hago por Su Divina Majestad, no puedo dejar de temer que se cumpla en mí lo que dice la Escritura: vide otro mal debajo del sol: esto es, aquel a quien Dios le dio divitias et substantiam et honorem, que todo lo pudiera tener mi alma en los avisos de Dios sin quedarle qué desear, para no alegar ignorancia; y parece que por mis culpas y ser yo un monstruo y aborto de la naturaleza, nec tribuit ei potestatem Deus ut comedat ex eo, sed homo estraneus vorabit illud, porque siendo verdades de que cualquiera se podría aprovechar, yo, pobre, ciega y vil, me quedé por mi culpa en mi ignorancia y miseria⁷⁷.

Si bien varios estudios sobre escritura femenina conventual evidencian el uso de este tópico como una aparente sumisión de la monja a su confesor, que esconde una estrategia de resistencia y empoderamiento de estos sujetos femeninos inmersos en una sociedad patriarcal y cerrada⁷⁸, el autodesprecio en la mística significa algo más: es el énfasis sobre el segundo grado del alma, el sensitivo, en el que la monja se compara con una bestia por su incapacidad de entender el lenguaje de Dios, sus manifestaciones.

Es la reiteración en su incapacidad de acceder al conocimiento de la divinidad lo que permite que la gracia de Dios actúe; pero, la frecuente recurrencia al autodesprecio es contradictoria, pues si por un lado obedece a la renuncia a sí mismas exigida por la Iglesia, por otro lado ha

⁷⁷ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p.164.

⁷⁸ Véanse Electa Arenal & Stacey Schlau, *Untold Sisters*, Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rethoric of Femininity*, Kathryn Joy McKnight, *The Mystic of Tunja. The writings of Madre Castillo*.

permitido la elaboración de una subjetividad que es resultado de una pérdida: inmersas en su interior deben salir de ellas mismas, exterioridad del interior que conduce al ansiado encuentro con el Divino Esposo, nueva contradicción mística de la cultura de la interioridad.

2. LA ESCRITURA DE UN CUERPO

Los libros no son más que metáforas de los cuerpos.

Michel de Certeau⁷⁹

La mística es el conocimiento experiencial de Dios. Como tal, y en la circunstancia del misterio que rodea ese conocimiento, es un lenguaje inefable, pleno de artificios para nombrar lo innombrable, lugar de enunciación de lo inexpresable de Dios. Así como el nombre de Dios permanece inaccesible e impronunciable, su presencia se resbala permanentemente en la mística; es sólo su escritura la que logra fijar el lugar de su encuentro, la que posibilita el no-lugar de su enunciación⁸⁰. El discurso místico, en cuanto narración de esa experiencia divina, es la consignación de esa no-presencia, la espacialización de un vacío que toma sentido en la promesa de un nuevo encuentro –que se da como resultado de la práctica de la virtud–, la promesa de la salvación y de la venida de Dios. Por ello, y como consecuencia de ser primero una práctica (espiritualidad como experiencia) y sólo después un discurso (mística), debe ser entendido como una representación.

Lugar de unión con la no-presencia, la mística es en sí misma un oxímoron, que además busca nombrar al Dios impronunciable, co-

⁷⁹ Michel de Certeau, *La Fábula Mística*, pp. 178-179.

⁸⁰ Hablamos aquí de un no-lugar de enunciación en dos sentidos: en primer lugar, porque es exigencia de la mística postridentina que el sujeto que enuncia la presencia de Dios se ubique en un lugar en el que renuncia a su yo, por lo que la narración de esa presencia es a la vez relato de esa pérdida de subjetividad. En segundo lugar, porque la presencia de Dios que se convoca en el discurso místico neogranadino nunca está completamente ahí, pues el dios del que se habla es un dios sacrificado, ausente, un cuerpo muerto.

nocimiento incognoscible, interioridad que en el éxtasis se ubica por fuera y más allá de lo exterior, por lo tanto, interioridad infinita. El místico lleva a cabo un proceso en el que el lenguaje deja de significar lo que nombra para comenzar a significar lo que no dice, la palabra es metáfora del silencio, *Yo no tengo otro nombre sino el que te hace partir*. Tensión del yo y del no-yo, de la presencia-ausencia de Dios, contradicción de la divinidad, imagen del hombre y del dios encontrados, reunidos, inenabrazables: "Su literatura tiene, pues, todos los rasgos de aquello que combate y postula: es la puesta en prueba, por el lenguaje, del paso ambiguo de presencia a la ausencia; da testimonio de una lenta transformación de la escena religiosa en escena amorosa, o de una fe en una erótica; cuenta cómo un cuerpo 'tocado' por el deseo y grabado, herido, escrito por el otro, reemplaza a la palabra reveladora y enseñante"⁸¹:

En otra ocasión, estando yo en una ocupación, sentía un ynpulso ynterior que <me> llamaba a la soledad y retiro ynterior y fue tan vehemente que ube de omitir lo que me divertía. Y fui donde me llamaban, deseando hazer la voluntad de quien así me ynpedia; y, aviéndome recogido, vi al señor en un campo frente a frente conmigo. Tenía un arco en la mano y disparando una flecha a mi corazón, caí⁸².

Así mismo, las monjas reiteran su incapacidad de nombrar la experiencia mística en su totalidad, en una expresión de la tónica de lo indecible, del mismo modo que enfatizan en la utilidad de la guía del confesor al explicarles visiones y manifestaciones divinas que dicen no entender. La clarisa santafereña Jerónima Nava y Saavedra lo expresa del siguiente modo:

Y iéndose prosiguiendo este sentimiento y creciendo y ensendiéndose en mí los amorosos afectos <a> que me exita esta piedad de Dios, le vi como sentado en el presbiterio de la iglesia en una forma tan apacible y hermosa que parese que si los que avía en la iglesia le ubieran visto como yo lo vi, todos se le ubieran ydo a rendir y echar a aquellos soberanos pies.

⁸¹ Michel de Certeau, *La fábula mística*, p. 15.

⁸² Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p. 65.

*Miraba a todos los circunstantes con unos ojos tan amorosos y de tantos atractivos que yo no tengo términos con qué explicarme*⁸³.

Si bien Jerónima enfatiza su limitación para referir los efectos producidos por mirar los ojos de Jesús, ensalzamiento propio de la tónica de lo indecible, es importante no desligar el uso de estos recursos de la materia que están construyendo: la mística, de donde muchos tópicos usados en la hagiografía, más que limitarse a ser simples recursos retóricos obedecen a los grados del alma que el místico pretende describir, ya sea el vegetativo, el sensitivo o el racional –siguiendo el modelo aristotélico-tomista que influye en la mística del siglo XVII en cuanto doctrina filosófica⁸⁴–, o el hombre brutal, racional o deiforme –según la mística renano-flamenca, también de amplia influencia en el XVII⁸⁵–. De acuerdo con estos modelos cuando la monja se acusa de vanidosa, por ejemplo, se encuentra apenas en el primer grado, de lo que derivaría el autodesprecio que ella refiere:

*...siendo de todos vuestros beneficios tan indigna; que solo merecia por mis grandes culpas ser por vuestra justicia arrojada á los infernales abysmos [...] haced que todos se olviden de esta miserable, y solo mi comunicación sea con Vos...*⁸⁶

Con el ascenso en la escala espiritual se va reafirmando la cultura de la interioridad, la salida del mundo exterior y la entrada al infinito espacio del mundo interior. Vida privada que es inabarcable, en donde el

⁸³ Jerónima Nava y Saavedra, *Ibid.*, pp. 118-119.

⁸⁴ Según el modelo aristotélico-tomista el alma se subdivide en tres grados de perfección: vegetativo, sensitivo y racional; a cada uno de estos niveles corresponde un determinado número de potencias o facultades. Las potencias del alma son sus fuerzas operativas, por lo que es el alma la que piensa (a través del intelecto), la que desea (a través de la voluntad), la que imagina (a través de la imaginación). Todo lo que vive tiene alma, pero el tercer grado es exclusivo de los hombres. Mientras las operaciones del alma vegetativa y sensitiva son del cuerpo, las del alma racional son genuinamente espirituales, y corresponden al alma en el sentido místico. Así, lo racional es definido en la vertiente aristotélico-tomista como la capacidad para trascender la materia: la espiritualidad.

⁸⁵ El modelo renano-flamenco reconoce en primer lugar un hombre exterior (brutal, sensual); en segundo lugar un hombre interior (racional, intelectual); y en tercer lugar el espíritu (hombre noble, deiforme, parte superior del alma).

⁸⁶ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 124.

barroco se convierte en un vehículo apto para la expresión de los significados religiosos y de las experiencias místicas. Una exaltación verbal que se corresponde con la exaltación de los sentidos y con la tensión propia que se desprende de una imposibilidad de comunicar el no-lugar de la presencia de Dios, al tiempo que de la exigencia de nombrar una experiencia dentro de los lineamientos contrarreformistas, a través de una primera experiencia espacial –el cuerpo del escribiente– que es vehículo también para la imitación de Jesús. Cuerpo barroco que imita el Cuerpo barroco, herida que es signo, que escribe el camino de la salvación.

a. La narración de una herida

...me acuerdo que me puse a llorar sobre el tintero, para mojarlo con las lágrimas que lloraba, porque estaba seco, y temía yo tanto el abrir la celda, ni pedir nada, para no dar lugar a que entraran, que más quise mojarlo con mis lágrimas y escribir con ellas; cosa que podía hacer con facilidad, por lo mucho que lloraba.

*Francisca Josefa de Castillo*⁸⁷.

La vida que las monjas escriben es la vida del alma, una vida interior que se verifica en su vida exterior. Así como su espiritualidad queda expuesta en el papel también lo está en su vida física, que es el modo de hacer visible lo invisible, por lo que la forma en que el alma se expresa será a través del cuerpo: cuerpo que escribe, pero también cuerpo que se narra en la herida.

Esta especial condición de la escritura hagiográfica de las monjas, sumada a la lectura que debe hacer el confesor de estos escritos –que es vigilancia de la ortodoxia y control ideológico–, va delineándola como un espacio barroco de ejercicio del poder eclesial, pero también de la Corona, pues al reconocer el papel central de la religión se reconoce el poder de los reyes católicos y de su proceso de colonización, de donde

⁸⁷ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 58.

la hagiografía aparece como escenario de fuerzas que se cruzan y se enfrentan, en una exaltación constante de la vivencia física y espiritual, cuyo propósito es en definitiva afirmar la institucionalidad.

De allí que el cuerpo para la escritura, cuerpo que la monja sacrifica en su martirio y en su narración, sea un cuerpo para la institución, cuerpo para la Iglesia y cuerpo de la Iglesia. Semejanza con el Cuerpo de Cristo, sangrante, adolorido. Exaltación del dolor físico, *mortificación*, sacrificio del cuerpo de pecado para acceder a la salvación. Sin embargo, el cuerpo no se agota en esa institucionalidad: la entrega lo resignifica y le otorga otros lugares de expresión: el cuerpo social.

Josefa de Castillo encuentra en su refugio interior la paz que no tiene en la vida con sus compañeras de convento, salpicada de envidias e intrigas. El encierro en su celda es simbólico de su interioridad, en la que el cuerpo se convierte en materia para la escritura, ya no es sólo autor de la letra sino que es espacio para la letra, inscripción que imita a Jesús y que es entrega por la humanidad. La clausura, así, no es sólo la renuncia al mundo sino el enfrentamiento con el propio cuerpo. Cuerpo que debe servir de material para la escritura de la virtud, que en su martirio se vuelve papel y letra, escritura de Dios que redime, dolor que es epifanía.

Mortificación del cuerpo, muerte del mundo y de la exterioridad, cuerpo que es signo de lo invisible, desengaño del mundo y vuelta sobre la interioridad. Es el cuerpo el que escribe, el que *se* inscribe; la herida es expresión de lo interior, cuerpo adolorido que *significa* la vivencia piadosa y cristiana, *muerte inmortal*⁸⁸, muerte que es vida eterna.

Otra letra se imprime durante la práctica mística, caligrafía que halla su espacio de ejecución en el cuerpo de la monja. Si en el papel ella narra su herida, es en su cuerpo en donde Dios inscribe la suya. De este modo, el martirio se convierte también en una forma de escritura,

⁸⁸ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Ibid*, p. 80.

exaltación barroca del sacrificio de Jesús, actualización del 'sufrir por los otros' para alcanzar la salvación.

Como ya hemos dicho, la mística de las comunidades clarisa y carmelita en el siglo XVII practica la *Imitatio Christi*, emulación que es expiación y sacrificio. En el dolor corporal se redimen los pecados propios y ajenos y se actualiza la muerte de Jesús, cuerpo que vuelve a narrarse en su herida:

La víspera de la Exaltación de la Cruz, estando herida del deseo de entregarme totalmente a Dios y de solisitar toda ocasión de servirle, aunque fuese a costa de la vida de la honra Va., deseava también parecer en todo esclava del Señor y que Su Majestad se entregase y me aprisionase para sí. Y me paresía que llegaba a mí y me echava al cuello una cadena de finísimo oro y dava tres bueltas con ella a mi cuello y que me sellava las mejillas con una S y un clavo bajo el corazón. Y tomóle en sus manos dejando en él las mis<mas> letras esculpidas; y más abajo puso un "Jesús". Con este favor quedé con mayores ansias de servirle y de rendirme a su santísima voluntad. Pasado un rato, en un coloquio dulcísimo que tube con mi Señor, agradesiéndole el que me ubiese admitido, llegó aún más amorosamente a mí y me cojió las manos como queriendo ynpresionar en ellas sus santísimas llagas. La misma acción hizo en los pies y en el costado, pero no al lado que tiene Su Majestad avierto, sino al siniestro. Éste, en mi entender, fue sólo amago; que yo no meresco estar tan bien marcada, aunque lo e deseado y lo deseó⁸⁹.

En este desposorio, Jesús marca a Jerónima en los mismos lugares en que él sufrió sus heridas: mística de la pasión, cruel gozo del sacrificio del cuerpo en el castigo, en la palabra. Escritura del dolor del místico y escritura del dolor del cuerpo místico. Cuerpos barrocos referidos mutuamente, desposados y mutuamente sacrificados. Esta experiencia también le ocurre a Josefa de Castillo, lo que nos lleva a un punto común de la mística clarisa, y es su identificación con la recepción de los estigmas de Francisco de Asís.

A tal punto estas monjas reconocen en el cuerpo el lugar de la escritura de Dios, que la metáfora que refieren incluye la tinta con que se

⁸⁹ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.154.

escribe, y que es un fluido corporal: las lágrimas o la sangre. Jerónima tiene una visión en el Coro en la que ve a unos señores escribiendo:

Escrivían estos señores y reparé que era con sangre; y conosí que el sentimiento con que escrivían era tanto y sentían también de aquellas cosas <que> escrivían, que se podía decir que su sangre era que dibujaba aquellas letras⁹⁰.

La propia sangre como escritura es una exaltación barroca de una vivencia espiritual a través del cuerpo, que para algunos es específicamente femenina. Carlyne Bynum la apoya en la intensa cualidad corpórea de la mujer⁹¹, refiriendo la adopción de una expresividad femenina a través del cuerpo en la edad media, dada la prohibición de hablar que pesaba sobre las religiosas medievales. El jesuita Miguel Godínez, autor de un tratado de mística de amplia influencia en la Nueva Granada en el siglo XVII, también refiere esa cualidad en los siguientes términos:

4. Preg. Porqué las mugeres, aunque sean menos santas, que los hombres, suelen tener mas favores, y regalos, que los hombres mas santos? Y en la menos santidad de las mugeres cabe mas raptos, visiones, y revelaciones?

Resp. Las mugeres de ordinario tienen un natural blando, apacible, y amoroso; y como el agua se acomoda à la figura del vaso, assi el regalo del espíritu se acomoda al natural blando, y apacible de las mugeres. Lo segundo, como son tan flacas, han menester esta carroza, ò Litera de los favores, para comunicar la fortaleza por medio de innumerables trabajos, que ay en la vida espiritual. Lo tercero, como las mugeres en lo temporal, aunque sean mas pobres, gastan de ordinario mas galas, que los hombres; lo mismo à vezes passa en lo espiritual, à donde las mugeres se llevan la gala: y como es tan amigo Dios de honrar à sus amigos, siendo las mugeres incapaces del sacerdocio, predicación Apostólica, y otros semejantes favores, las suele honrar con estos favores de las visiones, raptos y revelaciones⁹².

⁹⁰ Jerónima Nava y Saavedra, *Ibid.*, p. 154.

⁹¹ Carlyne Walter Bynum, "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", en *Fragmentos para una historia del cuerpo*, Madrid, Taurus, 1990. Vol. 1, p. 164

⁹² Miguel Godínez, *Practica de la Theologia Mystica*, p. 98. Este libro fue escrito por Godínez en Puebla de los Ángeles, en el marco de su labor evangelizadora. Por ser un texto indiano y riguroso en los métodos que trata fue acogido por la Compañía para guiar la práctica mística de la Nueva Granada y de otros territorios americanos.

Por ello, el lenguaje utilizado por las monjas para referir sus experiencias espirituales está abocado al sentimiento⁹³. Del mismo modo, la penitencia y el perdón tenían su expresión en las lágrimas de las monjas:

Estando yo llorando mis pecados y deseando modo de destruirlos, de suerte que pudieran, según mi deseo, no aver sido, vi al Señor en esta forma: tenía en la mano una pluma y ésta, como en un tintero, la mojaba en mis ojos e iba con mis lágrimas borrando los renglones que en un dilatado cartapacio avía. Y desía. “los pecados que no fueron llorados serán los que no quedaren borrados”. Y se quedava como esperando a que me doliese de los que no tenía borrados, para, luego que yo los llorase, borrarlos con mis lágrimas⁹⁴.

Si la sangre escribe, las lágrimas borran; ambos fluidos redimen de los pecados y en esa función espiritualizan el cuerpo. Arrepentimiento que debe conducir a la búsqueda de consuelo en el seno de la Iglesia, cuerpo místico que salva y santifica y que debe imitarse como ejercicio y acatamiento del orden social⁹⁵.

b. Una erótica

La exaltación de los sentidos propia del barroco y el lenguaje plástico empleado por las monjas en la descripción de sus experiencias místicas, van delineando una relación que acerca el discurso místico a una erótica barroca. Esta condición se desprende de la naturaleza de la mística, que es en sí misma un discurso amoroso. Relación entre santidad y erotismo que conecta el yo místico con el yo erótico, en donde el deseo de estar con el Amado alienta a seguir el camino espiritual que concluye en la *unio*.

⁹³ Si bien este trabajo se separa de los esencialismos de género en los que pareciera caer Bynum, hay que decir que la presencia de un discurso místico (amoroso) en la hagiografía de religiosos varones no es tan prolífica. Con todo, un ejemplo de dicho discurso se encuentra en un pasaje de la vida de Pedro Claver, escrita por Joseph Fernández como apoyo al proceso de santidad del religioso jesuita. Ver Joseph Fernández, *Apostólica y Penitente Vida de el V.P. Pedro Claver de la Compañía de Jesus*, s.l., 1666. Sala de libros valiosos, Biblioteca de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C.

⁹⁴ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, pp.174-175.

⁹⁵ Vale decir, además, que la importancia conferida al llanto no corresponde solamente a su reconocimiento como signo de arrepentimiento, sino también como manifestación de la gracia divina en el don de lágrimas.

Este vínculo se ve afianzado en el tipo de mística que las monjas practican y que está nutrida por la mística de la esposa. “La mística de la esposa, mística nupcial o matrimonio espiritual es la experiencia de Dios mediante la integración de lo sagrado y de lo erótico. El fundamento bíblico lo constituye la metáfora empleada en el Antiguo Testamento, que habla de una relación nupcial entre Yahvé y su pueblo, por ejemplo: ‘Pues así como un joven se casa con su novia, así se casará contigo tu Constructor; como goza el esposo con la esposa, así gozará contigo tu Dios’ (Isaías 62, 5)”⁹⁶.

Pero la erótica que se describe en la hagiografía neogranadina no habla solamente del desposorio místico, que todas llevan a cabo con Jesús, casi unánimemente el Jesús de la Pasión y el que “andaba por el mundo”, sino que integra el deseo de encontrarse con Él y que nombra el tabú cristiano en torno a la sexualidad, y el silenciamiento al que es sometido el cuerpo. Josefa de Castillo lo describe de este modo:

*En particular, una noche, que me parecía verlo desnudo y arrodillado sobre la cruz, y que una nubecita muy leve le iba enlazando y subiendo por el cuerpo, y mi alma, deshaciéndose en afectos de su Señor, entendía que ella era aquella nubecita, y me parece que he entendido que el mostrar Nuestro Señor estas cosas en sueños, es la causa del estar continuamente con tantas turbaciones y temores, además de lo que Su Majestad sabrá también*⁹⁷.

El cuerpo desnudo de Jesús, que no es sólo objeto de piedad por sus heridas, sino objeto de amor por su bondad, encuentro del dolor y del deseo que son uno en la mística. Por lo mismo, cuerpo que huye, que no se deja asir, desplazamiento permanente que caracteriza a la mística y que convierte el deseo de Dios en una búsqueda vital y trascendente. Imágenes de Jesús en las que el alma quiere llegar a Él a través del deseo que produce su apariencia:

Estando un día para entrar en Vísperas, sentí su presensia y le vi en forma de un hermosísimo mansebo. Luego que se llegó a mí, tube el

⁹⁶ Diccionario de la Mística, p. 363.

⁹⁷ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, pp. 206-207.

atrebimiento de abrasarme de él y hazía algunos esfuerzos para desasirse de mí. Y io los hazía por no dejarlo yr. Fuése y dentro de un instante le volví a ver. Púsose como alonje. Traía en la mano una rama de sinomomos silvestres (que yo les quiero vien) y así unos amagos como que quería dárme la, pero huyendo el cuerpo. Yo hize lo que pude por cojer la rama y la mano que me la dava; y abiéndolo conseguido, solemnisava Su Magestad el que le ubiese cojido. Y io conosía que le avía dado gusto en esto. Volvió hazer nuevos esfuerzos por desasirse de mí y lo hizo. Pero se puso frente de mí en una silla de las del Choro; y desde allí me estaba mirando. Y dejándose desear de mí, que mientras más le deseava tener, más se yba alejando. Y por último se puso en una ventana de las de la yglesia, digámoslo así, como asiéndose desear. Y de allí pasó al Sagrario en donde lo sité para el siguiente día, quando le reziviese sacramentado; a ver si se me desaparecía de la boca o del corazón⁹⁸.

Objeto de deseo, Jesús se presenta y huye, y transforma la fuente de deseo en práctica del sacramento: eucaristía que santifica y redime, cuerpo místico que acalla al cuerpo erótico, la hostia como cuerpo. En esa relación entre cuerpo y alma que se presenta en el siglo XVII, el cuerpo debe desear lo que el alma desea, de modo que la aspiración espiritual se sustente en él. Materia silenciada, escondida, que no fija la atención sobre lo manifiesto –la espiritualidad colonial– sino sobre lo oculto, aquello que no se declara, que se mantiene en silencio –el cuerpo–.

Por ello aparece como ~~cuerpo~~, signo tachado, en el sentido de Jacques Derrida, *différance*⁹⁹ que se mueve, que transita sin tener nunca un lugar fijo, así como se escapa el significado, la presencia de la divinidad: allí es donde puede ubicarse la melancolía que ataca a las

⁹⁸ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.154.

⁹⁹ Jacques Derrida introduce el concepto de *différance* en su crítica al fonocentrismo, en el que el cambio de la grafía de la palabra no produce ninguna modificación en su pronunciación. Esta sutileza es la que Derrida utiliza para destacar la importancia de la escritura en la construcción de significados, a partir de la cual define la *différance* como espaciamiento, temporización, alteridad y rodeo, significado desplazado y diferido, presencia que no está, que no aparece. Es un concepto que resalta el retardamiento de la presencia de la cosa significada en el signo, destaca la cualidad de la representación de ser un sustituto de la cosa, de estar en lugar de ella, pero de no ser la cosa. Por lo tanto, el significado se difiere, se sugiere, pero nunca se muestra en su totalidad. De allí que a partir de la *différance* cobren importancia los signos sustitutos, y la cosa representada importe más por el despliegue de signos que usa para presentarse diferidamente, para *representarse*, que por su significado en sí misma, de modo que genera una dependencia de sus signos.

místicas luego de su encuentro con Dios, que después no es más que una pérdida, significado que se escapa, materia inaprehensible. La presencia de Dios no sólo traduce la imposibilidad de su expresión, sino lo ilimitado de su significado. La herida del cuerpo del místico es precisamente signo de ese encuentro, control del cuerpo e imitación del sufrimiento de Jesús; por lo mismo, *cruel gozo*, epifanía.

El discurso hagiográfico será así no sólo un discurso amoroso sino la narración de una pérdida, de la ausencia de la divinidad, pero también el espacio en que ese cuerpo diferido es convocado mediante la regulación de los comportamientos individuales y sociales. No-lugar de la mística, enunciación de un no-sujeto, del desplazamiento del Sumo Bien en incontables movimientos del lenguaje, el erotismo que las monjas neogranadinas plantean es el de un cuerpo descentrado, desplazado, cuyo discurso habla de su silenciamiento: voz del cuerpo que calla al cuerpo, imagen erótica que debe silenciar su erotismo. La mística española también hacía presente una erótica en el lenguaje que expresaba la unión del alma con Dios en términos sensibles. Este traslado de una experiencia espiritual a una materialización en las sensaciones integraba la función erótica de los sentidos a la búsqueda del conocimiento *amable* de Dios. De este modo, la monja extendía su cuerpo en la escritura, por lo que éste jugaba como un nuevo signo; de allí que el libro llegue a ser una metáfora del cuerpo, que contiene el alma, el sufrimiento, el sentido. Cuerpo místico, escritura.

3. HISTORIA DE UNA VIDA INTERIOR

En el campo de la vida mortal estaba el tesoro que dijo el Señor, pero escondido. A su esposa la nombra con semejanzas que significan secreto: güerto cerrado, fuente sellada. Por preciosa que sea la casa, si a todas horas da paso franco, presto se acabará su hermosura. La gloria de la hija del rey está escondida; está en secreto.

*Francisca Josefa de Castillo*¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 39.

Los monasterios fundados en el territorio de la Nueva Granada sirvieron como vehículos de expansión de la cristiandad postridentina –que fortalecía su ortodoxia pero con nuevos modos de expresión creados por la Contrarreforma–, por lo que se constituyeron en espacios de institucionalización de la espiritualidad y de la virtud, “cuyo objetivo era ahondar las diferencias respecto de las instituciones profanas y conquistar el monopolio de la santidad canonizada, mediante una estricta regla”¹⁰¹ que guió la vida de las religiosas en el interior del convento.

Al tiempo que contribuían al asentamiento y expansión de la nueva religión en América, fueron claves en el desarrollo urbano de las ciudades de las colonias, como en el caso de Tunja y Santafé¹⁰². Alberto Corradine habla de dos grupos de edificaciones conventuales en Tunja: uno, constituido por los conventos de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, construidos para ser conventos, mientras que un segundo grupo serían los edificios adaptados que parten por lo general de una vivienda familiar, como es el caso de los conventos de Santa Clara y de La Concepción. Esta condición de los conventos femeninos pareciera reforzar el orden social de la colonia en el que al hombre le corresponde lo público y a la mujer lo privado: una vivienda familiar que se constituirá en el espacio de edificación de una espiritualidad narrada en el papel, pero también en los muros, en los corredores, en las celdas, en el coro y en los espacios de contacto que estarán mediatizados por otros símbolos de la clausura: la celosía, la crátula, el confesionario, etc.

Evidentemente esta disposición espacial tiene un objetivo. No es sólo la conformación de un espacio donde ejercer el poder, sino que también es un lugar de práctica y de constitución de subjetividades.

¹⁰¹ Luis Fernando Restrepo y Constanza Toquica, “Las canciones del coro alto de la iglesia del Convento de Santa Clara”, *Cuadernos de Literatura*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Departamento de Literatura, VI: 12, julio de 2000, p. 90.

¹⁰² Es importante recordar que para el siglo XVII el setenta y cinco por ciento de la arquitectura en Santafé y el setenta por ciento en Tunja es de tipo religioso.

De este modo el convento, tanto en su interior como en su exterior, juega como un elemento activo en la subjetivación y en la subjetivación de los miembros de la sociedad urbana colonial; edificio que restringe lo de afuera y reprime lo de adentro, tiene un doble significado familiar y siniestro: el convento como casa en donde tiene lugar lo cotidiano, lo agradable y familiar, pero también donde ocurre lo que se mantiene oculto y lejos de la vista exterior, convirtiéndose en un misterio¹⁰³. El convento, en fin, como eje de la constitución de una cultura de la interioridad que interviene en el establecimiento del orden social neogranadino de los siglos XVII y XVIII.

De esta doble condición del convento, familiar y misteriosa, se desprende la relación con lo privado y lo público, que estará mediada en su totalidad por la circunstancia de la clausura, y que tendrá expresión en la escritura de las vidas de religiosas neogranadinas, pero también en otros elementos como la fundación de hermandades, la preparación y la realización de fiestas religiosas, la fama de santidad, las devociones, etc. Todas estas expresiones tienen como función reforzar la creación de esa cultura de la interioridad e integrar a los miembros de la sociedad colonial al tiempo que dirigir sus usos religiosos y hacerlos parte de su vivencia cotidiana.

Esta función tiene su forma de ocurrir en el ámbito de la ciudad. Frente al rechazo que la reforma luterana hace de las devociones, la Iglesia instituye “prácticas piadosas que involucran al propio organismo urbano”¹⁰⁴, usos que se dan primero en Roma y se extienden luego a las demás ciudades cristianas y que sirven para la constitución de esa nueva espiritualidad que la Contrarreforma erige como reacción al movimiento luterano. Así, la disposición espacial debía dar cuenta de la creación de un espacio cristiano acorde con la sensibilidad que el cristianismo postridentino pretendía introducir en sus fieles y que el barroco transmitía de un modo contundente.

¹⁰³ Esta relación del convento con la casa es tomada de María M. Carrión, *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, pp. 125-126.

¹⁰⁴ Fernando Checa y José Miguel Morán, *El Barroco*, Madrid: Istmo, 2001, p. 264.

Tomando la definición de Paul Zumthor del cuerpo como espacio¹⁰⁵, y la de Pierre Bourdieu, que lo reconoce como “el locus por excelencia donde se despliegan los esquemas que estructuran el mundo”¹⁰⁶, la relación entre cuerpo y espacio en el escenario de la mística aparece como un sistema en el que la vivencia religiosa se articula con la percepción del mundo y la construcción de una sociedad unificada en lo religioso y lo político, de donde la mística muestra su dimensión como experiencia espacial, con lo que también se configura la cultura de la interioridad como la base del edificio espiritual neogranadino.

La cultura de la interioridad favorecía el dominio cultural, físico, económico y político del español sobre el mestizo, el indígena y el negro. En la preocupación por la vida interior, la vida exterior se da, se delega a aquel que puede encaminarla a su realización cristiana: en el caso de la monja, delegada a la clausura y a la dirección espiritual de su confesor; en el caso de los miembros laicos de la sociedad colonial, delegada a aquel poseedor de la gracia: el español¹⁰⁷.

Dada la importancia que el Concilio de Trento le otorga a los sacramentos de la penitencia y la eucaristía, la construcción del espacio espiritual está guiada por las necesidades que para la práctica de estos sacramentos tiene la iglesia. “La misa puede ser leída sin la asistencia de fieles, mientras que la clara necesidad de la confesión, la eucaristía y el sermón destacan aquella interrelación entre el Dios que mora en la casa y la multitud secular, que confiere al espacio su doble sentido espiritual”¹⁰⁸. Es por ello que la relación con Dios aparece ahora en forma de diálogo, por lo que la iglesia se constituye en el espacio por excelencia de la comunicación entre Dios y los hombres.

¹⁰⁵ Paul Zumthor, *La medida del mundo. Representación del espacio en la edad media*, Madrid, Cátedra, 1994. Según este autor, el cuerpo es nuestra primera experiencia espacial, a través del cual sabemos hasta dónde llegamos nosotros y dónde comienzan las cosas, las otras personas, etc.

¹⁰⁶ Pierre Bourdieu, en Luis Fernando Restrepo, “La ciudad y sus signos. Tunja, 1600”, *Revista Pontificia Universidad Bolivariana*, Medellín, Vol. 48, N° 146, 1999, p. 18.

¹⁰⁷ Si bien en la práctica esto no se da en un sentido tan reduccionista, las fuentes muestran como modelo de comportamiento cristiano y social a sujetos con características étnicas y culturales propiamente españolas.

¹⁰⁸ Checa, *El Barroco*, p. 257.

De allí que la frontera entre el convento, la iglesia y la ciudad se difumine y se establezca una dinámica en la que las subjetividades de los fieles como de las religiosas se ven intervenidas por este complejo vínculo entre interioridad y exterioridad, en el que el cuerpo aparece como el espacio de comunicación de estos elementos, exaltado y reprimido por los propósitos sentimentales de la Contrarreforma y por su función como vehículo místico de diálogo con Dios.

La espiritualidad propuesta por el concilio de Trento debía hacerse pública, de allí que el cuerpo se torne en el protagonista del teatro barroco de lo religioso, a través del cual se pretendía regular y constituir la experiencia. El barroco, “producto de la profundización en las cosas, de la agudización de los sentidos”¹⁰⁹, hace que la Iglesia lo vea particularmente apto para los contenidos religiosos, lo tome como vehículo para expresar lo invisible a través de lo visible¹¹⁰, el alma a través del cuerpo.

Esta forma de expresión del cuerpo –o su silenciamiento, su pronunciación sin voz– también interviene en la constitución de la experiencia urbana. Los primeros edificios corresponden a la catedral, el cabildo, los conventos. La percepción del espacio se da al tiempo como percepción del poder de las dos instituciones, y como percepción de la propia subjetividad, entendida como el propio lugar en medio de esos dos poderes. Así, la ciudad viene a ser parte activa en la constitución de la subjetividad colonial, tanto a nivel colectivo como individual. “El espacio oficialmente regulado y demarcado es apropiado por los transeúntes de la ciudad; sus pasos y sus rutas asimétricas crean un espacio urbano no sistematizable. Así los ve Michel de Certeau, quien interpreta los pasos del ciudadano común como actos del lenguaje (Speech Acts), que no se limitan a la norma sino que, como en el habla, dan giros y entonaciones”¹¹¹. Esta cita construye la

¹⁰⁹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 161.

¹¹⁰ Ana Martínez Alarcón, *Geografía de la eternidad*, Madrid, Tecnos, 1987. p. 17.

¹¹¹ Luis Fernando Restrepo, “La Ciudad y sus signos. Tunja, 1600”, *Ibid.*, p. 12.

dimensión humana del espacio, entendido como experiencia del hombre, susceptible de ser resignificado múltiples veces. Así, como lo dice Luis Fernando Restrepo, los habitantes de la ciudad colonial llevan a cabo una interrelación con la arquitectura urbana, que nos diría “qué tipo de ciudadanos / sujetos coloniales están articulando ciertos proyectos arquitectónicos”¹¹².

El convento no es la excepción en este mapa de subjetividades: la clausura en los conventos femeninos, exigida por el Concilio de Trento, representa un síntoma de la amenaza que se percibe en el cuerpo en general, y en el femenino, en particular. Las paredes son construidas con intenciones de aprisionar al cuerpo, impedir al máximo su contacto con otros cuerpos y con otros espacios; lejos de ser negado por la espiritualidad, es la base de ésta, pero debe permanecer silenciado porque la articulación de su voz puede significar el derrumbamiento del edificio espiritual: “El monasterio en sí mismo era una pequeña fortaleza amurallada [...] Una reja con pinchos y una celosía las protegían [a las monjas] de las miradas y el acercamiento de los fieles; el sacerdote les daba la comunión a través de la crátula, una ventana donde sólo aparecía la boca abierta de las esposas del Señor”¹¹³. Así, las paredes, al ocultar y dividir a los cuerpos en un acontecimiento en el que el cuerpo místico se da, como es la Eucaristía, actúan como extensiones del cuerpo, partes improvisadas, neutralizadas, descorporizadas de las religiosas, punto de contacto en el que se actualiza el significado del sacrificio de Jesús, holocausto en el que el cuerpo revive la promesa de la salvación.

a. La fundación de los conventos femeninos

Desde su construcción, los miembros más distinguidos de la sociedad colonial reconocen en el convento un factor de distinción, pues intervenir en su fundación y en su edificación es considerado una

¹¹² Luis Fernando Restrepo, *Ibíd.*, p. 13.

¹¹³ Fernando Benítez, *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*, México, Era, 1995. p. 45.

obra pía que les genera no sólo reconocimiento social sino también unos cuantos favores celestiales. El convento de Santa Clara la Real de Tunja es fundado por la familia Salguero-Macías de Figueroa, que cedió una de sus casas y los réditos producidos por su Repartimiento de Mongua para tal fin. Su iglesia comienza a construirse en 1571 y hacia 1574 se encuentra finalizada¹¹⁴. Si esta fundación muestra los vínculos entre las familias adineradas y la vida religiosa, este mismo acontecimiento en Santafé muestra los vínculos que habrían de tener entre sí las órdenes religiosas femeninas, pues los traslados de monjas de una orden a otra fueron comunes en la fundación de las comunidades femeninas de la capital:

Según don Juan Flórez de Ocariz, "siendo viuda doña Elvira de Padilla de Francisco de Albornoz y de Lucas de Espinosa, con hijos de ambos matrimonios, fundó en la ciudad de Santafé de Bogotá, en casas propias, convento de monjas descalzas de Nuestra Señora del Carmen, debajo de la Regla de Santa Teresa de Jesús, con advocación de San José, a 10 de agosto de 1606, tomando el hábito y nombrándose Elvira de Jesús María, y sus hijas Elvira de San José, del primer marido, y del segundo, Ana Manuela de la Concepción, y dos sobrinas, doña Francisca Pimentel y doña Isabel Pimentel, hermanas. Llamó al patronazgo, entre otros, a Gonzalo de León, su pariente, y pasaron del Convento de la Concepción desta ciudad Damiana de S. Francisco para Priora y Juana de los Angeles por Vicaria todo con licencia de el Arzobispo don Bartolomé Lobo Guerrero, a quien dieron la obediencia. Y porque el instituto de Santa Teresa dispone que haya en cada convento veintiuna monjas, acreció el número a treinta y tres el sumo Pontífice en la confirmación que dio"¹¹⁵.

Pese a que en numerosas ocasiones doña Elvira de Padilla había solicitado por escrito a los superiores de España la fundación del convento de monjas carmelitas en Santafé, ésta sólo se da como expresión de la religiosidad criolla de la Nueva Granada, pues doña Elvira es autorizada para llevar a cabo la fundación, a la que se integran algunas

¹¹⁴ Alberto Corradine Angulo, *La Arquitectura en Tunja*, Bogotá, Sena-Academia Boyacense de Historia, 1990, p. 85.

¹¹⁵ María de Jesús en R.P. Germán María del Perpetuo Socorro, ocd, Luis Martínez Delgado, *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá y noticias breves de las Hijas del Carmelo en Bogotá*, Bogotá, Cromos, 1947, p. 133.

monjas de La Concepción, dada la negativa al traslado y a la participación de monjas carmelitas españolas.

Como requisito para que fuese autorizada la fundación de un nuevo convento, era necesario especificar el lugar en el que habitarían las monjas, sus formas de sustento, las condiciones de la clausura y la regla bajo la cual se regirían; la carta de solicitud también debía incluir los nombres de las aspirantes a conformar la nueva comunidad religiosa. Como quedó consolidado en el Concilio de Trento, esta autorización debía ser solicitada al arzobispo, de quien dependían los conventos, pues la suya era reconocida como la máxima autoridad. Luego de obtener la aprobación para la fundación, debían redactarse las constituciones que complementarían la regla.

La fundación del convento de Santa Clara se da hacia 1630¹¹⁶ y es efectuada por el Arzobispo Hernando Arias de Ugarte, pero junto a él aparecen los nombres de Damiana de San Francisco, su hermana, y de Juana de Jesús, ambas religiosas carmelitas que por indulto papal se integran a la comunidad de Santa Clara y ejercen como primeras abadesa y vicaria respectivamente. El convento de Santa Clara de Santa Fe es concebido desde el principio como una obra pía, un lugar de devoción y religiosidad para las doncellas pobres de la ciudad, por lo que su fundación se traduce en reconocimiento social para su fundador y para sus primeras religiosas, como resultado de su práctica de la caridad cristiana, que lo muestra como un elemento de la representación barroca del poder en la Nueva Granada del siglo XVII.

Hacia los comienzos del año de 1630 salía, en las horas de la mañana, una solemne procesión de la iglesia de Nuestra Señora del Carmen; tomó por la calle trasera del seminario de San Bartolomé y llegó a pocos pasos de la casa de la Real Audiencia. La ciudad de Santa Fe iba a presenciar en este día un acontecimiento famoso, para aquellos tiempos: la fundación del convento de clarisas que con tanto empeño había

¹¹⁶ Esta fecha no es muy segura y es motivo de cierta polémica dada la bula papal fechada en 1629, lo que indicaría tan sólo tres meses de diferencia entre este documento –diciembre de 1629– y la fundación del convento –febrero de 1630–, y que no correspondería al plazo normal de este tipo de procesos en la época.

procurado llevar a cabo en años anteriores el Ilustrísimo señor Arias de Ugarte, primer Arzobispo bogotano y prelado luégo de la ciudad tres veces coronada de Lima.

[...] No faltó en esta ocasión la Real Audiencia que, por muerte del Presidente Borja, gobernaba en aquel año estos reinos. Allí iban, precedidos de sus alguaciles, los oidores Villarreal y Villabona, Herrera y Zambrano, Lesmes y Valcárcel; todos ellos vestidos de ceremonia: calzón corto y negro, capa, medias de seda, zapatos con hebilla, golillas y puños blancos. Les acompañaban los fiscales don Fernando de Saavedra y don Juan Ortiz Cervantes, quien más tarde, cuando fue oidor, fundó la hermandad de la Virgen del Campo en la Recoleta de San Diego.

No podían faltar los representantes de las órdenes religiosas que en aquel entonces existían en Bogotá; jesuitas, franciscanos, dominicanos y agustinos hacían compañía a las monjas que se trasladaban de un convento a otro. Venían por último los canónigos con sus quitasoles, que aparecieron en la calle, cuando ya la procesión llegaba al nuevo templo; allí estaban don Hernando Jimeno de Bohorques, arcediano de la catedral, don Gaspar Arias Maldonado, provisor del arzobispado; don José Alba de Villarreal, gran predicador de aquellos tiempos; Bartolomé Arias de Ugarte, hermano del que había sido Arzobispo de estos reinos, y por último el nuevo prelado don Julián de Cortázar y Azcarate que iba a recibir la obediencia de boca de las nuevas monjas. Pero lo más extraño de esta procesión era la presencia de tres religiosas carmelitas que habían de mudar ese día, por disposición del Papa Urbano VIII, los hábitos de esta orden por el burdo sayal de las religiosas de Santa Clara.

Iba allí, en efecto, sor Damiana de San Francisco, hermana del señor Arias de Ugarte, e Isabel de la Trinidad y Juana de la Cruz, sobrinas del mismo prelado quienes en compañía de otras doncellas habrían de dar comienzo al nuevo instituto.

[...] Llegada la procesión a la iglesia de Santa Clara, se leyó la real cédula de Felipe III que autorizaba la fundación de este monasterio y las bulas de Gregorio XIII y de Urbano VIII en que se aprobaba la dicha fundación y se permitía que las religiosas carmelitas, ya nombradas, pasasen a vivir en la orden de Santa Clara. Leídos estos documentos y levantadas las actas del caso, procedió el señor Cortázar a consagrar el altar y a bendecir la iglesia¹¹⁷.

¹¹⁷ *Las clarisas de Bogotá. Miscelánea de Historia compilada por Misioneros del Inmaculado Corazón de María, Bogotá, Escuela Tipográfica Salesiana, 1929, pp. 31-32.*

Esta cita nos muestra no sólo la relación entre las órdenes carmelita y clarisa de la que ya pasaremos a hablar, sino también un elemento del gusto: la distinción social, escenificada en el desfile de las autoridades más importantes de la ciudad, vestidas con sus mejores atuendos, denotando tanto la importancia que para la ciudad tenía la fundación del convento como el valor social, político y religioso que tenía este evento en sí mismo.

La relación entre las órdenes religiosas femeninas permite determinar el influjo que la mística franciscana tuvo en la experiencia mística neogranadina. Del convento Santa Clara la Real de Tunja salen dos religiosas, Sor Juana de la Cruz –fundadora del convento– y Sor Ana de la Cruz, para enseñar a las mujeres que conformarán la comunidad concepcionista franciscana en Santafé¹¹⁸. Del monasterio de La Concepción salen, a su vez, algunas religiosas para integrarse a la comunidad carmelita, y de las carmelitas salen otras monjas para continuar su vida espiritual en el convento de Santa Clara de Bogotá.

Estos nexos entre comunidades permiten pensar en una aspiración espiritual unificada en la teoría mística franciscana. “La idea fundamental de San Francisco –llevar una vida de perfecto seguimiento e imitación de Jesucristo– se interpreta desde un principio en los escritos de la mística franciscana en el sentido de una tendencia a la conformidad con Cristo (*conformitas Christi*). [...] Al comienzo mismo del seguimiento franciscano de Cristo se halla el desprendimiento y abandono de todos los bienes, según el ejemplo de San Francisco, quien públicamente, en una acción simbólica, se había despojado de todas sus vestiduras: es el propósito de seguir desnudo al Cristo desnudo. Esta renuncia extrema es contemplada como una ‘alianza con la pobreza’, ya que el *Sacrum commercium beati Francisci cum domina pauperitate* (“Relación santa del bienaventurado Francisco con la dama pobreza”) fue descrita muy pronto, después de la muerte de San Francisco, como el fundamento de una mística específicamente franciscana”¹¹⁹.

¹¹⁸ *Comunidad de Religiosas Concepcionistas Franciscanas. Datos Históricos*, Bogotá, s.e., 1962.

¹¹⁹ *Diccionario de la Mística*, pp. 413-414.

Esta mística se convierte en una mística de la Pasión y de la cruz, de donde la vivencia religiosa de estas monjas persigue la imitación de Jesús, la consideración de su pasión y demás dolores del sacrificio, y la práctica de la pobreza y del recogimiento. Ésta es una mística de la penitencia y, como tal, el guía espiritual induce a las monjas al seguimiento imitativo de Cristo, que se verifica sin excepción en las fuentes aquí estudiadas. Así lo refiere el padre Villamor de la carmelita Francisca María:

Solia dicha venerable Madre Francisca hacer este Exercicio con algunas mortificaciones, como eran ponerse en Cruz estendidos sus brazos, quando sus achaques no la impedían por el deseo de padecer con Christo; otras veces cargada con una Cruz á cuestas; otras andando de rodillas en ellas por el Coro (en donde se hacian) poniase agobiada debaxo de una silla con gran incomodidad, en memoria de quando estuvo el Señor en el calabozo, haciendo humillaciones, y postraciones, y otros Actos humildes; porque deseaba, en quanto podía, desahogar su espíritu encendido en Amor, y compasión de su Amado Jesus¹²⁰.

Esta imitación de los padecimientos de Jesús que experimentaba el cuerpo de la monja era una práctica de la piedad y de la compasión por el cuerpo místico, que debía mover al sentimiento de estas virtudes y a la interiorización de una búsqueda espiritual que justificase tal sacrificio. Además, convertía al cuerpo de la monja, ya no en fuente de lo despreciable del mundo, sino en un lugar sacralizado de práctica mística y revelador del diálogo con Dios.

b. La vida en el interior del convento

Lo interno y lo externo coinciden, lo interno es lo externo, ya que el espacio interior es aquél en el que el sujeto, transferido en el Otro, es situado extáticamente fuera de sí mismo.

Mino Bergamo¹²¹.

¹²⁰ Villamor, *Vida y virtudes*, pp. 247-248.

¹²¹ Mino Bergamo, *La Anatomía del Alma*, p. 19.

La clausura no sólo simboliza la renuncia al mundo sino la búsqueda de la vida interior. La entrada en el claustro es vista como una pequeña muerte, una muerte al mundo que sólo se concretará en la partida definitiva al encuentro con el Divino Esposo; por ello, en la mística la muerte es concebida como la unión definitiva con Dios. De esta concepción se desprende la costumbre de pintar los cuadros de las monjas como recuerdo para sus familias y como símbolo de su vida entregada a la religión. Al momento de entrar en la clausura, las doncellas son coronadas en símbolo de su reconocimiento como esposas del Señor:

Entrada que fue al Templo, y recibida con demostraciones de júbilo, y atenciones de corteses estilos, fue coronada nuestra Doña Francisca de guirnalda de flores, empuñando en su diestra una encendida hacha, que con su luz la recordaba, la que avia de mantener à incendios de el fuego de su Divino Esposo en lo exterior para el buen exemplo ò ilustración de otros¹²².

Pese a que la clausura representa inmensos gozos espirituales, la entrada en ella no se da libre de tensiones. Francisca Josefa cuenta que sintió repugnancia y dudó en la elección de la comunidad religiosa en la que iba a servir y Francisca María enfrentó la oposición de su familia, especialmente de su padre, en su decisión de ser religiosa. Así lo narra Josefa:

Fue grande el sentimiento de mi naturaleza aquellos días antes de salir de casa; y la noche antes, recogida en mi aposento, me acuerdo que le pedí con cuanto afecto pude a Nuestro Señor crucificado, no permitiera que otra cosa que su puro amor me hiciera hacer una acción tan dificultosa (...) y a la mañana, tomando aquella imagen del Niño Jesús, entré al cuarto de mis padres... Las palabras que me dijeron, la ternura con que me miraron, sin saber lo que yo intentaba, y el sentimiento que tuvo mi corazón al volverles las espaldas, solo Nuestro Señor lo sabe. Yo salí, como quien se arranca las entrañas, y vine con la repugnancia que si viniera al suplicio. Las religiosas me esperaban y yo tuve vehementísimos impulsos de volverme, mas así entre¹²³.

¹²² Villamor, *Vida y virtudes*, pp. 105-106.

¹²³ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 19.

La renuncia al mundo no es algo sencillo de llevar ni de decidir por parte de las monjas, pero es precisamente en la consideración que hacen de la pasión de Jesús que encuentran la resolución de dedicar su vida a servir a Dios y, con esto, expiar los pecados propios y los del mundo. Por ello, la vida religiosa no es una decisión sólo personal sino que implica el bienestar y la salvación de los demás, una actualización del sacrificio de Jesús, una entrega a Dios por todos:

*por Vos, Señor mío; y por lo que por mí padecisteis; por esos cardenales y llagas, quiero entrar en esta clausura a padecer todo el tiempo de mi vida*¹²⁴.

Esta imagen del cuerpo sufriente de Jesús simboliza el desengaño del mundo, propio del barroco, expiación y muerte del cuerpo material para que el cuerpo espiritual viva. Y es precisamente así: un cuerpo para el espíritu, muerte del cuerpo material para la vida del espíritu y el encuentro con Dios. De este modo, el cuerpo comienza a percibirse como un espacio sacralizado en el que las prácticas ascéticas y el ideal de santidad lo resignifican y lo convierten en un camino de salvación: santificando el cuerpo se santifica el alma. Experiencia del interior y del exterior que se manifiesta también en las paredes y en los espacios del convento.

La clausura busca favorecer el estado interior por lo que el contacto con el exterior debe ser restringido al máximo en el espacio conventual. Marcus de Vances lo refiere así:

*Sea el Locutorio de cantidad conveniente con reja de yerro, y estrecha, y en tal manera clabada con clabos de yerro que jamas se pueda abrir. Sea tambien esa misma lamina, o red fuertemente guarnecida por de fuera con clobos de yerro estendidos asia a fuera en conveniente distancia. A la qual sea puesto de parte de dentro un velo de lienso negro en tal manera que las Monjas no puedan ver, ni ser vistas*¹²⁵.

¹²⁴ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Ibíd.*, p. 33.

¹²⁵ Marcus de Vances, *Regla, Constituciones y Ordenaciones de las Religiosas de S. Clara de la ciudad de S. Feé de Bogotá, en el nuevo Reyno de Granada de las Indias de el Peru*, Roma, Lucas Antonio Charcas, 1699, p. 76.

Refuerzo de la clausura que evite cualquier filtración del mundo exterior y de sus apariencias. Para ello existía el cargo de las escuchas, monjas que eran encargadas por la abadesa de acompañar a aquellas religiosas que recibían alguna visita en el locutorio y relatar después toda la conversación, sin omitir detalles, evitando además que la religiosa visitada tuviese algún tipo de acercamiento físico con su visitante. Dice Vances:

Tendra cuidado la Abadeza , que siempre aya velos negros en los Locutorios, y las Escuchas, le tendran tambien de que las Religiosas, no se hechen los dichos velos sobre la caveza, y hombros, metiendolo la caveza entre los velos, y la reja para no ser oydas, antes esten tan cerca de las Religiosas aqui en Escuchan, que oigan, y vean distintamente, lo que se hazey habla, a las quales se hade dar entera fee, y credito, de lo que informaren a las Superiores¹²⁶.

La restricción sobre los sentidos en los lugares de contacto con el mundo exterior del convento da cuenta de una moral del cuerpo, que sólo debe ser justificado en su aspiración espiritual. Faltar a esa moral, manchar el alma es algo que se debe sentir físicamente, pues cuerpo y alma están conectados y mutuamente referidos:

Hablando la mesma venerable Madre con la Madre Maria de la Concepción, con el secreto que acostumbraba, la contó el caso siguiente: Que estando un dia en visita en uno de los Locutorios de el Monasterio con un hermano suyo, le mirò con afecto, aunque honesto, y con respeto amoroso de hermano, y que luego se sintió aquexada, y dolorida de ojos; pena que la sirvió de colirio para vivir mas recatada, y medicina para purgarse de todo el amor terreno. Quiere el Señor, que à solo èl estiendan sus ojos, y en su sola Infinita Bondad pongan su amor las Religiosas; pues por esso son velados sus rostros al desposarse con Christo, porque el Velo Sagrado, y de honestissimo pudor, les sirva de señal, para no admitir à su vista, ni à su amor, à otro que al mesmo¹²⁷.

El comportamiento de las monjas era estrictamente vigilado por sus compañeras: no sólo las escuchas deben dar cuenta de sus conversaciones; la celadora debe cuidar que todas las monjas se recojan

¹²⁶ Vances, *Ibid.*, p. 152.

¹²⁷ Villamor, *Vida y virtudes*, pp. 311-312.

en sus celdas a la hora señalada y que no salgan de ellas, así como que guarden silencio, y si salieren por alguna razón las debe acompañar o al menos vigilar que regresen pronto a la celda. Así, cada cargo dentro del convento tiene unas funciones específicas, pero en general vela por la obediencia a la regla y constituciones y por el respeto a las normas internas de la clausura.

Como ya se ha especificado más arriba, estos cargos tienen una relación directa con la práctica de las virtudes: la disposición de los espacios conventuales se vincula con las virtudes de la monja que debe cuidarlos, porque también está cuidando a sus compañeras: cuerpos que vigilan cuerpos, que cuidan la norma, que buscan sacralizar los espacios.

En este sentido es importante establecer una diferencia fundamental en la práctica claustral de la comunidad de Santa Clara frente a la de Nuestra Señora del Carmelo: mientras ambas clarisas –Jerónima y Josefa– critican los gustos mundanos que algunas de sus compañeras tienen y usan, tales como “veber chocolate, estar parlando y tomar tabaco en polbo”¹²⁸, así como algunas actividades que las monjas realizan con la gente de la ciudad,

*¡Cuánto debe ser lo que Nuestro Señor aborrece estos divertimentos malditos de las monjas con los de fuera; y qué desdichados deben ser los conventos donde libremente se permiten; y qué de trazas y rodeos busca la maldita serpiente para enlazarlas en eso; y qué de apoyos hallarán las pobrecitas, y más donde hay mucha gente de servicio!*¹²⁹

Identificando ambas situaciones con tentaciones del enemigo; las monjas carmelitas, en cambio, celebran fiestas a propósito de la novena, el Corpus Christi, etc., en donde bailan y cantan,

Llegado el día de la Vigilia, componia el Pesebre con toda curiosidad adornado, y en èl las Imágenes de el Santo, y tierno Infante Jesu Christo Señor Nuestro, y de la Virgen Santissima su Madre (...) que explicándole Misterio con la viveza posible, moviesen à tierna devoción, y amor à tan gran Señor Humanado por los hombres, colocabalo

¹²⁸ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p. 163.

¹²⁹ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 188.

en la Sala de recreacion, para que todas las Religiosas se recreassen con su vista, y hablassen divertidas, ò cantassen recreadas en obsequio de la fineza de aver nacido Christo. Para esto hacia prevenir un instrumento musico de una harpa, que se traia de fuera del Monasterio; y desde este dia hasta la Epiphania, hacia juntar à las Religiosas en las horas de la recreación, y comenzaba à festejar con armoniosa musica este Misterio. (...) Era la Madre diestra en el danzar, y no ignorante en el tañer un instrumento, juntándose à esto tener delgada entonada, y sonora voz (...) Eran tales susa demanes, y excessos amorosos al Misterio, que parece que en semejantes circunstancias, y celebridad de este Misterio, podia decir à las Religiosas, que los admiraban, lo que San Francisco decia a sus hijos: Fastuelus Sum pueri Bethlehem: Hijos, yo soy el tontillo, y loquillo de el Niño de Belén¹³⁰.

Y hasta tienen visiones en las que Jesús baila con ellas:

Otro día de estos también lo vide como un niño de doce años, junto a la silla donde estaba sentada y le dije: vida de mi alma tengo ganas de verte bailar con estas tus hijas, Él al punto se alzó un poquito los pies i hizo una mudanza con una ligereza por todo mi coro y luego pasó al de la Subpriora, pero con quien se detuvo más fue con la Madre María Rosa, y luego desapareció y me quedé yo todas las horas absorta y fuera de mí...¹³¹

Con todo, es importante matizar esta rigurosidad clarisa frente a la flexibilidad de las carmelitas, pues como lo refiere la religiosa santafeña Johanna de San Esteban acerca del voto de pobreza, la realidad era muy diferente a la norma, ya que los dineros que las familias de las monjas les enviaban no se utilizaban para los sustentos del convento sino que por el contrario,

Cada una es arbitra de sus pensiones y las emplea en cosas de su gusto, no se repara en buscar cosas superfluas, Habitros presiosos, muebles curiosos. Ni se cree, qe. la Prelada y la Comunid[a]d tengan derecho sobre n[ues]tros reditos...¹³²

¹³⁰ Villamor, *Vida y virtudes*, pp. 231-232.

¹³¹ María de Jesús en R. P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas*, p. 348.

¹³² Johanna de San Esteban, citada por Constanza Toquica, *El convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá en los siglos XVII y XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Tesis de Maestría en Historia, 1999, p. 289.

Se destaca, en todo caso, la vigilancia y crítica que las clarisas tienen sobre sí mismas y sobre sus compañeras, un control que no aparece tan rígido en las fuentes carmelitas. En este ambiente de control permanente las monjas deben evitar entablar vínculos muy fuertes con sus compañeras, pues la clausura es retiro y soledad permanente, incluso con las otras monjas. Esto quizá explique que Francisca Josefa refiera numerosos incidentes con las demás religiosas, que la acosan, la maltratan, se burlan de ella, incluso siendo abadesa la obligan a retirarse a un dormitorio indigno de su cargo, “solo y lóbrego”, situación que provoca que la misma Santa Clara venga al convento y se muestre “como severa o displicente por no hallar allí a la abadesa, o porque la tenían como abandonada”¹³³, circunstancia que le permite a la monja mostrarse como protegida y favorecida por la santa.

Si bien este tipo de incidentes puede interpretarse como un recurso que las monjas usan para mostrar el carácter marginal de la mística, cuyos sujetos siempre son perseguidos y rechazados, tildados de locos, etc., en el intento de manifestar que la mística es inversión permanente y que no tiene jerarquías, también ilustra las relaciones entre las religiosas, que no eran armónicas ni muy amigables, justamente porque las monjas debían guardar silencio y evitar las charlas inútiles y superfluas, y dedicarse por entero a Dios:

*...yo estaba como sola, sola en este mundo, con grandes ansias de hallar mi centro, y de despojarme, y alejarme de todo y de mí misma; envidiaba mucho aquellos pobres de espíritu, cómo es el Señor, que es solo Reino de ellos. En particular, deseaba la pureza del alma, el amor de Jesús y María, y la suma pobreza religiosa. Toda la vida humana y acciones de ella, el trato y conversación que no era en el Sumo Bien, me eran tormento y muerte*¹³⁴.

Así mismo, Vances especifica las ocasiones en que es lícito que alguien extraño al convento penetre en la clausura, pues ni siquiera los confesores tienen ese permiso, salvo en un caso extraordinario. Sólo es-

¹³³ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su vida*, p. 184.

¹³⁴ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Ibid.*, p. 198.

tán autorizados el médico y el barbero cuando fuere necesario, pero su circulación dentro del convento está restringida, y sólo pueden hacerlo junto con dos monjas que no deben apartarse ni un momento de ellos. De allí que Francisca Josefa narre la ocasión en que estando aquejada de varias enfermedades, sus compañeras la acusan de fingirlas “para tener abierto a deshoras el convento, y que entraran los padres”¹³⁵. Y Villamor refiere la entrada del síndico al convento de las carmelitas “por motivo suficiente”¹³⁶, pues no era algo usual ni permitido.

Por lo mismo que el contacto con los sacerdotes estaba restringido, y al ser ellos los directores espirituales de las monjas, toma importancia, al lado del convento, la iglesia. “La importancia del sacramento de la penitencia determina la sustitución de los antiguos confesionarios portátiles por estructuras fijas que ocupan un lugar preciso dentro del templo y constituyen un objeto ornamental”¹³⁷. El confesionario del Convento de Santa Clara de Tunja, donde vivía Josefa, hacía parte de la estructura arquitectónica de la iglesia, permitiendo que sólo el sentido del oído operase en esta práctica sacramental, dirigiendo su alcance a la recepción de la palabra de Dios, neutralizando sus posibilidades de captar palabras profanas o los sonidos del mundo.

Así mismo, la vista se hallaba restringida por la ubicación de celosías en todas las ventanas y espacios de contacto del convento: el coro alto y el bajo estaban cerrados por una celosía que impedía que los fieles que entraban al templo pudiesen ver a las monjas, del mismo modo que la visión de las monjas estaba limitada por la estrella que conformaba la celosía. Los ojos no debían abrirse al mundo sino a Dios, y el Amadísimo Esposo se podía contemplar con los ojos del alma y no con los del cuerpo.

Incluso en la concurrida asistencia de fieles a la iglesia del convento del Carmen para contemplar el cuerpo muerto de la madre Francisca

¹³⁵ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Ibid.*, p. 90.

¹³⁶ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 337.

¹³⁷ Checa, *El Barroco*, p. 257.

María del Niño Jesús, la celosía media en el contacto entre el convento y el mundo, pues la vista de la monja sólo es posible a través de ella, así como la obtención de sus reliquias. Así, la celosía también puede interpretarse como una frontera del cuerpo, que separa y comunica la clausura con el mundo, que lleva la santidad a la vida profana, el consuelo espiritual a la vida física, y que ratifica la guarda de los sentidos.

El sentido del gusto, tan importante a nivel sacramental por nombrar la eucaristía, cuerpo místico de Cristo que se da como salvación y perdón de los pecados, se hallaba igualmente neutralizado por la craticula. Vances la describe de este modo:

*...en el medio de esta grada se haga ventana pequeña de reja de Yerro, por la qual pueda entrar el Caliz quando ubieren de comulgar, y el Sacerdote con su mano administrar el Sacramento del Cuerpo de nuestro Señor Jesu Christo. Esta ventana este siempre cerrada con llave de Yerro, ni se abra sino fuere quando se predica la palabra de Dios a las Monjas, o se administra el Santissimo Sacramento...*¹³⁸

Pero si los sentidos son objeto de silenciamiento a través de estas condiciones arquitectónicas, este proceso sólo se completa al integrarlos a la experiencia religiosa. Así, comienzan a dar cuenta de la presencia de Dios, en una exacerbación barroca que acerca la realidad aludida e incorpórea a un nivel material y físico que le sirve de metáfora: Dios debe ser visto, oído, tocado, saboreado y olido:

*...me paresió que me llebaron y presentaron ante el trono de la Altísima Trinidad, a cuyos pies me arrojé yo. Y el Eterno Padre, mi Señor y quando me tomó de la mano y me lebantó y dio un abrazo; y lo mismo hizo el dulcísimo Jesús que, llegándome a la amorosa llaga de su costado, me permitió que la besase, bañando a mi alma de lo que yo con mi rudesza no puedo desir. Y a mí se me yban los ojos por llegarme al Espíritu Santo, el qual con sus alas hizo unas demostraciones amorosísimas. Y después de esto, enpesé a oyr aquel repetido verso Sanctus...*¹³⁹

¹³⁸ Vances, *Regla, Constituciones y Ordenaciones*, p. 78.

¹³⁹ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.109.

Una tradición medieval hablaba de la muerte en olor de santidad, un perfume característico de Jesús, que estas monjas perciben en el olor de las azucenas, las rosas y las violetas, tres flores que simbolizan la pasión de Jesús y su humildad, virtudes que hacen parte del ideal cristiano de santidad y que se constituyen en atributos del gusto, de donde el olor de santidad –representado por las coronas de flores que las monjas llevan en ciertos cuadros coloniales– nombra tanto lo imperecedero del cuerpo del justo como el dogma de la resurrección, y el gozo sensible de la práctica de la virtud:

...y me quedé postrada toda la misa, y desecha en amor de este amantísimo Padre, que de todas maneras es una dulzura y suavidad para mí; ya con unos olores muy fuertes a perfumes, ya como rosa, ya como estorac y bálsamo, y todo que no sé qué son; y esto en la cocina, coro, solar, guerta, y en todas partes y muchas veces sin acordarme desta Suma Deidad que no puedo menos de mirarlo, verlo, y abrazarlo...¹⁴⁰

La clausura es entonces un espacio barroco en el que se manifiestan los nuevos modos de expresión de la iglesia postridentina. Pese a que su contacto con el exterior está vigilado, establece una dinámica con él en la que se hallan mutuamente referidos y no opuestos; sin embargo su relación con lo externo va más allá del ámbito urbano y de los fieles. El convento se abre a la inmensidad de Dios, al igual que el cuerpo: nueva contradicción barroca en la que lo finito –la interioridad del cuerpo– acoge y encierra a lo infinito –Dios–. El místico se une a Dios y se ubica fuera de sí mismo. El éxtasis no es sólo el silenciamiento absoluto del cuerpo sino el encuentro máximo entre interioridad y exterioridad, unión imposible que supera la finitud del mundo y sus máscaras, que lo ubica por fuera de lo exterior, más allá, en la cima del alma.

Es por ello que esta interioridad es doble negación de la exterioridad, exterioridad del mundo, de todo aquello que se halla fuera del

¹⁴⁰ María de Jesús en R. P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas*, p. 381.

convento, pero también exterioridad de lo exterior; la monja se halla fuera de lo exterior, ubicada en un nivel más allá de lo externo, en donde encuentra que ese espacio interior es infinito: infinitud interior opuesta a la finitud de lo externo, que perece, que es corruptible, en donde se conjuga tanto el desengaño barroco del mundo como el inmenso gozo del encuentro con lo inefable, interioridad-exterioridad que afirma una dualidad y que ubica en ella el lugar en el que habita la divinidad. De este modo se va delineando el sentido del cuerpo místico: un espacio de Dios y para Dios, interioridad que es exterioridad de sí misma, estar fuera de sí, estar con Dios, salvaguarda del alma, a su vez salvaguardada por la clausura, seguro de la interioridad.



EL MR P M F PEDRO
PABLO D. BHAMOR Reli
gioso Presb. D N T a orden

(S. f.), Anónimo, Retrato de Fray Pedro Pablo de Villamor.

II

EL CUERPO SANTIFICADO: EL GUSTO

Refiérense los acometimientos que las esposas del Señor hacen para alcanzar la unión mística y los dones divinos. Trata de la construcción de la santa emoción del gusto, sus atributos, lugares y cualidades de tan cristiana virtud. Contiene el bestiario de los animales del Señor y su relación con la devota y mística escala espiritual.

1. LA SANTIFICACIÓN DEL CUERPO

En el cristianismo antiguo e incluso en el medieval, el cuerpo tuvo un significado negativo. Si bien Pablo expone la idea del cuerpo como lugar de glorificación de Dios en la encarnación, el bautismo y la redención a través del cuerpo de Cristo, su valor ético está ligado –según él– “al modo como es recibido y utilizado, si para servir a Dios y su gracia o para negarse a ello y ponerse al servicio del pecado”¹⁴¹. En la edad media, la influencia de Aristóteles se integra al pensamiento filosófico y teológico a través de Santo Tomás y de Alberto Magno. Tomás define el alma como *forma corporis*, una unidad que permite la existencia histórica y espiritual del hombre, pues el alma no es una entidad que preexista al cuerpo, sino que es una con él. Pero pese a no ser reconocido de forma negativa, el cuerpo debía encaminarse a la santificación del alma, ya que sólo a través de él es que el hombre podía conocer la verdad y amar el bien.

¹⁴¹ Carlo Rochetta, *Hacia una teología de la corporeidad*, Madrid, San Pablo, 1993, p. 56.

En el siglo XIII, como efecto de la secta de albigenses, que consideraba a Dios como creador de seres espirituales y negaba cualquier bondad al cuerpo, surgieron grupos de penitentes que practicaban castigos corporales, y que pregonaban la vuelta al rigor tradicional del cristianismo. Cruzadas, flagelaciones, indulgencias, peregrinaciones, confesión en voz alta, misas privadas, procesiones, etc., hicieron parte de esta visión que culpabilizaba al cuerpo y profundizaba en el sentimiento de pecado. El concilio de Viena, en 1313, define el alma como forma del cuerpo por sí misma, de donde la apariencia del cuerpo va a dar cuenta del estado del alma.

Las consideraciones acerca del cuerpo se complejizan con la Contrarreforma; si bien permanece la concepción aristotélico-tomista en la reflexión teológica, revive el sentido platónico del cuerpo que le confiere un contenido negativo. La idea del cuerpo como imagen del alma permanece y se entrecruza con acontecimientos como la inquisición y las torturas, la esclavitud y la colonización, que fueron justificados en la sentencia *Extra Ecclesiam nulla salus*, que afirmaba que fuera de la Iglesia no hay salvación, y que influyeron en la evangelización de América y en la valoración de sus habitantes dentro del orden social impuesto por los españoles.

En respuesta a la declaración luterana de la completa falta de efectividad de las obras, en la que el hombre estaba justificado sólo por la gracia y, por tanto, no podía responder positivamente a Dios, el Concilio de Trento, si bien no hacía explícita su concepción sobre la corporalidad humana, erigió al cuerpo como el lugar de práctica, por antonomasia, de los sacramentos, lugar visible de la vivencia religiosa y del acatamiento de la ley sagrada. Si en adelante la experiencia religiosa debía hacerse pública, esa salida al exterior tiene su forma de ocurrir en el cuerpo del creyente, que además tendrá una dimensión social como parte del cuerpo de la Iglesia, que, a su vez, está llamada a operar como la esposa de Jesús: cuerpos que se desposan con el cuerpo místico, por ello, cuerpos que son el lugar del don, de la acogida, cuerpos que se sacrifican, entregados a Dios, reunidos con Él, oblación, ágape.

La santificación del cuerpo, su integración a la construcción del gusto no se da de un modo espontáneo ni libre de enfrentamientos en el interior de la Iglesia. El tabú cristiano sobre la sexualidad se manifestó desde el cristianismo primitivo, que consideraba que el sexo robaba una disposición al hombre para el encuentro con la divinidad; sin embargo, la imposición del celibato para los sacerdotes tendrá una primera etapa hacia 1139, en la que adquiere un estatuto jurídico, y una segunda etapa en el Concilio de Trento, con la sacramentalización del matrimonio y la introducción de la fórmula para su celebración¹⁴².

Como apunta Ranke-Heinemann, la del celibato no fue una historia fácil, pues la sanción sobre el sexo –pese a estar presente desde los primeros siglos del cristianismo– no fue tan efectiva como podría creerse, ya que muchos sacerdotes eran casados, tenían hijos y se resistieron a los mandatos de continencia de sus superiores. Ninguna de estas dos fases, ni antes, ni después, impidió que los sacerdotes tuviesen concubinas o hijos; al punto que ya para el Concilio de Trento la Iglesia había ordenado la excomunión para aquellos que protegieran a los ‘clérigos concubinos’ y para aquellos que les confiaran sus hijas o hermanas buscando concubinato o matrimonio.

La Iglesia enfrentó una situación aún más difícil cuando la reforma luterana manifestó su oposición al celibato, y, frente a las multas que los sacerdotes católicos debían pagar por sus prácticas sexuales, la alternativa reformista reunió más adeptos, pues “muchos se hicieron protestantes por una razón de ahorro como, por ejemplo, el párroco católico Samuel Frick de Maienfeld, quien de 1515 a 1521 pagó puntualmente al obispo sus impuestos por sus siete hijos, hasta que se hizo protestante. Este cambio supuso para él, como para otros muchos, ventajas económicas”¹⁴³.

Con todo, el celibato, finalmente impuesto por la Iglesia con su estatuto jurídico, no fue adoptado por todos sus miembros clericales, y

¹⁴² Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos*, Madrid, Trotta, 1994, p. 94.

¹⁴³ Uta Ranke-Heinemann, *Ibid.*, p. 106.

en cambio sí implicó una diferencia fundamental con la reforma protestante, al punto que el mismo Lutero contrajo matrimonio con una exmonja. Esta acción de Lutero contrasta con la crítica que se hace a los jesuitas, hacia la segunda mitad del siglo XVI, que se refiere a su laxitud o relajamiento de la moral y de su apetito sexual. Esta posición se basa en las declaraciones de algunos jesuitas acerca de los casos en que el sexo es pecado o no entre los esposos.

El control sobre los comportamientos sexuales que buscaba ejercer la Iglesia pareciera ocuparse más de la vida física de quienes pertenecían a ella –clérigos y fieles– que de su vida espiritual, justamente en el reconocimiento del cuerpo como camino de salvación o de condena. Mientras la gran mayoría de los religiosos aseguraban que el sexo solamente era permitido para la búsqueda de hijos, el jesuita Tomás Sánchez declaraba que no era pecado cuando lo hacían “por la simple razón de que son esposos”. Esta concepción del cuerpo reglamenta una especie de economía corporal orientada al espíritu, en la que los fluidos corporales –como el semen– no podían malgastarse y en donde el *coitus interruptus* era considerado pecado mortal, pues en tal caso el semen no se empleaba para la finalidad del matrimonio católico: la procreación.

Si bien hubo opiniones en contra de Tomás Sánchez, otro punto preocupaba a los teólogos, y era el referente a la prevención del embarazo. Si no se podían sostener relaciones sexuales por placer, la negativa de la esposa a tenerlas podía abrir el camino para la infidelidad del esposo y la práctica de la lujuria.

La contradicción de la Iglesia postridentina es evidente. La continencia era la práctica recomendada por el Concilio de Trento para la contracepción, pero la esposa podía ser obligada judicialmente por el esposo a tener relaciones sexuales si su negativa lo llevaba a la lujuria. Por ello, incluso en el interior del matrimonio, las prácticas sexuales no dejaban de ser consideradas pecaminosas.

La hagiografía barroca abrió una posibilidad para la Iglesia de integrar la dimensión sexual del cuerpo al orden cristiano, mediante la santificación o espiritualización de los sentidos, que en el siglo XVII

son las ventanas del alma por las que entra aquello que la puede purificar o contaminar. Así, la erótica que se desarrolla en la hagiografía pretende integrar los sentidos a la experiencia mística, de tal modo que sirvan a los fines espirituales destinados por el Concilio de Trento a su comunidad de fieles.

En la Nueva Granada, los españoles pretendían controlar eclesiástica y jurídicamente las prácticas sexuales de la naciente sociedad. Sólo hasta la segunda mitad del siglo XVI se consolidan los instrumentos jurídicos y los argumentos teológicos para lograr una cohesión social: “La estabilidad del ordenamiento social europeo reposaba en la estructura de la familia patriarcal, enmarcada dentro del concepto del matrimonio monógamo, sagrado e indisoluble, como único espacio válido para vivir la sexualidad”¹⁴⁴.

La cristianización de los gentiles en territorio americano pretendía no sólo integrarlos a la cultura religiosa occidental, o hacerlos súbditos de los reyes de España; también buscaba “blanquear sus conciencias”, extirpar los gérmenes de maldad que empapaban sus prácticas, justificando “aún más el dominio de prudentes sobre bárbaros y el ejercicio de sistemas de control”¹⁴⁵.

En esa medida, mientras se cristianizaba el cuerpo un proceso similar se ejercía sobre la mente, por lo que el gusto¹⁴⁶ comenzaba a configurarse desde el ideal de vida que el Concilio de Trento había descrito para sus fieles, así que el seguimiento de ese modelo implicaba la práctica de una vida en santidad, promoviendo la generación de expectativas alrededor del tema de la salvación, que servían para el asentamiento de

¹⁴⁴ Jaime Humberto Borja Gómez, “El control sobre la sexualidad: negros e indios (1550-1650)” en Jaime Humberto Borja Gómez, ed., *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, Bogotá, Ariel-CEJA, 1996, p. 173.

¹⁴⁵ Jaime Humberto Borja Gómez, *Ibid.*, p. 180.

¹⁴⁶ El término gusto se emplea aquí –y en el resto de este trabajo– en el sentido que le confiere Pierre Bourdieu, como un criterio para juzgar las prácticas enclasables y para ejercer esas prácticas, de modo que es reconocido como un elemento que generaba actitudes, usos y expectativas en los miembros de la sociedad colonial, los cuales debían estar guiados por el ideal de perfección cristiana, por lo que el cumplimiento de ese ideal era considerado fundamental dentro de los criterios de la distinción social.

un orden moral español en la Nueva Granada, que se hacía presente en los ámbitos político, económico, social y cultural, en el que el gusto se asimiló al acatamiento de la norma y a su demostración pública, legitimando el dominio español y poniendo en su base el miedo a la condenación eterna, en donde no sólo el cuerpo sufriría sino también el alma, como castigo ineludible por las ofensas a Dios.

De este modo, el control sobre los cuerpos era fundamental en la búsqueda de la salvación, su sacrificio –en el sentido de dominar las pasiones y los vicios, vivir en el desengaño del mundo y evitar el pecado– renovaba el ideal místico del cuerpo de Cristo, que se había entregado por el perdón de los pecados de la humanidad; por ello, el control del cuerpo era a la vez una participación y un agradecimiento por los dolores de Jesús, una gratitud a la que todos los cristianos estaban obligados pero que debía nacer espontáneamente. De allí que esa santificación del cuerpo involucrase un sentido individual –en cuanto hijo de Dios– y uno colectivo –en cuanto comunidad de la Iglesia–, que, si bien se enunciaba de un modo inapelable en el discurso místico, no se cumplía cabalmente en las prácticas cotidianas de los miembros de la sociedad colonial¹⁴⁷.

Pese a que los españoles encontraron en el contacto sexual con indígenas y negras la posibilidad de liberar su pasión, ejerciendo su poder dominante, la santificación del cuerpo estaba dirigida a controlar las prácticas sexuales de los miembros de la sociedad neogranadina, particularmente de los cristianos nuevos. Dirigir el cuerpo a la consecución de un fin espiritual era la premisa con la que se buscaba controlar los comportamientos e introducir la cultura de la interioridad, de lo cual la vida mística y monacal era la demostración más literal y contundente.

¹⁴⁷ El cumplimiento de ese discurso, es decir, las prácticas que se generaron a partir de él no son objeto de esta investigación. Este trabajo se encarga de estudiar la concepción mística del cuerpo que la Iglesia propuso como discurso oficial para ser adoptada por la sociedad. Su adopción y resignificación por parte del cuerpo social deberán ser objeto de una investigación más amplia.

2. EL GUSTO EN LA NUEVA GRANADA

La configuración del gusto incidió en el proceso de civilización adelantado en toda la América hispánica en general, y en la Nueva Granada en particular, como parte de la expansión colonizadora de los peninsulares; por ello se hallaba atravesado por la creación de una conciencia política y de una religiosa, y ayudó a reforzar las normas del comportamiento correcto y a consolidar el dominio de los españoles mediante la generación de una unidad que favoreciera los intereses de la Corona y los de la Iglesia. La orientación del cuerpo a un fin religioso y espiritual hace parte del horizonte de expectativas que el cristianismo propuso en el Nuevo Mundo, a través del nuevo espacio de experiencias que impuso por medio del conocimiento y la práctica de la religión cristiana. Como futuro hecho presente, la expectativa de la salvación apuntaba a la correcta vivencia religiosa, a través de la práctica sacramental, la piedad exterior, la devoción pública, las imágenes religiosas, etc.

Como emoción social y moral, el gusto está íntimamente vinculado al cuerpo, pues en la búsqueda del cuerpo santo es que se configura su práctica. Por ello, es entendido aquí como la capacidad de diferenciar y de apreciar las prácticas producidas por el *habitus*¹⁴⁸: es un agente activo en la conformación del mundo social y de los estilos de vida. Paralela a la creación del nuevo horizonte de expectativas, la construcción del *habitus* permite justificar las prácticas y los juicios que constituyen esas prácticas, presentando la adopción y el uso de los preceptos cristianos como el estilo de vida de la sociedad colonial. Así, la religión cristiana, en cuanto principio unificador y generador de prácticas –es decir, en cuanto *habitus*–, debía ser apropiada

¹⁴⁸ Según Pierre Bourdieu, el *habitus* es al mismo tiempo el principio generador de unas prácticas enclavables y el sistema de enclavamiento de esas prácticas. “Es en la relación entre las dos capacidades que definen al *habitus* –la capacidad de producir unas prácticas y unas obras enclavables y la capacidad de diferenciar y de apreciar estas prácticas y estos productos (gusto) – donde se constituye el *mundo social representado*, esto es, el *espacio de los estilos de vida*”. Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 169-170.

de forma material (mediante la experiencia del cuerpo) y de forma simbólica (mediante los significados atribuidos a esa experiencia) por parte de las monjas y, en el seguimiento de su ejemplo, por parte del resto de la sociedad neogranadina, garantizando así la unidad en la fe y en el estilo de vida. Por ello, el *habitus* viene a modificar el espacio de experiencia y, por ende, a transformar el horizonte de expectativas, de donde una práctica pasa a ser entendida como una expresión simbólica: los sacramentos –recibir a Dios, ajustarse a su voluntad– como signos visibles de la gracia invisible; las mortificaciones –expiación del pecado de la humanidad, imitación de Jesús e integración del cuerpo a la experiencia religiosa– como expresión de la función social y simbólica del dolor.

El mundo social del gusto es el de la distinción y la aceptación. Como tal, genera usos, apreciaciones, representaciones, en fin, espacios simbólicos y de práctica que nombran lo aceptado y silencian lo inaceptable, que para definir el gusto deben ocultar el asco. Así, ambas emociones aparecen como indisolubles, imposibles de estudiar sin referencia a la otra, imposibles de operar si no opera su contraria.

Por ello, el gusto y el asco participan de la contradicción barroca que para el siglo XVII tiene lugar en la Nueva Granada. Dos instituciones están conformando el orden social y político de la época –la Iglesia y la Corona–, y proyectan una visión de la realidad que se entiende en términos dualistas: el bien y el mal, cristianos e infieles, creyentes e idólatras, santidad y pecado, España y América, gusto y asco. Su definición dentro del orden social no viene dada de un modo abstracto, sino que proviene de una realidad concreta y material: el cuerpo.

La edad media reconocía en el cuerpo una metáfora del alma; este imaginario perduró hasta el siglo XVII y la primera mitad del XVIII, de modo que la realidad espiritual de una persona era perceptible en su cuerpo. Esta idea medieval fundó una relación entre el juicio estético y el juicio moral, e introducía la obligación cristiana de trascender lo material que, combinada con el desengaño barroco del mundo, daba como resultado la vivencia de una religiosidad que otorgaba un fin y

un significado espiritual al cuerpo. El jesuita irlandés Miguel Godínez, misionero y autor de la *Practica de la Theologia Mystica*, escrita en Puebla en 1634, un texto clave en la vivencia mística de la Nueva Granada, presenta esa relación entre el cuerpo y el alma del siguiente modo:

Las passiones, son unas ynclinaciones sobresalientes del apetito sensitivo, acerca de varios objectos; las quales passiones siendo operaciones vitales del alma, tienen humores en el cuerpo, que les corresponden; v.g. en el alma ay pasión de ira, en el cuerpo ay el humor de la cólera que le corresponde; à la pasión de la tristeza, corresponde la melancolía; à la pereza, corresponde la flema, à la sensualidad, lo más húmedo, y cálido de la sangre: quando estas passiones, reguladas con la razón, obran con mediocridad, son buenas, y entonces miran algún buen fin moral, de donde se especifican los actos humanos, y serán virtudes morales; pero quando sacudiendo el yugo de la razón, traspasan alguna debida obligación, serán vicios, y à vezes pecados¹⁴⁹.

En este sentido, la mística tuvo una gran influencia en la concepción del cuerpo como la materialización del estado del alma. Si bien no era negado ni satanizado, pues era creación de Dios, debía ser silenciado, porque los sentidos corporales podían permitir la entrada de sensaciones o percepciones que movieran a obrar el mal, por lo que el constante control sobre ellos y la dirección a un fin espiritual eran las únicas garantías para su vivencia cristiana.

El alma –con sus grados vegetativo, sensitivo y racional– debía aspirar a la cima de la escala espiritual, operación que sólo era posible con la obediencia a los preceptos cristianos y la preparación para el conocimiento racional de Dios, que no se concretaría sin la concesión divina de la gracia. Sólo en el triunfo del alma racional es que el cuerpo puede convertirse en vehículo de santidad; proceso que culmina en la concesión de la gracia. Así lo afirma Godínez:

Es engaño pensar, que sola la razón basta para vencer una envejecida pasión, si no es que se ayuda con la gracia...¹⁵⁰

¹⁴⁹ Miguel Godínez, *Practica de la Theologia Mystica*, p. 30.

¹⁵⁰ Miguel Godínez, *Ibidem*.

Por ello, al tiempo que se acallan las pasiones del cuerpo y se exalta su misión espiritual, se construyen las emociones del gusto y el asco, imaginarios que se extenderán a todos los miembros de la sociedad neogranadina como parte del proceso de colonización, dirigidos a crear la tensión necesaria para introducir en el horizonte de expectativas la búsqueda de la salvación. El uso de expresiones como gusto, gozo, gloria, dulzuras, suavidades, consuelo, felicidad, amor, entre otras, por parte de las monjas neogranadinas para referirse al cumplimiento de sus deberes cristianos y a la participación en los dolores de Jesús, hace parte de la configuración del gusto desde la santidad; así, alcanzar la salvación se convertía en un imperativo al que el lenguaje de la hagiografía servía para enfatizar su urgencia, al tiempo que ayudaba a la constitución de la cultura de la interioridad y de ese mundo social en el que el gusto –como práctica pública de las virtudes cristianas– y el asco –como trasgresión de la norma religiosa– eran lo aceptado y lo inaceptable, la distinción y el desprecio, dos extremos entre los que se debatía la práctica mística de las monjas neogranadinas y que ayudaron también en la consolidación de las jerarquías sociales.

Al ser, como lo define Pierre Bourdieu¹⁵¹, un criterio por el que se juzgan y se enclasan ciertas prácticas de las sociedades, el gusto permitía validar y separar las instituciones políticas, sociales, económicas y culturales de los españoles de las de los demás miembros de la sociedad neogranadina, legitimando su dominio y facilitando su expansión. Al mismo tiempo, marcaba las diferencias entre las prácticas religiosas y las profanas, buscando la penetración del espíritu religioso en la cotidianidad de la sociedad de la Nueva Granada. Ejemplo de ello es la filiación que hace la hagiografía escrita en la Nueva Granada entre la santidad y las clases altas –españoles y criollos–, que vincula la emoción del gusto con la distinción social y la limpieza de sangre. Del mismo modo, la relación entre los demás miembros de la sociedad

¹⁵¹ Cabe decir que si bien el análisis de Bourdieu se enfoca en la sociedad europea del siglo XX, y lo presenta como un eje ideológico, para el siglo XVII neogranadino el gusto permite enclasar las prácticas porque tiene una dimensión experiencial referida en la vivencia cristiana del cuerpo.

neogranadina –mestizos, indios, negros, mulatos, etc.– con el demonio¹⁵², que daría cuenta de sus tendencias idólatras y de su ignorancia de la verdadera religión, al tiempo que presenta lo español como más cercano al bien y lo americano como susceptible del mal.

La vivencia privada de la fe no era suficiente en el barroco; ésta debía hacerse pública y hacer uso de todos los elementos que favorecieran su puesta en escena¹⁵³. Sólo así es que la Iglesia postridentina podía llevar al pueblo los contenidos religiosos y despertar un *pathos*, moviendo a la devoción y al rechazo de las idolatrías. Así, la práctica de la religión se daba como un espacio en el que se concretaban las subjetividades colectivas, pues en ella se afirmaba la pertenencia a la institución religiosa, operando como un atributo del gusto.

El siglo XVII es el momento en que comienza a organizarse un sistema burocrático en la Nueva Granada, por lo que la distinción social se halla íntimamente vinculada con el nombre: el honor encarna la dignidad pública, el reconocimiento social, resultado de la pertenencia a alguna corporación. En sintonía con ello, la organización de la sociedad estaba claramente jerarquizada, lo que no impedía que sus miembros entraran en contacto o se movilizaran, en algunos casos sin perder su posición inicial –como con el mestizaje, en el que el español conservó su condición preeminente frente el mestizo, al indígena o al negro. Ese intercambio sociocultural es verificable en las hermandades, comunidades de oración dependientes de algún convento y organizadas alrededor de un santo, que ofrecían espacios de socialización a través de los ritos y celebraciones religiosas: “Esta participación en los ritos cristianos proporcionó a los creyentes un sentido de solidaridad único y vigorosamente impregnado de devoción, como la columna que sostuvo a las cofradías y contribuyó a su proliferación (Lavrin). Estas

¹⁵² Esta relación con el demonio se analizará ampliamente en el capítulo tercero de este trabajo.

¹⁵³ En el acatamiento público de la norma cristiana, propio del barroco, también convivía su contradicción. La puesta en escena no significa que la apropiación del discurso oficial se diera sin más: así como teatraliza el poder, lo transgrede.

organizaciones también permitieron la asimilación sociocultural entre indígenas y castas y canalizaron la conciencia religiosa de los diferentes grupos sociales hacia el cuerpo de la Iglesia tridentina”¹⁵⁴.

En medio de los contactos socioculturales y de las tensiones de raza, etnia, religión, estatus y explotación económica, se organizó la sociedad neogranadina; un ambiente atravesado por el ejercicio de poder de la Corona y de la Iglesia, y por la conciencia criolla que comenzaba a generarse entre los hijos de españoles nacidos en América. En la ruta del reconocimiento social y en consonancia con las tensiones que de él se desprenden, la coacción y la autocoacción intervinieron en la modificación, regulación y naturalización de los comportamientos. El discurso hagiográfico –por ser un discurso criollo, producto de una clase social alfabetizada y privilegiada económicamente, y expresivo de una conciencia barroca de diferenciación– también participó en este complejo sistema de control, describiendo el ideal de cuerpo cristiano como un cuerpo criollo: blanco, ortodoxo, obediente, dramático y sufriente. Al integrar los sentidos a la experiencia mística, el cuerpo desarrollaba no sólo su naturaleza afectiva en busca de los fines religiosos, sino que resignificaba la vivencia del placer desde una dimensión espiritual¹⁵⁵.

Norbert Elias¹⁵⁶ define la coacción como el acatamiento de la norma, que va creando una relación de interdependencia entre el individuo y su sociedad, y que reprime y regula el comportamiento social. La auto-coacción es la lucha contra el propio cuerpo; es igual de radical y apasionada que la lucha contra los demás. El comportamiento individual y colectivo hacía parte de la conservación de los privilegios sociales. Así, la coacción y la autocoacción entraron a jugar en el terreno de las

¹⁵⁴ Luis Fernando Restrepo y Constanza Toquica, “Las canciones del coro alto de la iglesia del Convento de Santa Clara”, en Op. Cit., p. 93.

¹⁵⁵ Cabe decir que el mundo social de la distinción colonial generó un espacio barroco de realización del deseo a través de la inversión que en la mística sufren el gusto y el asco. Esto se tratará ampliamente en el siguiente capítulo de este trabajo.

¹⁵⁶ Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

prácticas del gusto, por lo que el discurso debía legitimarlas y persuadir a su uso, desarrollando una moral que reivindicaba la autoridad de la Iglesia y que se dirigía al cumplimiento de la norma religiosa.

Estos dos elementos se hallaban referidos en el cuerpo y debían operar sobre cuerpos cristianos: primera coacción en la evangelización, que buscaba cristianizar las costumbres y “blanquear” las conciencias. Carlo Rochetta¹⁵⁷ afirma que, para el hombre, existir también significa coexistir, en un movimiento que va del yo al tú y viceversa, y que tiene su primera operación de referencialidad en el cuerpo; no es de extrañar entonces que en esa coexistencia cristiana el cuerpo individual pueda transformarse en miembro del cuerpo colectivo de la Iglesia. Es así como el cuerpo del místico coexiste con los cuerpos de los demás fieles e infieles, su sacrificio no es sólo propio sino a favor de los demás; de este modo, el cuerpo del místico se transforma en cuerpo místico: cuerpo que se da, objeto de donación que va del yo místico al cuerpo social y que hace parte de la configuración del gusto.

La coacción también se verificaba en la definida jerarquización social, que se correspondía con la jerarquización en el interior del convento, apoyadas y reproducidas mutuamente, y que se expresaban en el estatus de las monjas: si eran de velo negro, de velo blanco, novicias, etc., así como en los oficios que desempeñaban dentro de su comunidad. Las reglas y constituciones de las órdenes religiosas en general, y de las femeninas en particular, muestran cómo estas jerarquías se reproducen rigurosamente dentro de los conventos, buscando controlar todos los comportamientos que se daban en la vivencia privada de la espiritualidad¹⁵⁸. Esta práctica legitimaba la superioridad social y política de las élites españolas y criollas, de la que se desprendía su superioridad moral, configurada desde la doctrina de la gracia, y que estaba presente tanto en el ámbito religioso como en el civil.

¹⁵⁷ Carlo Rochetta, *Hacia una teología de la corporeidad*, p. 180.

¹⁵⁸ Esta reproducción jerárquica puede verificarse en los cargos que las monjas debían asumir en el interior de los conventos. Las condiciones necesarias para acceder a los cargos más importantes tenían que ver con algunos atributos del gusto que ya se analizarán, pero éstas han sido mencionadas en el capítulo anterior.

La práctica ascética de las monjas aquí estudiadas y su énfasis en el segundo grado del alma –el sensitivo–, que las hacía reconocerse como bestias, jumentos, viles, ignorantes, despreciables, etc., con el fin de que la gracia de Dios actuase en ellas, son expresiones claras de la autoacción. El obtener la gracia, don divino que manifiesta el estar con Dios, por la cual se legitimaba el dominio español sobre los naturales de América, hacía que ésta operase como coacción: había que buscar ser dignos de la gracia, obedecer, acatar la ley de Dios, seguir sus preceptos y mandamientos; de este modo, el gusto comenzaba a configurarse desde la santidad, una vivencia que debía involucrar a los demás miembros de la sociedad neogranadina, pues la práctica de la religión era una experiencia pública y, en lo posible, comunitaria.

Para favorecer la adopción de las prácticas religiosas, la constitución del cristianismo en *habitus*, era necesaria la definición de unos atributos del gusto que guiasen la vida espiritual y la vida física de todos los miembros –religiosos y no religiosos– de la Iglesia.

a. Atributos del gusto

Dado que la sociedad colonial de los siglos XVII y XVIII era marcadamente jerarquizada y llena de tensiones, los atributos del gusto jugaban como una forma de legitimación del poder de las élites españolas y criollas, afirmando el dominio sobre los indígenas y los negros, y su superioridad frente a los mestizos, por medio de la vivencia pública de la fe y de los elementos cortesanos que permearon su configuración como sociedad, tales como la importancia del nombre familiar, la pertenencia a una institución, la distinción pública de las virtudes cristianas, etc.

Por ello, el cumplimiento de los preceptos religiosos se traducían en el reconocimiento público de una vida en civilización; sin embargo, la apropiación del cristianismo por parte de la sociedad neogranadina, al ser proyectado como *habitus*, no se dio plenamente ajustada a su discurso, sino que fue susceptible de giros y de resignificaciones. Con

todo, la vivencia de la fe era un acontecimiento público que tenía un gran valor de distinción, y se configuraba desde el ideal de perfección cristiana: la santidad.

La mística tuvo allí un papel central. Era la comprobación de la vida en santidad, la realización del ideal tridentino que promovía la obediencia y la entrega a Dios, el reflejo de las virtudes cristianas; era la legitimación de la institución contrarreformista en la figura del sacerdote, cuya mediación se concretaba felizmente en la presencia de místicos y santos, cuya unión con Dios hablaba positivamente de su guía espiritual. Pero particularmente en un siglo barroco como el XVII, la mística era la expresión más refinada de las contradicciones sociales, al tiempo que de la pretensión cristiana del sacrificio del cuerpo: mística de la cruz, mística del corazón de Jesús, mística de la esposa y de la mujer, *Imitatio Christi*, las monjas neogranadinas encontraban en sus experiencias místicas el sentido del sacrificio de Jesús, por lo que buscaban revivirlo diariamente en sus propios cuerpos y en su propia búsqueda espiritual.

A través del discurso de sus atributos, el gusto debía convertirse en experiencia tanto de la virtud como de la santidad, permitiendo que se realizase el propósito de Dios en el mundo.

La santidad

A partir de la Contrarreforma el papel de los santos se hizo más importante, pues si el protestantismo promovía la obligación de todos los creyentes de llegar al máximo grado de perfección, por lo que la presencia de los santos era inútil y desprovista de sentido, el cristianismo postridentino hizo énfasis en la invocación de los santos y en el respeto y honra a sus reliquias como un modo de fortalecer la fe, pues “eran un soporte para que el espíritu pudiera acercarse a las realidades inmateriales a través de los sentidos corporales”¹⁵⁹. Este aspecto

¹⁵⁹ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, p. 35.

buscaba enriquecer la piedad popular y conservaba el sentido que las reliquias y el culto a los santos tuvieron en el cristianismo primitivo¹⁶⁰.

La santidad era el fin último de la aspiración espiritual en el que la mística veía el modo de acceder al conocimiento experiencial de Dios; como tal, representaba la realización de su objeto, lo que la hacía ser reconocida como una fuente inagotable de gusto espiritual. Además, abarcaba la vida física y la metafísica: la austeridad y el ascetismo de la vida física eran expresiones visibles de la virtud de la vida espiritual. El santo no sólo tenía una vida religiosa rigurosa y dedicada, sino que en su muerte seguía obrando el bien y era un punto de cohesión de la comunidad. Los milagros eran expresiones de la concesión de la gracia de Dios, por medio de los cuales se comprobaba la efectividad de la devoción a los santos y la realización de los favores que se les pedían.

Como ideal de perfección cristiana, la santidad mostraba una función social, pues calmaba el miedo de los creyentes a los problemas cotidianos y a la pregunta por el destino escatológico; era una garantía de que la obediencia a la religión se concretaba en la salvación de las almas y en el gozo de la compañía de Dios; brindaba una seguridad a los fieles sobre sus más profundos temores y era en sí misma un prodigio: el cuerpo muerto del santo no se descomponía, obraba milagros y tenía buen olor.

Así mismo, la santidad también fue uno de los elementos claves en el desarrollo del criollismo en la América hispánica, pues entrañaba la legitimación de la experiencia religiosa de las colonias y la igualaba con la europea¹⁶¹. Fuente de gusto, modelo, ideal, en el santo confluían intereses políticos y religiosos, que lo convertían en elemento clave de la cohesión social y en modelo de la vida cristiana.

¹⁶⁰ De hecho, podría pensarse que la cristiandad postridentina revitaliza algunos elementos del cristianismo primitivo y los expone dentro de la visión barroca del mundo.

¹⁶¹ Un ejemplo clave de la relación entre santidad y criollismo lo da el caso de Rosa de Lima, que operó como modelo fundacional nacionalista, y cuyo culto fue común a todos los grupos sociales de la Lima del siglo XVII. Véase Ramón Mujica Pinilla, *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*.

Si bien la clausura en la que vivían las monjas buscaba impedir su contacto con el exterior del convento, la fama de santidad fue no pocas veces un puente de comunicación entre las Esposas del Señor y los fieles necesitados de favores celestiales. La carmelita María de Jesús recibe una nota de alguien que busca satisfacción a sus necesidades:

Otro día me escribió un niño un papel diciendo que lo encomendara a Dios, que se hallaba muy afligido de no saber qué estado podía tomar; si sacerdote o el de matrimonio, que [s]e hallaba afligido y sin poder resolver qué le convendría; yo al instante se lo empecé a pedir a la Santísima Trinidad, y me fui al coro a Vísperas, estando rezando de repente me hallé en el sagrario en brazos de este amorosísimo Padre con tal ternura, que me apretaba daba ósculos, con un amor que no se puede decir, y como agradeciéndome las peticiones y ruegos que yo hacía por aquel joven y por el papel que le había respondido, y fue que se pusiera en manos de Dios, con toda humildad, y que le oyera una misa a la Santísima Trinidad y que le pidiera al Padre Eterno, que por el corazón de su Hijo le pusiera en su corazón el estado que fuera de su mayor honra y gloria y salvación de su alma¹⁶².

María de Jesús responde el papel que el niño le envía, lo que habla de la comunicación de las monjas con el exterior del convento, que es reconocido por los miembros de la sociedad colonial como un sustento y una ayuda metafísicos, labor espiritual que es digna de imitarse y que es premiada por Dios con su presencia, precisamente porque las monjas tienen una función expiatoria de sus pecados y de los pecados de los demás, su clausura y su búsqueda espiritual tienen un sentido colectivo: valor social y simbólico de la renuncia al mundo.

La limpieza de sangre

Este atributo proviene de una larga tradición dentro del cristianismo, que asociaba la santidad con la pertenencia a las clases sociales altas. “Esta creencia tenía sus raíces en la convicción, común al cristianismo tardo-antiguo y al paganismo germánico y compartida tanto

¹⁶² R.P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas* p. 408.

por los dominadores como por los dominados, de que la perfección moral y espiritual podía difícilmente desarrollarse fuera de un linaje ilustre. De ahí el estrecho vínculo que se estableció durante esta época, y que se convertirá a continuación en un lugar común hagiográfico extremadamente difícil de ser puesto en discusión, entre santidad, poder y nobleza de sangre¹⁶³.

Dos tipos de nobleza son definidas por Fray Pedro Pablo de Villamor en la vida de Francisca María del Niño Jesús:

Don grande de Dios es (dice aquel Sabio Rey Don Alonso IX) nacer de noble linage [...] Siendo pues la nobleza dadiua de Dios, es consiguiente decir, que esta se funda en virtudes, y inclina à vivir bien [...] El Derecho Canonico, prefiriendo la pureza de las virtudes, à la de la sangre, y la nobleza de costumbres, à la heredada sin ellas dice: Nosotros que presidimos, no hemos de ser conocidos por la dignidad de el lugar, ò genealogia de que nacimos, sino por la nobleza de las loables costumbres, con que procedemos. Para que assi se vea, que la nobleza nace de la virtud, como la ignobilidad del vicio¹⁶⁴.

Así, en esta diferenciación entre nobleza de sangre y nobleza de costumbres, refiere las cualidades nobles de Francisca María del Niño Jesús:

Y assi es mas propria de uno la nobleza, que se adquiere à hechos propios de virtudes, que no la que se heredó, nada acreditada con obras. [...] De lo dicho se pueden distinguir dos distintas noblezas, una heredada de padres, y de esta dice un Poeta, que apenas es propria gloria. Otra es adquirida al hombre de ilustres hechos, y virtuosos servicios à Dios, y esta es propria nobleza. [...] Una, y otra tuvo nuestra Doña Francisca Maria Leonel de Caycedo; pues fueron sus padres de claro linage. Su padre (de quien fue hija legitima) se llamó don Fernando Leon el de Caycedo, Cavallero de el Orden de Santiago; y su madre Doña Francisca Floriano Maldonado. De el antiguo origen de esta noble familia, y de sus Armas, escribe Don Juan Flores de Ocariz, en sus Genealogias de este Reyno¹⁶⁵.

¹⁶³ André Vauchez, "El Santo", en Jacques Le Goff y otros, *El Hombre Medieval*, Madrid, Alianza, 1990, p. 332.

¹⁶⁴ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 10.

¹⁶⁵ Villamor, *Ibid.*, p. 11.

Es clara la relación si enfatizamos en la afirmación de Villamor, que reconoce en la nobleza una dádiva de Dios, por ende, está plenamente justificada; pero no es suficiente si no está acompañada por obras, como la donación de dinero para la difusión del cristianismo o la fundación de conventos, que ya se verificó en el capítulo anterior. Incluso podría pensarse que reconocer en la nobleza una dádiva de Dios la relaciona con la gracia, así como es un don de Dios el ascenso al tercer grado del alma, que por más trabajo espiritual, sólo es posible de alcanzar si se manifiesta en la libertad de Dios.

La descripción del linaje de Francisca María refiere su condición de hija legítima, un factor de gusto, pues significa nacida dentro del orden cristiano, que define los criterios de distinción social; ser hijo legítimo significa estar dentro del orden religioso y social, y participar de todos sus privilegios, habla de la vivencia correcta del cristianismo y del cumplimiento de la norma, pues ya hemos visto que el modelo de familia patriarcal era la base del ordenamiento social europeo. La legitimidad aquí expuesta es la afirmación de las instituciones y de sus poderes. De igual modo, la descripción de su origen integraba la referencia a las cualidades cristianas de los padres y hermanos, conforme a los modelos hagiográficos de Teresa de Jesús y de Magdalena de Pazzis¹⁶⁶.

Así mismo, la importancia de ser hijo legítimo se verifica en las declaraciones de nobleza, documentos de los siglos XVI y XVII, en los que algunos miembros de la sociedad declaraban su origen y su pertenencia a la religión cristiana. Estos documentos nos permiten ver la importancia concedida al linaje, precisamente porque constituía el punto de diferencia entre los españoles y los naturales de América:

Don Joan de Contreras Arellano vezino desta ciudad digo que a mi derecho conbiene haser ynformación ad perpetuan rrey memoriam de cómo soy hijo ligítimo del capitán Joan de Contreras arellano y doña ana rrincón maldonado mis padres ya difuntos vezinos que fueron de esta dicha ciudad abido y procreado durante su matrimonio y de cómo los dichos mis padres son personas nobles y principales cristianos bijos

¹⁶⁶ Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, p. 66.

de noble y limpia generación sin mácula ni rrasa de moros ni judios ni de los nuevamente conbertidos a nuestra santa fee católica ni an estado presos por el santo oficio de la inquisición e yo e bibido onrradamente virtuoso sin dar escándalo ni perjuicio de ninguna persona ni e estado preso por deudas ni delitos y soy libre y soltero sin ympedimento alguno para tomar el estado que dios fuese serbido de darne =¹⁶⁷

Se puede ver así que uno de los aspectos por los que el cristianismo opera como *habitus* es que en su afirmación como la religión verdadera requiere la enunciación de una otredad: se es cristiano o se es el otro –judío, moro, indígena, negro, mestizo, mulato–, por lo que el reconocimiento de esa diferencia está atravesado tanto por la apariencia física como por las prácticas culturales, de allí que tanto una como las otras se encuentren vinculadas al criterio del gusto y constituyan una unidad. Además, tanto los usos y costumbres como la apariencia física eran expresiones –no se olvide– de un estado interior; la otredad refería la escasa vida espiritual de aquellos que la encarnaban, por oposición a los que, como cristianos, representaban la mismidad y practicaban el gusto¹⁶⁸.

La limpieza de sangre también puede verificarse en el uso del “don” y el “doña”, modos honoríficos que hacían parte del sistema de denominación español¹⁶⁹. Este uso permitía marcar las jerarquías sociales en el habla y sugería el origen de aquel o aquella a quien se refería, considerados nobles e hidalgos, y que, por lo general, eran españoles o criollos. Sin embargo, y a modo de demostración del sentido paradójico que subyace en la mística, las monjas renunciaban a su

¹⁶⁷ Archivo Histórico de Boyacá, rollo 27, legajo 76, año 1636, folio 36v.

¹⁶⁸ Una manifestación de la permanencia del imaginario del indígena como el otro (y su identificación con los judíos) se encuentra en el Poema cómico de Fray Phelipe de Jesús (1789):

Pues indio quiere decir
Con una letra cambiada
Que es la ene vuelta al revés,
Judío, sin faltarle nada;
Y sobre todo su lengua,
Que es de la hebréa derivada.

¹⁶⁹ James Lockhart, *Los Nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México Central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 184.

nombre familiar, que designaba su vida 'en el siglo'; como esposas del Señor, adoptaban un nuevo nombre: Jerónima del Espíritu Santo, en el siglo Jerónima Nava y Saavedra, o Francisca María del Niño Jesús, en el siglo Francisca de Caycedo. Esta renuncia al nombre familiar operaba también como un signo de la renuncia al mundo, al yo, y como símbolo de su entrada a la cultura de la interioridad.

Las virtudes

Así como la nobleza es de origen, también lo es de costumbres, como bien lo señala Villamor. De allí que la práctica de las virtudes cristianas sea un atributo del gusto. Esta práctica está directamente vinculada con la vivencia pública de la fe, que la convierte en un teatro religioso en el que el dramatismo, la exacerbación de los sentidos, en fin, la experiencia barroca intervienen en la configuración de la santidad como ideal de perfección cristiana, y que si bien marcan la diferencia entre los cristianos viejos y los recién convertidos, también integran a los miembros de la sociedad colonial en espacios como las hermandades, de las que ya se hablará.

Por ello, la práctica de las virtudes no es un asunto individual, sino que se da en comunidad y permite la elaboración de un tejido social en el que las devociones y la piedad colectiva se entrecruzan con la imitación de las virtudes de las monjas con fama de santidad que, a su vez, imitan las virtudes, los martirios y los sufrimientos de Jesús. Este seguimiento de las virtudes es uno de los puntos clave del reconocimiento del cuerpo de Jesús como base del cuerpo de la Iglesia y del cuerpo social de la época. En esa línea, es claro reconocer la fama de santidad como otro atributo del gusto, que motiva tanto las devociones como la adopción y la práctica de las virtudes.

Si bien la santidad se configura desde la virtud, algunas de ellas parecen ser más importantes que otras, precisamente por ser las que usaba Jesús. Éstas son la humildad, la caridad, la fortaleza, la misericordia, la compasión, la paciencia, la obediencia, la comprensión y la penitencia.

En ello se reconoce la influencia de ciertas lecturas devotas que tanto las monjas como los sacerdotes, los monjes y demás religiosos integraban a su formación, pero también que algunos miembros de la sociedad colonial hacían, en particular las mujeres de las clases altas, que eran las que sabían leer. La imitación de Jesús, así, se convertía en el eje de formación de la espiritualidad neogranadina que, por lo mismo, debía derivar en el sacrificio del cuerpo:

*Amado mio, querido mio, hagase tu voluntad, padezca yo, pues lo merezco: tu amor te hizo padecer por mi, que mucho que el vil jumento padezca?*¹⁷⁰

Por ello las virtudes, como atributos del gusto, se convierten en camino de salvación del cuerpo y del alma. Pero si bien son fuente de gusto, no están exentas de dolor o sufrimiento. Así lo refiere Josefa de Castillo:

*...y me pareciera andar mi alma por unos hermosísimos campos, que entendía ser el ejercicio de las virtudes, en compañía de Nuestro Señor, un día me pareció que llegándose mi alma a su Señor, entendía esta pregunta: ¿Quieres tú reposar en mí, o que yo descansase en ti? Conocía que el descansar o reposar que llamaba en el alma, era enviarle trabajos, y se sentía inclinada a que Nuestro Señor descansara en ella*¹⁷¹.

Allí se ubica la inversión de sentido del gusto, que no se trata solamente de cumplir la norma sino de sacrificar el cuerpo; una y otro se constituyen en prácticas paralelas y constantes del buen cristiano y del santo. Sufrir es descansar en el Señor, pues sólo en los trabajos impuestos al alma es que se perfecciona la virtud, y es ese trabajo el que es digno de ofrecerse a Dios: constante sacrificio, sufrimiento que es ofrenda y expiación¹⁷².

Mientras más dificultoso aparecía el camino espiritual para las monjas neogranadinas, más era su deseo de padecer por Jesús, y en esa constante práctica de la penitencia era cuando manifestaban más gusto espiritual: su cuerpo era entonces un medio para la experiencia

¹⁷⁰ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 326.

¹⁷¹ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, pp. 141-142.

de lo inefable y un vehículo de sustitución de lo espiritual en lo material. Así, el objeto de gusto era el cuerpo místico: su contemplación, su consideración, su vivencia –en la imitación, en la participación de sus martirios– eran los modos barrocos de disfrutar de la humanidad de Cristo; los golpes, las heridas sangrantes, las marcas de su Pasión excitaban la devoción y la piedad de las monjas y las movían a la imitación teatralizada de la mortificación, identificando en esos usos del dolor una facultad cognitiva que las acercaba al conocimiento místico de Dios; práctica del gusto que debía arraigarse en la vida privada al tiempo que en el ámbito social.

Miguel Godínez habla del afecto imitativo de Jesús como parte de la práctica mística, “que son unos desseos practicos, y propósitos firmes de imitar, y poner por obra algunas virtudes; cuya bondad, necesidad, y conveniencia le hazen fuerça. El principal exemplar de esta Oracion, es la Humanidad de Christo N. Señor. No puedo creer, que sea hombre espiritual, sino iluso, el que no estima, apoya, enseña y exhorta à todos quantos tratan la Oracion mental, à la meditación, è imitación de la Vida, Passion, y Muerte de Christo N. Señor”¹⁷³, y concluye que con la imitación de las virtudes se hace el hombre santo y perfecto. Así, queda claro que lo primero que debe atenderse para la imitación de las virtudes es el cuerpo, la humanidad de Jesús, consideración que es práctica recurrente de las monjas, y que es tanto fuente de gusto espiritual como condición para experimentar visiones u otros fenómenos místicos.

Cuerpo objeto de consideración y de mortificación: pensar el cuerpo y matar el cuerpo, resignificaciones místicas que llevan el cuerpo de lugar de pecado a camino de santidad y de salvación.

Pero la imitación de las virtudes tiene otra proyección sobre el cuerpo, pues no se olvide que aún persiste en el siglo XVII la idea de que

¹⁷² En ese sentido, esta práctica es una actualización del sacrificio de Jesús.

¹⁷³ Miguel Godínez, *Practica de la Theologia Mystica*, p. 56.

éste es imagen del alma, metáfora que materializa el estado espiritual. Este imaginario, proveniente de la edad media, no sólo vinculaba el juicio estético con el juicio moral, sino que se manifestó tanto en la hagiografía como en la iconografía. Vicente Carducho lo refiere del siguiente modo:

...no tendrá el mismo rostro, ni las mismas facciones, colores y miembros, regularmente hablando, el que fue santo y piadoso, que el que fue iniquo, cruel y tirano; no la doncella vergonzosa, como la meretriz deshonesta: pues en el Derecho en un delito que se imputa a dos, presume mas culpa en el del rostro y talle feo, que en el que le tiene mas hermoso y perfecto¹⁷⁴.

La representación iconográfica ponía así, sobre el lienzo, la belleza y la moral en un lado, y la fealdad y el pecado en el otro. Es esta vinculación la que articulará la construcción de las emociones del gusto y el asco; pero esta división no va a ser fija, pues el asco volverá a invertir el orden y lo que podría considerarse feo o repugnante será reconocido como fuente de gozo espiritual. Por ello, las virtudes tienen un 'rostro' propio:

El cuerpo de un justo será bien proporcionado, el cabello oscuro y largo, los ojos grandes, sublimes, y eminentes, refulgentes y humedos, los orbes de las niñas iguales, el orbe inferior, que abraza la pupila, angosto y negro, el superior igneo, alegres en la risa y humedos, los parparos remisos, la nariz grande, ó larga, medianamente ancha y abierta, las orejas medianamente grandes y quadradas, boca mediana, antes grande, que chica, todo el rostro agradable, el pecho ancho, los hombros grandes, los pies medianos, y bien articulados, los movimientos varoniles y magnanimosos, expertos y moderados, con severidad, apacibles y suaves, como recogido, y atento en si, a la consideracion del intento de la cosa¹⁷⁵.

Si el barroco proporcionaba la teatralización de las creencias religiosas, la representación del cuerpo del justo –o del virtuoso moralmente– era algo digno de contemplación, se dirigía a un público, que

¹⁷⁴ Vicente Carducho, *Diálogos de la Pintura. Su defensa, origen, esencia, definición, modos y diferencias*. Madrid, Turner, 1979, p. 183.

¹⁷⁵ Vicente Carducho, *Ibid.*, p. 398.

no era solamente aquel que ordenaba la obra sino aquel que entraba en contacto con ella en la misa, en el rezo del rosario, en las procesiones y demás celebraciones religiosas. Por ello, el gusto que podría producir su contemplación estaba atravesado por el ideal de perfección cristiana que, así mismo, generaba un orden político, social, cultural y estético¹⁷⁶. A la imitación de las virtudes debían tender todas las almas buenas, pues esa espiritualidad se hacía visible en su cuerpo.

Dado que existía la consideración de que los únicos cuerpos libres de defectos físicos eran los de Cristo y la Virgen María, pues eran moralmente perfectos, la práctica permanente de las virtudes cristianas debía dirigirse a la búsqueda de la perfección moral, que hacía que los cuerpos de los miembros de la sociedad neogranadina –religiosos y no religiosos– estuvieran dentro del orden de la policía cristiana¹⁷⁷. La exterioridad del alma, el cuerpo, debía ser capaz de transmitir el interior: cultura de la interioridad que al tiempo que definía el ideal de vida cristiano describía los cánones de belleza de la época, volviendo central al cuerpo sólo en la medida en que expresaba la realidad del alma.

Pero ese vínculo entre belleza y virtud se hallaba atravesado también por una concepción moral de la época, según la cual la virtud era más un atributo masculino que femenino¹⁷⁸. Así lo dice Juan de Olmos sobre la clarisa Jerónima del Espíritu Santo:

¹⁷⁶ Carlos Espinosa Fernández, en su artículo “El cuerpo místico en el barroco andino”, atribuye como característica propia del barroco la “tendencia a reconciliar la búsqueda absolutista de la identidad con el reconocimiento relativista de la diferencia, aunque la diferencia se reconoce sólo para privar al otro de los derechos que le corresponden en el orden trascendental”, que se relaciona con el recurso a la imagen, también propio del barroco. En Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, p. 165.

¹⁷⁷ La policía cristiana es definida por Mercedes López Rodríguez como “la red de categorías, de valores que crearían el entramado social colonial. [...] Los colonizadores intentaban difundir el cristianismo como forma de entender el mundo en el que estaban englobadas las desiguales relaciones coloniales”. Mercedes López Rodríguez, *Tiempos para rezar y Tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muiscas coloniales durante el siglo XVI (1550-1600)*, Bogotá, ICANH, 2001, pp. 89-90.

¹⁷⁸ De hecho esta asociación reposaba también sobre un origen etimológico: la palabra virtud venía del latín *virtutem*, que significa valor y valor físico, y que se relacionaba con el latín *vir*, hombre.

Dotó Dios Nuestro Señor a nuestra Gerónima de reaisadas prendas naturales. Pues tuvo un cuerpo alto mui proporsionado; su rostro fue mui hermoso, sus ojos fueron mui bellos y vivos. Correspondía a esto que su entendimiento fue mui claro, sutil, delicado y vivo. Tan admirable, que personas de letras y juisio que le trataron, experimentando tan alta capasidad, desían y con rasón, que no era entendimiento mujerial; pues discurría remontándose en cosas altísimas y escudriñaba las profundísimas¹⁷⁹.

Esta concepción fue común en la hagiografía conventual femenina desde la edad media, y buscó enfatizar en la superioridad de estas monjas sobre sus compañeras y sobre las demás mujeres, marcando claramente el curso a seguir para que una mujer fuese considerada virtuosa. De allí se desprende la exposición de un discurso místico del cuerpo que para ser objeto de gusto debía ser santo, masculino, virtuoso, obediente y sufriente –este elemento en particular era el ‘aporte’ femenino, que permitía la neutralización del impulso sexual, su sacrificio en la búsqueda de lo santo y el furor afectivo–, elementos claves en el reconocimiento de su belleza física, que debía mostrar claridad, castidad, honestidad y demás virtudes cristianas.

Órdenes religiosas

Si bien la imitación de las virtudes era un atributo del gusto, así mismo lo era la pertenencia a una orden religiosa, pues el siglo XVII ya comenzaba a ser un siglo burocrático en el que la distinción social tenía mucho que ver con la pertenencia a una corporación. Ya se ha visto que la Iglesia ostentaba uno de los poderes más fuertes en el siglo XVII, que intervino en la construcción de ciudades, la evangelización, la ‘civilización’ de los gentiles, la vida económica, etc., y la pertenencia a una orden religiosa hablaba no sólo de la vivencia virtuosa de la religión, sino del ejercicio de un poder que llegaba muy lejos, tanto en un

¹⁷⁹ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, “Elogio de la Autora”, p. 37.

nivel físico como metafísico. La vida religiosa era la oportunidad para contemplar la belleza de la creación de Dios, obedecerlo y amarlo:

Sentia dentro de si unos llamamientos de Dios, al estado de la Religion, dabale placer este retiro, gustaba saber de los ejercicios Monasticos, reconocia quan seguro camino era este para caminar al Cielo; y assi, como si ya se viesse en el, se ensayaba en ejercicios de humildad, se aplicaba a empleos de desprecio de si mesma, teniendo en estos actos especial placer¹⁸⁰.

Pero si dedicar la vida a Dios era fuente de placer, la elección de la orden religiosa a la que la futura monja entraría no se hallaba lejos de los factores de distinción religiosa y social; así lo describe Josefa de Castillo:

Así pasé los años que estuve en el noviciado, y a tiempo con grandes temores de profesas; no porque el ser religiosa me descontentara, sí por las contradicciones que aquí había hallado, y porque mi deseo era ser carmelita, pareciéndome que allí no había más que, como la madre santa Teresa dejó sus conventos, entrar y morir a todo, y vivir para Dios, unidas en caridad, etc. Una noche de este tiempo que me recogí con estas penas, vía en sueños, aunque con efectos que no parecía solo sueño, un fraile franciscano, de mediana estatura y delgado, con la capilla puesta, y que de sus manos, pies y costados salían unos rayos de luz, como fuego suavísimo, que encendían el alma en amor de Dios, y venían a dar a mí, y que mirándome amorosamente me decía: "hija; ¿por qué no eres muy devota de mis llagas?". [...]Conocí [...] que Su Majestad me hacía el bien de entrarme en esta santa y grande congregación de la religión de mi padre san Francisco, a quien quedé con un grande amor y ternura, desde lo que digo que víe en sueños, y me valía y hallaba gran consuelo con sus llagas participadas de las de Nuestro Señor Jesucristo, y su memoria encendía en mi corazón el amor a Nuestro Señor¹⁸¹.

Si bien Josefa reconoce el mensaje que Dios le envía de seguir en la orden de Santa Clara, su vida allí no está libre de pleitos ni de vejaciones por parte de sus compañeras. Esta situación le da oportunidad

¹⁸⁰ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 26.

¹⁸¹ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, pp. 30-31.

de practicar la paciencia, la humildad, el amor y el perdón, aunque en un momento en que ya se siente tan acosada por sus compañeras en medio de una enfermedad, son consultados el padre rector y el vicario sobre qué hacer con la situación de Josefa:

Al padre rector, me dijeron las mismas, que fue tal lo que le enviaron a decir con el vicario, que le preguntó a un padre de allá. ¿qué sería bueno hacer conmigo?, y le dijo a un hermano mío: que el padre lo que pensaba era moriría yo a fuerza de pesadumbres, porque el mudarme a otro convento, como mis hermanos lo pretendían, sería desacreditar a éste¹⁸².

Así, no era posible la mudanza de Josefa a otro convento, pues comprometía el prestigio del convento de Santa Clara ante la ciudad y ante las otras órdenes religiosas. Si bien algunos de los pleitos que Josefa refiere hacen parte de la retórica propia de la hagiografía, éste en particular nos permite ver la importancia que para las comunidades religiosas tenía su prestigio social, que se veía materializado en donaciones, créditos, obras pías, etc.

Pero la pertenencia a una orden religiosa también contempla la renuncia al mundo, manifiesta en el desencanto del barroco, y encuentra expresión en la vida en clausura. La separación del mundo es un placer, ya no de apetencias corporales satisfechas, sino uno más alto y trascendente. La realidad alcanzada dentro de la clausura conventual es también “mundo, cuerpo, pero mundo transfigurado, transubstanciado”¹⁸³. En cuanto tal, es un lugar de realización del deseo, al tiempo que afirmación de una experiencia religiosa indiana y criolla, que se ponía en frente de la religiosidad europea para validar su similitud, pero también su diferencia.

¹⁸² Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Ibíd.*, p. 91.

¹⁸³ Raquel Serur, “Santa Mariana de Quito o la santidad inducida”, en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, p. 150.

Los sacramentos

En la teatralización y ritualización de la vivencia de la fe, los sacramentos, por un lado, hacían parte de la puesta en escena del cristianismo, y, por otro y como consecuencia de ello, eran un factor de distinción, en tanto daban cuenta de la vivencia perfecta y devota de la religión.

Fue su nacimiento en nueve de Julio, entre ocho, y nueve de la noche, año de mil seiscientos y sesenta y cinco. Renació por el Bautismo, y gracia de el Espiritu Santo, este mismo día (segun parece) porque fue bautizada en caso de peligro de vida, por Don Francisco de Aragon Clerigo Presbytero. Y discurro, que no fue sin mysterio de la Divina Providencia, que la que se avia de conservar todo el resto de su vida en esta baptismal gracia, como en efecto lo mantuvo, y aumentò con obras muy meritorias (como consta de el informe de su ultimo Confessor) se le adelantasse este primer Sacramento, que la reengendrò con mas excelsa nobleza, à ser hija de Dios¹⁸⁴.

El Concilio de Trento había enfatizado en la práctica de los sacramentos, en particular en la confesión y en la eucaristía, pues si uno mantenía el control del confesor sobre los fieles, la otra insistía en la realidad de la presencia de Jesús en la hostia. Así mismo, el matrimonio fue integrado a los sacramentos hasta las reuniones tridentinas, con lo que se buscaba controlar las prácticas sexuales de los fieles, particularmente de aquellos recientemente convertidos. “Dentro de los intentos de los evangelizadores por insertar el cristianismo en la cotidianidad de los indígenas, la difusión de los sacramentos ocupaba un lugar privilegiado. A través de la confesión o del matrimonio, los sacerdotes podían irrumpir e integrarse a la vida social de las colonizados”¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Villamor, *Vida y virtudes*, pp. 12-13.

¹⁸⁵ Mercedes López Rodríguez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, p. 145.

Confesión

La confesión era una de las bases sobre las que estaba montado el complejo sistema de control español en las colonias americanas. Por medio de ella se vigilaban las prácticas tanto de los hombres y las mujeres dedicados a la vida espiritual, como de los demás miembros de la sociedad neogranadina, pues por ser auricular facilitaba la evangelización y el adoctrinamiento de los infieles. La apropiación y naturalización de los preceptos cristianos debía comprobarse mediante el ejercicio confesional, que otorgaba al sacerdote un poder clave no sólo en la elaboración de subjetividades, sino también en la visión de mundo y en los comportamientos públicos y privados.

Montada sobre el sentimiento de la culpa, la confesión desarrolló una gestualidad que entrañaba el reconocimiento de una inferioridad frente al sacerdote y a lo legítimo de su guía espiritual, que a su vez era guiada por una retórica del cuerpo. La superioridad del sacerdote debía manifestarse en una actitud amorosa y paciente, precisamente para atraer a los fieles a la confesión, que era uno de los elementos del sacramento de la penitencia, y que era una práctica no muy frecuentada por la vergüenza que producía el reconocimiento de las faltas¹⁸⁶. De la actitud benevolente del sacerdote venía el llamarlo “Padre”, pues otorgaba el perdón de los pecados y la reconciliación del pecador con su Iglesia. Sin embargo, quien se confesaba no siempre decía todo lo que el sacerdote esperaba oír, por lo que los manuales de confesión contenían preguntas clave y direcciones para que el sacramento se llevara a cabo plenamente.

La confesión debía seguir ciertas pautas dependiendo del penitente que quisiera tomarla; los manuales incluían guías para confesar a los hijos, a los padres, a los esposos, a los hombres, a las mujeres, a los campesinos, etc., así como la disposición del sacerdote debía ser permanente sin olvidar la razón de ser del sacramento. Así lo refiere el manual de Alfonso de Ligorio:

¹⁸⁶ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, 1992, 150 p.

IV. –*Cómo debe proceder el confesor con las mujeres, y especialmente con las que cultivan la vida espiritual.*

XXIII. *Ante todo conviene notar, que el confesor no debe negarse á oír la confesion de los hombres para ocuparse exclusivamente en confesar mujeres, pues es cosa deplorable ver un crecido número de confesores, pasar toda la mañana oyendo á personas devotas, y al presentarseles un pobre trabajador, ó una pobre mujer casada, que habrán dejado, en perjuicio notorio, sus labores ó trabajo para ir á confesarse, despedirles con estas palabras: «Perdonad, no tengo tiempo; id á encontrar á otro confesor». De lo cual resulta muchas veces, que no encontrando confesor en otra parte, las tales personas viven muchos meses en el alejamiento de Dios y de los sacramentos. Empero, confesar de esta manera no es confesar para satisfacer su gusto¹⁸⁷.*

La confesión se efectuaba generalmente de modo privado, momento en el que las preguntas del sacerdote facilitaban la introspección, pero en algunos casos el confesor se negaba a dar la confesión privada, y exigía la presencia de algunas religiosas durante el sacramento. La idea de la mujer como gran tentadora permanece, tal como lo refiere el manual:

No debe dejarse engañar por la idea de que sus penitentes son santas, pues este es un pretexto de que se sirve el demonio para encender las pasiones; porque, cuando ha hecho nacer un afecto en el corazón, la afecion que se tiene por la virtud de una persona, fácilmente se dirige á la persona misma¹⁸⁸.

La confesión debía favorecer la oración mental, uno de los puntos claves de la mística, que además debía centrarse en considerar la pasión de Jesús, el juicio final, la muerte y el infierno. Así mismo, cuando lo considerara necesario, el sacerdote podía sugerir la mortificación y la frecuencia de los sacramentos. Por ello la monja debía absoluta obediencia a las indicaciones del sacerdote que oficiaba como su guía espiritual, pues de ello dependían sus progresos en la religión y su ascenso en los grados del alma. El sacramento de la penitencia, cuyas

¹⁸⁷ San Alfonso María Liguorio, *Práctica de confesores para confesar à la gente del campo*, Barcelona, Editores Católicos, 1882, p. 258.

¹⁸⁸ San Alfonso María de Liguorio, *Ibid.*, pp. 258-259.

partes estaban definidas en el Concilio de Trento –contrición, confesión y satisfacción–, sugería la práctica del gusto si la monja acudía a ella por el arrepentimiento de sus pecados, por la caridad hacia Dios; de lo contrario, se acercaba al asco si el arrepentimiento era movido por la “fealdad del pecado y el miedo al infierno”¹⁸⁹. La confesión era fundamental en la vida mística, dado el carácter central del pecado y su efecto en el conocimiento de Dios.

La relación con el confesor era fundamental en la vida de las religiosas, a tal punto que en sus vidas refieren la angustia que experimentan por la ausencia de éste, ocasionada ya sea por un viaje, una enfermedad o la muerte. Incluso manifiestan la tortura que significa en algunos casos el cambio de confesor, porque no se entienden con él o porque éste cree las acusaciones que de ellas hacen sus compañeras:

*Esto que Vuestra Paternidad cuando se fué a Cartagena, que me mandó que fuera con el Padre Fray Tomás y aunque el último día que estuvo conmigo que le dije que no me hallaba para confesarme con su Paternidad, y me dijo, pues anda con el que te hallares, que esto se me olvidó y solo se me quedó en la memoria el que me había mandado ir; y empezó el torbellino, desasosiego en mi corazón, si voy me mero, porque no me hallo ni tengo ánimos de hacer lo que me mandare ni de obedecerlo; si no voy, me condeno por desobedecerlo, a quien me lo mandó; y ésta será la voluntad de Dios, pues este Padre me mandó que fuera, este Padre me convendrá...*¹⁹⁰

Pero este fuerte vínculo también puede verificarse en que sean precisamente algunos confesores los que escriban las vidas de algunas monjas con una vida particularmente santa. Es el caso de una de nuestras fuentes: la vida de Francisca María del Niño Jesús es redactada por Fray Pedro Pablo de Villamor, confesor de la monja carmelita¹⁹¹.

¹⁸⁹ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, p. 46.

¹⁹⁰ María de Jesús en R. P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas*, p. 333.

¹⁹¹ Por ser escrita por el confesor de la monja, la biografía integra elementos de erudición teológica que las otras fuentes aquí empleadas no tienen, por lo que podría ser vista en sí misma como un tratado de espiritualidad.

La frecuencia de la confesión debía ser una vez al mes, según el Concilio de Trento, pero podía aumentar de acuerdo con los requerimientos espirituales de la religiosa. En todo caso, no era común que se hiciese más frecuente, por lo que a veces las monjas son acusadas de querer violar la clausura al solicitar la presencia de su confesor. Su dependencia del confesor se manifiesta en cada momento de su vida espiritual: la monja es agobiada por muchas dudas acerca de la veracidad de los fenómenos místicos que experimenta, sobre las cuales el confesor tiene la última palabra, y ratifica su importancia en el camino para salvar su alma, como también lo exponía el concilio tridentino:

Estando yo pidiendo a Dios por mi confesor y que le premiase lo que haze por mí, vi que el Señor le puso una lusida vanderá en las manos en señal de que por mano suya avía logrado los deseos que tiene de ganar mi perdida alma¹⁹².

Eucaristía

La Eucaristía, cuerpo místico que se come, sabor de santidad y redención, presencia real de Cristo ingerida en su propio nombre, entraña una complejidad sólo experimentable en el barroco. Es un sacramento que comunica y contiene lo trascendental y lo físico: es cuerpo del Salvador y comida espiritual, sacrificio por el que los pecados de los hombres se redimen, y con el que éstos se alimentan y se encuentran con Dios.

No es sólo un sacramento que debe practicar todo buen cristiano, sino que es también tema de consideración en la mística:

Capítulo IV

De la Passion del Señor, para cada día de la semana

[...] Otro punto para el jueves. La institución del santísimo sacramento.

¹⁹² Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.167.

Primero punto, considerar, que como quiso con su Passion redimirnos, quiso tambien con su Cuerpo, y sangre sustentarnos; porque poco parece importaba el rescatarnos, si después muriésemos de hambre. Los afectos serán agradecimientos y admiracion de tan grande beneficio como rescatarnos y sustentarnos con su Cuerpo, y sangre.

2 punto, como instituyó este Sacramento, precediendo la observancia legal, y el lavatorio de los pies; para denotar las virtudes con que nos debemos prevenir, antes de llegar à este Soberano Sacramento

3. punto, como en este sacramento están realmente el Cuerpo y Sangre deste Dios hombre, como fuentes de la gracia. Y assi inferirémos, si nos disponemos, podemos salir muy santos, y muy llenos de gracia, de una sola Comunión¹⁹³.

Con la ingestión de la hostia el fiel participa del sacrificio del cuerpo de Jesús, y se une a la comunidad de creyentes. Por lo mismo, debe estar preparado espiritualmente para recibirla, ya que “Quien come y bebe indignamente, come y bebe su condenacion; pues no hace diferencia entre el cuerpo del Señor y otros manjares”¹⁹⁴. De allí que sea requisito indispensable para recibir la Eucaristía el haberse confesado previamente; es tan importante estar libre de culpas para participar del cuerpo y de la sangre de Jesús, que el Concilio de Trento ordenaba la excomunión a quien afirmase que sólo la fe era suficiente para recibir este sacramento¹⁹⁵. Degustar el cuerpo de Cristo era un modo típicamente barroco de disfrutar de la humanidad de Dios; la versión de Jesús como comida espiritual hacía de su cuerpo místico una fuente infinita de gusto espiritual que sólo era posible de tener en el cumplimiento de los preceptos cristianos y en el comportamiento correcto. En la Eucaristía no se saboreaba la vida mortal de Jesús sino que se participaba de su vida eterna: era el gusto del cuerpo sacrificado que al darse a los demás los integraba como comunidad de fieles y los

¹⁹³ Miguel Godínez, *Practica de la Theologia Mystica*, pp. 67-68.

¹⁹⁴ *Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, p. 128.

¹⁹⁵ Por supuesto que este mandato del Concilio de Trento obedecía a su oposición a la Reforma, que renegaba de los sacramentos.

sustentaba como miembros de un mismo cuerpo (un cuerpo que era una nueva materialización del que se había sacrificado: cuerpo de la Iglesia y cuerpo social).

Así, estar preparado en el respeto y la santidad para recibir el cuerpo de Jesús era un imperativo para las monjas, pues para ellas, además de participar del sacrificio de Cristo o de recibir el manjar espiritual, la Eucaristía era un nuevo encuentro con el Divino Esposo, para el que debían hallarse dispuestas en un lugar adecuado para tal acontecimiento¹⁹⁶:

Entonces fue tan íntimo y grave mi sentimiento, que me dio una enfermedad muy peligrosa, de que en muchos días no me pude levantar de la cama (de esta enfermedad sané por el glorioso Padre y Señor mío, San José). En uno de ellos, que fue el día de san Antonio de Padua, sucedió, permitiéndolo así Nuestro Señor, que me dejaran sola en la celda, y no pudiendo yo levantarme a componerla y asearla, para que entrara el Señor en la santa comunión; y cuando vide que se venía acercando, hube de levantarme, como pude, a cerrar la puerta, para que no entrara con tan poco o ningún aliño; y así pasó a otra enferma, sin entrar adonde yo estaba. Los efectos que esto hizo en mi alma ¿quién los podrá decir? Aquel arrancarse las entrañas y quedar en una noche oscura y amarga; mi llanto, mi dolor, y lo que mi alma concibió de penas, no lo acierto yo a explicar¹⁹⁷.

Pero la Eucaristía también fue un punto fundamental de diferenciación entre el cristianismo postridentino y la reforma luterana. Mientras Lutero criticaba y ponía en duda la presencia real de Jesús en la hostia, el Concilio de Trento ratificó la doctrina de la transubstanciación, por la que el sacramento de la comunión se entendía como la ingestión del cuerpo de Cristo, real y presente en la hostia.

¹⁹⁶ La importancia de la Eucaristía también se dirigía al control del comportamiento social frente a la comida. No se olvide que uno de los pecados capitales es la gula, que se oponía al ayuno que practicaban las monjas, las cuales veían en la hostia una comida santificada que les otorgaba satisfacción espiritual y física. Así mismo, en esta sanción sobre la comida es importante no olvidar la filiación que en la edad media, por ejemplo, existía entre la comida y el sexo, de modo que la continencia en la comida funcionaba también como expresión de continencia sexual. De allí que los ayunos deban relacionarse con la virtud de la castidad.

¹⁹⁷ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 195.

Así como el cuerpo es imagen del alma, la Eucaristía es “forma ó señal visible de la gracia invisible”¹⁹⁸; la materialidad de la hostia es representación de la figura de Jesús; así lo refiere la clarisa Jerónima del Espíritu Santo:

Estando un día oyendo Misa vi la hostia que a tiempo de alzarla estaba en manos del sacerdote como una brasa ensendidísima. Y otras veces, quando Su Magestad estaba descubierto me paresía que salían de la misma custodia unas luses, a la manera de los rayos del Sol y entre ellas llegava yo a discernir como facciones mui perfectas. Y un día, represadas más estas luses, me parese que vi en la hostia un rostro hermosísimo¹⁹⁹.

Además de cumplir con la descripción propia del rostro de Jesús –recuérdense las observaciones de Vicente Carducho acerca de la perfección corporal de Jesús y de la Virgen–, esta cita nos muestra una condición común en todas las monjas aquí estudiadas, y es el previo cumplimiento de los sacramentos y de los deberes cristianos para presenciar visiones de Jesús, de la Virgen, de la Santísima Trinidad, de los santos, etc., así como para las uniones místicas y la renovación de los desposorios. Así, la obediencia a los mandatos cristianos trae como recompensa que Dios vuelva a darse, y expresa el sentido místico de lo religioso en el que siempre hay una recompensa o un don: la salvación, la santidad, las visiones de Jesús, etc.

Participar de la comunión era muy importante en la Nueva Granada, pues recibir el cuerpo de Cristo era un don de Dios para el que había que prepararse espiritualmente, mediante la práctica de las virtudes cristianas, la devoción, los sacramentos, en fin, los atributos del gusto, lo cual facilitaba el encuentro con la divinidad y dotaba de fortaleza al creyente frente a las tentaciones:

Pues estando como he dicho, llegué un día a recibir a Nuestro Señor Sacramentado y me parece entendí llamarme Hija de David, y Nuestro

¹⁹⁸ Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, p. 126.

¹⁹⁹ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.100.

*Señor Esposa suya, dándome a entender muchas cosas que escribí entonces: que no despreciara mi alma, ni me tuviera por perdida, por padecer tantas y tales tentaciones; pues como vería por los salmos, aquel santo rey, hecho a medida del corazón de Dios las había padecido en lo interior y en lo exterior, de propios y estraños, etc.*²⁰⁰

Así mismo, después de comulgar, las monjas presencian visiones de Jesús en las que las alienta a imitar su sufrimiento expiando los pecados propios y los del mundo, a través del dolor del cuerpo temporal para el gozo eterno:

*Aviendo yo comulgado un día y estando pidiendo a mi Señor se sirviese de darnos una Prelada que mirase sus causas, vi en mi corazón al Niño Jesús; y queriendo yo tener el atrebimiento de tomarle en mis brazos, se retiraba el Niño de mí y no permitía que yo le alagase. Yo le procuraba, con mis toscas razones, desenojar y no quería sino huír de mí. Finalmente, yo le tomé en mis brazos, quiso o no quiso. Y me desía: "estoi enojado contigo porque no te quieres dejar crucificar". Así que me dijo estas palabras, le dije: "vien de mi vida, tuya soi y en tus manos me tienes. Haz de mí lo que quisieres". Entonses, tomando una cruz que traía, me clavó los pies y las manos en ella. Y Su Magestad se puso al pie sentadito y mui contento de verme ya crucificada. Vi, entonses, que la multitud de ángeles que avían asistido a esta crucifixión y entre ellos el Ángel Custodio del conbento, levantaban las voses y desían: "ahora si que es hecha la voluntad de Dios". Y unos a otros se daban los plásemes*²⁰¹.

Imitatio Christi que demuestra que la práctica religiosa de la mística es tanto cumplimiento de los sacramentos, como sólida fe y entrega del cuerpo para fines redentores. Uso del gusto que nos pone sobre su último atributo y que nos habla de su relación con el dolor: herida que es conocimiento y escritura de la divinidad, que es expresión visible de la interioridad, que es signo de lo inefable y que da un cuerpo para que el objeto de amor místico se manifieste y se desplace, lugar, en fin, en el que vuelve a diferir su presencia y la transforma en lamento, anhelo y exaltación del cuerpo que ya no está, del cuerpo sacrificado.

²⁰⁰ Madre Francisca Josefá de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 157.

²⁰¹ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.111.

Las mortificaciones

Pedía yo con todo mi corazón a Nuestro Señor (aunque con temor, pareciéndome mucho atrevimiento) me concediera sentir y padecer algo de los dolores que sufrió en su santísima pasión, el cual beneficio deseaba más que la vida²⁰².

Las mortificaciones hacen parte de los actos que conforman el sacramento de la penitencia: contrición, confesión y satisfacción. El concilio de Trento definía estos tres actos como una sucesión en la práctica de la penitencia. La contrición era arrepentimiento y debía incluir el propósito de enmienda; la seguía la confesión, que involucraba al sacerdote, quien se reservaba o no la absolución; finalmente estaba la satisfacción, ordenada por el sacerdote de acuerdo con la gravedad de los pecados confesados. La mortificación era una forma de satisfacción de la penitencia, que se mandaba tanto a fieles como a religiosos, pero a estos últimos con mayor rigor y vigilancia, pues la exageración en la mortificación del cuerpo podía entrañar una herejía: la vida en la carne.

En la relación entre el cuerpo y el alma que se sostenía en el siglo XVII, la expiación de los pecados en el cuerpo permitía que el alma continuase su camino hacia la salvación. Así, los martirios invierten el valor del cuerpo, cuyo sacrificio significa la muerte del pecado y la posibilidad de la redención. Por ello, el martirio es *mortificación*: muerte del cuerpo para alcanzar la vida eterna: “Mortificad (*nekrôsa-te*) cuanto en vosotros es terreno: fornicación... codicia”. A partir de este texto y de otros parecidos, se desarrolló una espiritualidad de la “mortificación” que el Petit Robert define así: “privación, sufrimiento que uno se impone con una intención espiritual o moral”. Esto es ignorar el verdadero sentido del verbo *nekrôô* (“hacer morir”) y del sustantivo *nekrôsis* (“acción de hacer morir”), empleados muy poco en el Nuevo Testamento. Afectado por la *nekrôsis*, el seno de Sara es infecundo, el cuerpo de Abrahán está muerto (*nenekrômenon*). Pablo

²⁰² Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 173.

declara: “Llevamos siempre en nuestro cuerpo por todas partes la *nekroûsis* de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo”. No se trata de los “sufrimientos de muerte” que serían los que corresponden a la primera versión de las vidas de los santos, “ni de ‘agonie’, sino más bien de ‘dar muerte’ de forma progresiva al pecado en nosotros”²⁰³.

Así, desde el principio de la vida religiosa, las monjas practican los martirios como parte de la *Imitatio Christi* pero también como el modo de renunciar a sí mismas y entregarse a Dios. Villamor define el fin de los martirios del siguiente modo:

*...como enemiga de sí misma, llevada de un odio santo de su propia carne (que la consideraba enemiga doméstica de su espíritu, y adversa al amor divino) la domaba con penitencias, desahogando sus fervores con herir su cuerpo, con los instrumentos penitentes, que solicitaba a la mano su espiritual venganza...*²⁰⁴

Ese odio santo, esa espiritual venganza, son los ejes de los martirios, autodesprecio del cuerpo, del lugar de la subjetividad, anulación del yo en la herida del cuerpo para que nazca la vida eterna. Santidad que se nombra en el dolor corporal y que convoca la presencia de Dios: integración del cuerpo a la vida espiritual, en donde su dolor no es dolor, sino un *cruel gozo*.

Cuerpo sangrante, lacerado, dolorido, el cuerpo del místico revive cada momento de la Pasión de Jesús: imitación que es expiación, actualización del sacrificio, ofrenda. En la mortificación del cuerpo se anula en él su materia de pecado, se practican las virtudes cristianas y se renuncia al yo; cuerpo barroco que exalta el sufrimiento físico, dolor del cuerpo que es gusto del alma.

Los sentidos deben integrarse a esa mortificación. Ya se ha visto cómo la clausura operaba en la sanción sobre aquello que las monjas

²⁰³ Xavier León-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Bilbao, Descleé de Brouwer, 2002, p. 419.

²⁰⁴ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 27.

podían ver y podían dejar ver, censura que se materializaba en las celosías; pero también debían martirizar sus sentidos para que se inclinaren al bien. Así lo dice Francisca María del Niño Jesús:

De aquí nace la mortificación en los sentidos, pasiones, y inclinaciones. En los sentidos, me dió Dios el instinto de que eran las ventanas de el alma para el bien, ó para el mal; y lo que por ella entraba, sería el provecho en el bien, ó ruina en el mal. Y como la vista es el torrente, que atrae á las potencias el querer, ó no querer, con la gracia de Dios, la procuré mortificar de tal manera, que aunque las cosas fueran muy licitas, la recogía diciendo: No te he de vér por solo Dios: á este modo traía la vista mortificada²⁰⁵.

La práctica de la mortificación es fundamental en la diferenciación entre el cristianismo tridentino y el luterano. Para Lutero, la humanidad era una naturaleza caída, incapaz de acercarse a Dios por sí misma, marcada irremediabilmente por el pecado original. Para la Reforma, el bautismo no borraba el pecado, y nada de lo que el hombre hiciese cambiaría esa condición; el restablecimiento de su relación con Dios se daría únicamente por iniciativa y realización de Dios, por la gracia. “Hay una imagen central que sintetiza esta concepción de la fe cristiana: la de Cristo como solo y único segundo Adán. Del mismo modo que el pecado del mundo vino por un solo hombre, la redención también ha venido por un solo hombre: Cristo. Por tanto, no cabe pretender completar o perfeccionar la actividad del Salvador”²⁰⁶.

Si el catolicismo romano patrocinaba la mortificación de la carne como parte de la experiencia religiosa, y principalmente mística, su enfrentamiento con el movimiento protestante abarcó varios años y tuvo como foco del debate a la orden jesuita, quienes practicaban la disciplina del cuerpo y la justificaban en tres aspectos: según el primero, la flagelación servía para conmemorar la Pasión de Cristo y para agradar a Dios; el segundo indicaba que con ella se pagaba por los pe-

²⁰⁵ Villamor, *Ibid.*, p. 72.

²⁰⁶ Patrick Vandermeersch, *Carne de la Pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico*, Madrid, Trotta, 2004. p. 181.

cados cometidos; un tercer aspecto hablaba de la necesidad de dominar la carne. Sin embargo, estas explicaciones eran cuestionadas por los luteranos, que veían en ellas una falta a la fe, pues si Cristo había tomado sobre sí los pecados de los hombres, ¿por qué los hombres insistían en completar su labor y comportarse como Él?²⁰⁷

La participación en la mortificación constituía una pieza fundamental en el imaginario del cuerpo, pues denotaba y connotaba el sacrificio del cuerpo propio del mismo modo que lo había sacrificado Jesús; permitía ver el cuerpo como un lugar de relaciones que debían ser controladas y como un espacio en el que la apariencia física verificaba la relación con Dios.

Miguel Godínez recomendaba en su tratado de mística el uso de mortificaciones corporales en la formación religiosa de mujeres y hombres, y las definía así:

La mortificacion es qualquiera obra penosa, que hazemos ò padecemos libremente: dividese en obras penales, corporales; en refrenacion de passiones, y sentidos; y en la abnegacion de los propios querer es espirituales. Quando una persona se convierte de una mala vida, y quiere servir a Dios, no tan solamente con virtud ordinaria, sino tambien con perfeccion extraordinaria; comenzando por una confession general, ò particular, como le estuviere mejor, ha de hazer quantas penitencias corporales pudiere, de cilicios, disciplinas, ayunos, retiros, y vigili as, sin que estas austeridades quiten la salud, ni estoroen obras de mayor obligacion, y perfeccion y en estas obras no debe regirse por su prudencia, sino por la agena, de su Padre espiritual²⁰⁸.

Así, queda claro que los martirios favorecían el servicio a Dios, y eran ordenados y controlados por el confesor, por lo que permitían la práctica de la virtud de la obediencia al tiempo que la vigilancia de la práctica religiosa por parte del maestro espiritual: religiosidad barroca que se articula alrededor de la penitencia. Nuevamente aquí se deja ver el ojo vigilante de la Contrarreforma: cuerpos penitentes que

²⁰⁷ Patrick Vandermeersch, *Ibid.*, pp. 210-211.

²⁰⁸ Miguel Godínez, *Practica de la Theología Mystica*, pp. 26-27.

confirman la vivencia ortodoxa de la fe, que ratifican el poder de los sacramentos y la naturalización de las virtudes cristianas.

Las monjas neogranadinas practicaron los martirios centradas en el vínculo-reflejo entre el cuerpo y el alma, en donde el dolor del cuerpo purificaba la interioridad: Jerónima es coronada de espinas para que tenga “mui puros y santos pensamientos”²⁰⁹, Francisca María mortifica sus ojos para poder ver “por solo Dios”²¹⁰; del mismo modo, mientras las clarisas se centraban en la Pasión de Jesús, por lo cual sufrían dolores en los sitios en donde Jesús los recibió, la práctica de la mortificación realizada por las carmelitas se enfocaba sobre la muerte del cuerpo erótico, era el deseo lo que debía anularse a través del dolor, razón por la que se distinguen de las clarisas, que usaban con frecuencia imágenes eróticas para referir sus encuentros con Dios.

Pero así como los martirios eran usados por estas monjas, la concepción del cuerpo del cristiano como objeto de castigo también operaba fuera del claustro conventual. Los indígenas eran objeto de castigos físicos tanto en su papel dentro del proceso de evangelización como en el que tenían como fuerza de trabajo. “El castigo del cuerpo no resultaba entonces, ajeno a la vida cotidiana de los religiosos, ni a sus prácticas pedagógicas y misionales; por esto no es de extrañarse que un mismo fraile que escribía públicamente en contra del maltrato hacia los indígenas, les aplicara castigos corporales directos como el cepo, los latigazos o más refinados como cortarle el cabello a un cacique o a otra persona de prestigio dentro de la comunidad. Pero aún aceptando que el castigo era una práctica éticamente aceptada, las voces de los religiosos, incluso las de otros colonizadores se levantaban en contra de los excesos: en las percepciones de los religiosos lo que resultaba inconveniente del servicio personal era que el exceso en el trabajo asignado obstaculizaba la doctrina”²¹¹.

²⁰⁹ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.155.

²¹⁰ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 72.

²¹¹ Mercedes López Rodríguez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, p. 88.

Así, el castigo físico se dirigía a consolidar el poder del cristianismo en la sociedad colonial, en el que el cuerpo debía darse a algo más, un cuerpo para el trabajo, un cuerpo para el servicio, un cuerpo para la evangelización, en fin, un cuerpo para el espíritu, cristianización del cuerpo que le otorga un nuevo fin moral.

b. Incidencia social del discurso del gusto

*Es tirano fuero injusto,
dar a la razón de estado
jurisdicción sobre el gusto*

Juan Ruiz de Alarcón

El imaginario del cuerpo que se desprende de este discurso del gusto atribuye mayores méritos morales al blanco, que es el que ha traído la religión verdadera, por lo que es más virtuoso, es cristiano viejo, digno poseedor del poder y del dominio sobre aquellos que apenas ahora están conociendo al verdadero Dios. El gusto, como criterio para juzgar las prácticas, operaba como un prisma para juzgar los comportamientos desde la moral de los mandamientos, los pecados capitales, los sacramentos, las vidas de los santos, las virtudes cristianas, etc. Sin embargo, y de manera similar que el *Tratado sobre el calzar, vestir, comer y beber*, de Fray Hernando de Talavera, escrito a finales del siglo XV, el propósito no se trataba de “dirigir la conducta de los fieles recordándoles qué pueden hacer y qué no, y sí de justificar la supremacía moral y política de la Iglesia en la ordenación de los comportamientos sociales”²¹².

La sociedad colonial se hallaba regida por los códigos de distinción del blanco, que era considerado mejor espiritual y físicamente que los otros miembros de ésta, lo cual le otorgaba privilegios económicos y políticos. Así, no sólo había una diferenciación desde las cualidades

²¹² Teresa de Castro, *El gusto en la doctrina moral de la Iglesia en la Baja Edad Media según Hernando de Talavera*, www.geocities.com/tdcastros/Historyserver/papers/gusto.htm. Consultada entre octubre de 2002 y enero de 2005.

físicas, sino que en ésta se basaba también la segregación social materializada en el espacio de la ciudad, espacio político por excelencia de la colonia. Los espacios urbanos fueron centros que permitieron una propagación de la religión en forma de cultura, es decir, en la ciudad la religión no era un elemento inmutable, impuesto sin más a los habitantes; era, en cambio un *habitus* que permitía resignificaciones por parte del pueblo. Al igual que la experiencia del espacio, la religión era una sustancia que los hombres y las mujeres de la ciudad colonial tomaban y ajustaban a sus propias vidas, lo que no quiere decir que ésta no dejase sentir su brazo firme o su ojo vigilante.

La participación de la religión cristiana postridentina en la configuración y el arraigo de los lineamientos de clase, se conecta directamente con el lugar que la mística tiene en el siglo XVII. La pertenencia a la religión cristiana y su demostración pública refieren su incidencia social; así como las declaraciones de nobleza dan cuenta del origen cristiano del declarante, del mismo modo la participación en las celebraciones religiosas –procesiones, novenas, Corpus Christi, etc.– funcionaba como una declaración pública de la fe y de la clase social, pues el lugar ocupado en la procesión barroca, por ejemplo, denotaba la posición que el ocupante tenía en la jerarquía social. Así, podría decirse que en el marco de la ciudad sucedía una espacialización barroca de la moral postridentina, que compartía numerosos elementos con la moral de las clases dominantes, la cual, junto con la cultura de la interioridad, funcionaba como un proyecto de dominación política, religiosa y social.

El gusto, como criterio y como emoción, era expresión de una forma de ser, razón por la que debía ser controlado y encaminado a los fines cristianos y a la construcción del cuerpo social de la época. La mística, como practicante que era de la cultura de la interioridad, buscaba dirigir esa conformación del gusto como manifestación de la naturaleza interior, que debía ser piadosa, virtuosa, obediente y dispuesta al sacrificio. Gusto en la pérdida del cuerpo, deleite en la ausencia y en aquello que falta, la mística exponía en el gusto el efecto de su propia

carencia: mediante la práctica de sus atributos convocaba la presencia de Dios, que se constituía en fuente de infinito gozo espiritual.

A finales del siglo XV y principios del XVI se consideraba que Dios y su obra (el mundo y la sociedad) eran inmutables, por lo que esa inmutabilidad favorecía el *status quo*: el orden social no podía modificarse porque correspondía a un orden designado por Dios; del mismo modo, la permanencia de lo espiritual se oponía al cuerpo que era temporal y cambiante; el orden y la virtud eran los otros elementos que conformaban la inmutabilidad de Dios. La medida en las acciones y en los comportamientos era privilegio del gusto, que juzgaba desde ese criterio las conductas excesivas o desmesuradas –valga decir que en este punto vuelve a manifestarse la contradicción barroca y mística, pues la naturaleza de Dios también era vista como desmesurada, sólo que tenía un contenido positivo, por oposición a la del demonio, que era expresión del mal y, por lo tanto, manifestación del asco.

La incidencia social del discurso hagiográfico del gusto también se comprueba en la fundación de hermandades. Las hermandades eran “asociaciones de seglares y clarisas devotos. Tenían sus propias reglas o constituciones, su propia contabilidad y sus prácticas y expresiones religiosas. Algunas disponían de bienes y estaban más sujetas a Roma que otras y en general las actividades que desarrollaban patrocinaban la celebración de la fiesta de un santo o un arcángel, que actuaba como figura protectora del grupo de seglares y clarisas de clausura, el cual se reunía a la hora de la muerte para acompañar a cada uno de sus miembros en el duro tránsito hacia el más allá”²¹³.

Este vínculo entre los seglares y las religiosas tenía un claro sentido escatológico, pues se hallaba centrado en la muerte y en la salvación de cada uno de sus miembros. Además permitió la asimilación de los diferentes grupos sociales de la ciudad, pues en ellas participaban desde los indígenas hasta individuos pertenecientes a las clases altas

²¹³ Luis Fernando Restrepo y Constanza Toquica, “Las canciones del coro alto de la iglesia del Convento de Santa Clara”, en *Op. Cit.*, p.93.

de la sociedad, lo que generó una conciencia religiosa dirigida al reconocimiento de cada uno de ellos como un miembro del cuerpo de la Iglesia postridentina²¹⁴, y que validaba también su lugar dentro del cuerpo social de la época.

Pero este sentido de la muerte también estaba presente en la identificación del convento como un lugar de reposo eterno para los restos de los muertos. Las monjas no sólo enterraban a sus compañeras muertas en la iglesia del claustro, práctica que estaba abierta también a aquellos miembros de la sociedad que eran considerados virtuosos y justos, y por lo tanto merecedores de ser enterrados dentro de la iglesia, por oposición a aquellos considerados ajenos a la virtud y a la moral cristianas, o que no tenían el dinero para pagar su entierro, de donde el cementerio era reconocido como un sitio difamante y doblemente marginal: no sólo era el lugar de la muerte –patética, en este caso– sino que era el lugar de los pecadores y de los pobres.

El testamento del presbítero Felipe Falcon manifiesta su deseo de ser enterrado en el interior del convento –no de la iglesia– de Santa Clara la Real de Tunja:

*Iten quiero que mi cuerpo sea enterrado en el Convento de monjas de Santa Clara la Real de esta ciudad de Tunja junto a la pila del agua bendita, para cuyo efecto pido por amor de dios a la Madre Abbadessa me dé una sepultura para mi entierro de limosna porque no tengo con qué pagarla*²¹⁵.

Estar enterrado en el convento era también un factor de distinción social, reconocimiento público de una vida de virtud, por lo que este edificio se configuraba no sólo como el lugar de la vida virtuosa sino también de la muerte virtuosa, siendo así espacialización de la vida interior y de la vida eterna.

Así mismo, la conciencia del tiempo estaba atravesada por el imaginario religioso. La Iglesia medía el tiempo en relación a un orden

²¹⁴ Luis Fernando Restrepo y Constanza Toquica, *Ibidem*.

²¹⁵ Archivo Histórico de Boyacá, rollo 27, legajo 76, año 1636, folio 11v.

canónico: las fiestas religiosas, la novena, la natividad, los misterios del rosario, las horas canónicas. Los días de la semana, además del rosario que se rezaba a la Virgen, tenían otras consideraciones que las monjas podían hacer de los misterios de Cristo, según practicaran la mística de la cruz, de la Pasión, etc. Por supuesto estas meditaciones eran guiadas por libros como los martirologios, y por algunos autores espirituales como Godínez, Osuna, Orozco, Ávila, Mercado, etc.

DÍA DE LA SEMANA	AUTOR Y TEMA			
	GODÍNEZ Misterios de Cristo	GODÍNEZ Pasión de Cristo	OSUNA Pasión de Cristo	HORAS CANÓNICAS ²¹⁶ Pasión
Lunes	La Circuncisión	De la oración del huerto y prisión	Juez	Noche
Martes	La Adoración de los Reyes	Acusación, testimonio, y bofetadas	Médico	Prima
Miércoles	La huida a Egipto	Los azotes en la columna	Deudor	Tercia
Jueves	Cómo se perdió el Niño, y fue hallado al tercero día en el Templo	El Ecce Homo y la institución del Santísimo Sacramento	Pastor	Sexta
Viernes	Su bautismo en el río Jordán	Puesto en la Cruz	Rey	Nona
Sábado	Ayuno de los cuarenta días	La soledad de la Virgen	Esposo	Vísperas
Domingo	Nacimiento del Hijo de Dios	De la Resurrección	Padre	Completas

²¹⁶ Este cuadro toma algunos elementos del estudio introductorio a Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1972. También puede enriquecerse con obras como las *Horas de la Virgen* del jesuita Pedro de Mercado.

La experiencia del tiempo así expuesta retomaba la concepción medieval de la espiritualidad benedictina, fundamentada en la austeridad, la penitencia y la humildad, pero la adaptaba al modo de ser barroco: *ora et labora* que en la mística neogranadina llevaba la aspiración espiritual al trabajo sobre el mundo. Las ocupaciones de las monjas debían hacer presente a Dios, por lo que su vivencia diaria tenía una dimensión ritualizada, mantenía vivo al símbolo del sacrificio.

3. EL ODIOS SANTO

Cuando te reprehendiere tu corazón, conoce que Dios ha venido a él a castigar tus excesos, y si no quieres ser lanzado fuera de tu corazón como Adán, has de conocer tu culpa, y no recorrer a las hojas de la excusa, haciendo leve y ligero tu pecado como una hoja que lleva el viento; mas di con el profeta David: Mis maldades han subido sobre mi cabeza, y así como carga pesada están sobre mí. Si de esta manera respondes, quitarte ha Dios la carga de tus pecados, y tomarla ha Él a cuestras, y si de otra manera, dejándotela a tus cuestras, te hará conocer cuánto pesa, como a los primeros pecadores, que con su carga, esto es, con su pena, echó fuera del paraíso²¹⁷.

El grado sensitivo del alma abarca los cinco sentidos externos, el apetito sensitivo y los sentidos internos, según la vertiente aristotélico-tomista, y las tres facultades superiores: memoria, intelecto y voluntad, según la vertiente renano-flamenca. Común a los animales y a los hombres, según la primera vertiente, es sólo el trabajo espiritual el que permite que el grado sensitivo sea superado y ascender en la escala, que tiene como fin último la unión con Dios.

En la búsqueda del ascenso espiritual, la práctica constante del gusto es fundamental, pero sólo se accede a la unio por la gracia de Dios. Así, la unión mística es un don divino que Dios concede a quienes han cumplido con el ideal de perfección extraordinaria del que habla Godínez, y en él interviene de un modo particular el autodesprecio.

²¹⁷ Francisco de Osuna, *Ibíd.*, p. 203.

Francisco de Osuna es claro al respecto: sólo reconociendo la culpa y los excesos es que Dios encuentra al hombre digno de su gracia. El arrepentimiento es fundamental para acercarse a Dios, y éste incluye el reconocimiento de la propia ruindad, de la insignificancia espiritual del hombre frente a Dios.

Vivo absorta de mi duresa y deseosísima de que Dios me reforme, de tal suerte que en mí no ayga otra cosa sino hazer su voluntad. Díjome mi confesor que, en comulgando, enserrase a mi Amado en mi corazón y que no le permitiese salir hazta que me reformara. Así lo hize; y queriendo serrar mi corazón (como me lo avía su Merced dicho) ví a mi dulce Jesús que Su Majestad mismo tiraba a serrar el corazón y quedarse en él, de tal suerte que quedó unido el corazón; y sin que yo le viesse puerta ninguna²¹⁸.

De este modo se ratifica la importancia de la penitencia, de la guía del confesor y de la entrega a Dios, entrega que es también a todo aquello que a Él lo representa: la Iglesia, la evangelización, los cristianos viejos, España, etc.

Si bien varios trabajos²¹⁹ sobre la escritura femenina conventual en Hispanoamérica hablan del tópico del autodesprecio como un recurso retórico que la monja utiliza para ejercer resistencia y como una estrategia de empoderamiento, sin que pueda ser tildada de subversiva la inversión que hacen del orden institucional, y alrededor del cual tejen toda una red de expresiones frente al poder masculino y dominante de la Iglesia y de su sociedad, la pregunta por el autodesprecio desde la mística da cuenta de las intenciones de la Iglesia de mantener el control sobre sus fieles y sobre sus religiosos, de modo que se hacía necesario el énfasis sobre la propia ruindad porque sólo así actuaba la gracia de Dios.

De este modo, el autodesprecio funciona como elemento político en los dos lados: para las monjas, desde su subjetividad, como modo de

²¹⁸ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, pp.144-145.

²¹⁹ Véanse Electa Arenal & Stacey Schlau, *Untold sisters*, María M. Carrión, *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, Kathryn Joy McKnight, *The Mystic of Tunja*, entre otros.

resistencia, y para la mística, como eje de actuación de la gracia divina, legitimando así la institucionalidad de la religión.

[...]porque así que hago algún asurdo corro al seno de mi Padre que me defienda y me remedie cualquier trabajo en que me vea ahora sea por suma miseria y tontera, ahora por otros motivos, todo me lo remedia, todo me lo compone, de todo me sacó con bien y no se como soy tan desagradecida, ingrata, que cuando llego a esto quisiera que todos los demonios me azotaran y despedazaran, por esta suma ingratitud con este Sumo Bien y amorosísimo Padre, ah! Que todos corriéramos a sus brazos y nos pegáramos de El que de "otro pelo" estuviéramos. Oh! bendita sea tal Bondad²²⁰.

Símiles en los que la monja se compara con animales²²¹ son claras muestras del énfasis sobre el segundo grado del alma, en donde la monja no entiende los mensajes de Dios o con los que quiere restarse valor. Si la monja expresara una valoración positiva de sí misma no usaría de la virtud de la humildad, tan importante en la imitación de Jesús, así como dejaría sin mérito la actuación de Dios; pero esta comparación también es importante porque en ella la monja afianza el nivel intelectual de la mística, particularmente del tercer grado del alma, que es la unión con Dios. Sólo así el entendimiento y la ciencia infusa pueden aparecer como dones, operaciones intelectuales que Dios concede, pero que no son propias de los sujetos. Así mismo, la alegría que las monjas manifiestan al recibir insultos y desprecios de sus compañeras es parte de esta experiencia del autodesprecio, que es otro modo de sufrimiento del cuerpo místico y que es un avance en el proceso hacia la salvación y la unión.

Por ello, repetir constantemente la ignorancia y la vileza que poseen es alabar la bondad y generosidad de Dios, que se detiene sobre seres así, que son objeto de sus carismas porque intentan ser buenos cristianos, y porque Él valora su esfuerzo y su arrepentimiento:

²²⁰ María de Jesús en R. P. Germán María del Perpetuo Socorro, oCD *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas*, pp. 344-345.

²²¹ “[...]queria parecerlo, ya que no lo podia ser, deseando ser tratada, como si en la realidad fuera asnillo de el Convento, no solo para la carga, sino solo para el desprecio”. Villamor, *Vida y virtudes*, p. 181.

Otro día, asombrada de los incesantes llamamientos y auxilios que Dios me envía, le dije: "Señor, ¿hasta dónde avéis de llegar con estas demostraciones? ¿Es posible que con una criatura tan vil y mala como yo ayas usado de tanta piedad?" Y me dijo: "no quieras escusarme el poder, que soi libre y derramaré mis misericordias en quien yo quisiere"²²².

Esta libertad de Dios es la que busca enfatizar la doctrina de la gracia, al tiempo que busca mover a los cristianos a la obediencia y al arrepentimiento. De este modo se reconocía la incapacidad del hombre de guiarse a sí mismo y de mantenerse fiel a Dios, configurándose como elemento clave del orden social del siglo XVII en la Nueva Granada.

4. FENÓMENOS MÍSTICOS

En la experiencia mística, tal como la narran las monjas neogranadinas, se genera la tensión de un ser cuyo cuerpo ha sido llevado a la muerte erótica para alcanzar la unión con Dios. Sin embargo, la búsqueda del dolor, de la penitencia, etc., se convierte precisamente en objeto de deseo para estas monjas, pues se asocia a una experiencia del gusto. Así, ese erotismo puede verse como una realización histórica del deseo a través de la cual el discurso hagiográfico neogranadino expresó un ejercicio del gozo que se ajustaba al discurso del poder a la vez que se liberaba de su aparato represivo.

Los sentidos corporales, como ventanas por las que el alma se asomaba al mundo, debían ser integrados a la experiencia religiosa. Los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola desarrollaron un método por el cual los sentidos servían al conocimiento de la divinidad. La composición de lugar debía integrar sensaciones táctiles, olfativas, gustativas, visibles y auditivas. En el éxtasis místico ocurría la cesación de los sentidos, en donde estas sensaciones se suspendían en la realidad inefable del encuentro con Dios. El éxtasis, como efecto de

²²² Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.141.

la unión contemplativa de ilapso, en la que el alma se enciende con la sustancia divina en desfallecimientos relajados, suaves y amorosos, era reconocido como un efecto del amor de Dios en el corazón:

*El éxtasis es un exceso de amor en el corazón, cuya suavidad espiritual rebosa por la potencia, y se comunica al órgano material del corazón, el cual como oprimido, y ocupado desta nueva pasión, llama como fuente de la vida à que le socorran todos los espíritus vitales, que estavan desparramados por el cuerpo; y con esto queda el cuerpo sin movimiento vital, y recibe, ò el Don de la ligereza, que mana del amor divino ígneo, ò el Don de la agilidad subiendo por el ayre; que mana del amor divino flameo: y entonces queda el alma en altissima contemplacion, sin que los sentidos le ayuden, ni estorben*²²³.

Este efecto de la práctica contemplativa manifiesta la carencia propia de la experiencia mística, pero es ésta una carencia positiva. Encuentro en un no-lugar de enunciación, el lenguaje utilizado por las monjas para referir sus éxtasis ya ha sido apropiado por la Iglesia del XVII, “ciéndolo a sus propios fines e intereses”²²⁴. La narración del éxtasis debe corresponder con la gloria de Dios y con la gloria de la unión mística: catacresis que ensalza y conmueve, y que está orientada a generar piedad y asombro.

Esta función es compartida por las visiones de las monjas, que representan las virtudes, los vicios, la majestad y el dolor de Jesús, que integran los sentidos en una composición ignaciana que muestra el lugar del cuerpo en este camino espiritual, que culmina en el éxtasis místico.

La práctica de la penitencia correspondía al primer nivel de la ascensión mística: la *purgatio*. Las visiones que las monjas experimentaban después de recibir los sacramentos, así como de las consideraciones de la Pasión y demás tormentos de Jesús, que hacían parte de su vida contemplativa, son elementos de la *iluminatio*. Finalmente, los desposorios místicos, las suspensiones, el arrobamiento y el éxtasis, conforman el tercer nivel de la escala mística: la *unio*.

²²³ Miguel Godínez, *Practica de la Theologia Mystica*, p. 376.

²²⁴ Victor Stoichita, *El ojo místico*, Madrid, Alianza, 1996, p. 116.

En particular me acuerdo que una noche, que era miércoles santo, estando yo recogida en un rincón, mientras se cerraba la portería, lo sentí tan cerca de mí, que casi tenía mi cabeza en sus rodillas reclinada (porque yo estaba sentada por estar allí mis compañeras); parecíame que le comunicaba a mi alma los tormentos que había de padecer el día siguiente, y las fatigas y congojas de su corazón, como si esto pasara en aquel tiempo en que sucedió la pasión, y como si hablara y descansara un amigo con otro: así parecía que depositaba en mi pecho de víbora y basilisco sus cuidados y penas, y que mi corazón se partía y ardía en amor y compasión de tan benignísimo y amorosísimo dueño. ¿Quién podrá decir lo que el alma sentía, ni el trabajo y dolor con que volvió a entrar en los sentidos, que estaban como muertos? Díome también una muy dulce inteligencia de la oración del Padre Nuestro, aplicada a su Santísimo Cuerpo Sacramentado, como largamente la escribí y entregué al padre Juan de Tovar, mi confesor²²⁵.

En la cesación de los sentidos ocurre la ciencia infusa y la inteligencia de las cosas teológicas, precisamente porque en la unión es que se manifiesta la dimensión racional del alma. La experiencia de Dios se traduce así en un conocimiento intelectual que vincula el alma y el cuerpo, y que hace que la figura del místico tenga una amplia incidencia social, dado que experimenta el contacto entre el mundo natural y el sobrenatural.

Por lo mismo, en esa unión Jesús se manifiesta como el esposo amante que ejemplifica la mística del corazón, en la que el cuerpo de la monja y el de la Divina Majestad intercambian elementos para la redención de los pecados de los hombres:

De estas piedades y otras que lleba mi yngratitud experimentadas e consevido un amor grande al amoroso corazón de este Divino Señor. Y estando un día en mi recojimiento sentí su amorosa presensia que, bañando mi alma de goso y alegría, no podía menos que derretirse el corazón en tiernas lágrimas. Sentí que se llegava a mí y echándome los brazos al cuello me desía: “hija mía, amada mía, a quien yo con tantas ansias e buscado, que ya eres mía, que te poseo, que te redujeron mis amores”. Yo entonses, me entregué más, me procuré rendir

²²⁵ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, pp. 49-50.

más y me arrepentí de mi obstinación, deseando naser en aquel yns-tante para dedicarme toda aquel Señor; el qual, alargando su mano derecha, me sacó el corazón y con la otra sacó el suyo de su amoroso pecho y me lo dio, poniéndolo con sus mismas manos, en el hueco que avía quedado. Yo me asombré de que la bondad de Dios colocara la vilesa de mi corazón en aquel pecho tan puro y le pedí grazia para saver estimar tan crezida merzed²²⁶.

El corazón, objeto de consideración en la contemplación de la monja, es intercambiado por Jesús en una manifestación de su amor por la humanidad, que ahora Jerónima asume, por lo que su vivencia mística tendrá un sentido colectivo: “[...]esta figura del Corazón de carne de Jesucristo es emblema, en el culto católico, de su amor por los hombres”²²⁷. El suplicio de Jesús es considerado por excelencia un acto supremo de amor, de donde es igualmente una acción amorosa participar de ese suplicio y asumirlo como propio.

El cuerpo de la monja participa de los martirios de Cristo y los hace suyos, por lo que sufre un traslado en el que las sensaciones físicas se transfieren del cuerpo de Jesús al cuerpo de la monja. Unión mística del cuerpo y el alma, en donde el sacrificio del cuerpo de la religiosa actualiza el de Jesús y en el que la función del dolor es identificar esas dos mortificaciones y volverlas una.

Ya e dicho en otra ocasión cómo quando es Dios servido de visitarme, me haze la merced de que, entre las facciones de su divino rostro, sean sus amorosos ojos los que más se me manifiestan; con la circunstancia de que, en cada repetición de estas vistas, los obserbo más benignos y amorosos. Estando, pues, un día, gosando de esta amorosa vista que baña a mi alma de lus y la llena de alegría, paz y consuelo, causando en mí unos tan fuertes ynpetus del espíritu, que parese que si duraran mucho saliera el alma en alcanse de aquel vien que se le representa, vi (no sé cómo lo diga) aquellos dos hermosos y apacibles soles traspasados de agudísimas espinas. Y fue tanto el dolor que me causó el verle de esta suerte y tan yntensamente sentí, que puedo asegurar que sentí en mis mismos ojos, como clavadas, aquellas espinas que así atormentaban los suyos. Paresíame que la sangre y las lágrimas corrían por aquel

²²⁶ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, pp.64-65.

²²⁷ L. Charbonneau-Lassay, *El Bestiario de Cristo*, Barcelona, José J. de Olañeta, 1997, p. 100.

*hermoso rostro. Bastante reprehensión fue esta para mí y aunque dije: “bastante no es bastante” pues, pudiendo estar mis ojos en el Ynfierno, justamente castigados y sin esperanza de ver a Dios, representa sólo lo que tiene que sentir de mis vistas y los deja a ellos sin que sientan*²²⁸.

Cuerpo y alma que vinculan el nivel físico con el espiritual, al punto que en la habitual enfermedad de las monjas los médicos les sugieren no practicar ninguna consideración de las que componen su actividad contemplativa, sino que procuren la diversión. Así, se reconoce el efecto que la dedicación a las cosas del espíritu y de Dios tiene sobre el cuerpo del místico, pero también la preocupación de las monjas para que esa diversión no se oponga al Oficio. Los ratos de ocio, si bien por su salud no debieran contener meditaciones místicas, tampoco pueden dedicarse al mundo, por lo que muestran una contradicción entre la salud del cuerpo y la del alma:

*[...]Y llegándose amorosamente aquel que haze gala de ser misericordioso, me puso sobre el brebiario sinco hermosos claveles que significaban sus sinco frescas llagas y me desía: “divierte con ellos, hija mía”. ¡Qué confusión! ¡Qué encogimiento me causaría a mí esta acción tan amorosa!*²²⁹

El llamado a continuar el sacrificio del cuerpo persiste incluso en la enfermedad de la monja. Hacer parte de la Pasión de Jesús es una experiencia del gusto que asciende a estas místicas en su escala espiritual. Por lo mismo, el cuerpo de Cristo es un cuerpo deseado, ansiado, que –paradójicamente– se convierte en cuerpo erótico: realización histórica del deseo.

Así mismo, los fenómenos místicos integran otro tipo de expresión de la presencia de Dios en el cuerpo santo: los milagros²³⁰. Estos fenómenos pueden ser operados por sujetos vivos o por cuerpos muertos;

²²⁸ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, pp.159-160.

²²⁹ Jerónima Nava y Saavedra, *Ibid.*, p. 160.

²³⁰ La religión católica define el milagro como un “suceso que quebranta la regularidad de las leyes de la naturaleza. [...]En la mística cristiana hay milagros de la más diversa índole (levitación, estigmatización, multiplicación de alimentos, aromas inexplicables, fenómenos luminosos, etc.). Estos milagros son manifestaciones físicas y psíquicas de importancia secundaria para la mística, porque ésta se interesa por la experiencia de Dios”. *Diccionario de la Mística*, p. 724.

en ambos casos pueden ser considerados como una manifestación del gusto, pero en este lugar se verán los realizados por el cuerpo vivo de la carmelita Francisca María del Niño Jesús.

En varias obras adelantadas por Francisca María, siendo abadesa de su convento, y dirigidas a readecuar el claustro y la iglesia de la comunidad, la monja opera milagros, que abarcan la consecución de agua y leña, impedir que llueva en el convento, el crecimiento de unas vigas de madera, la obtención de materiales para las obras de remodelación, la levitación y la sanación de enfermos y heridos.

*Estando en la mesma Fabrica, aconteció otro prodigio, que teniendo el Carpintero labrada cantidad de pares de umbrales, y puestos unos sobre otros, que eran en numero veinte y ocho maderos, al passar por cerca de ellos un muchacho, llamado Thomàs de Mora, hijo, y Oficial de el Maestro de Carpintero, yà referido, se desmontaron precipitados, y cayeron sobre el muchacho todos, cogiendole de medio cuerpo hasta los pies; [...] juzgando que le sacarian muerto de entre aquellos maderos: la madre Francisca, acudiò condolida al favor de el paciente, prestando su encendida misericordia, prompto remedio, [...] se extendió sobre èl; assi la Sierva de Dios se postrò sobre este, y cubriò con su manto por un rato. Despues de esto, levantándose en pie, mandò a los que alli estaban, quitasen de sobre èl los maderos, assi lo hicieron; y al que consideraban hallar medio muerto, vieron, no sin gran admiración, levantarse bueno y sano...*²³¹

Si por un lado puede verse la relación entre el milagro y la magia -vínculo que resultaba fundamental para integrar la religión cristiana a la cultura popular que estaba siendo evangelizada, transformada y resignificada-, por otro puede verificarse la relación entre el cuerpo y su entorno -espacios conventuales, necesidades físicas, práctica de virtudes cristianas, etc.-, que le daba centralidad al cuerpo místico en los momentos de crisis. Como tal, aparecía como una esperanza dentro del contexto social, pues la oración efectiva de la monja, sus virtudes, sus carismas, ejercían un poder benéfico sobre su comuni-

²³¹ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 220.

dad, que veía en estos dones y en el cuerpo que los ejecutaba protección para su espacio de experiencia y una posibilidad para sus expectativas.

Si en las visiones y uniones místicas la monja intercambia su cuerpo con el de Jesús, en la santidad el cuerpo también intercambia las sensaciones físicas con las de aquellos a quienes va a curar.

Desde este tiempo era tan grande su misericordia, que deseaba tener en sí los males, solo por no verlos padecer en otras; y Dios que quería hacerla participante para el merito de el ageno padecer, la concedia à sus deseos patentes los afectos, pues experimentaba, que adoleciendo algunas enfermas de dolores de cabeza, ò de estomago, solia con deseo de su mejoria, hacer sobre ellas la señal de la Cruz, y rezar algunas oraciones, y al punto mejoraba la enferma, y se sentia nuestra Enfermera adolecer de el mismo dolor; con que se experimentaba en ella aquello de el Apostol, quando compadecido de las enfermedades agenas, decia: Quien està enfermo, que yo no lo està con èl, trasladando por mi compassion sus enfermedades à mi, para padecerlas gustoso²³².

Estas circunstancias movían a la fama de santidad y suscitaban devociones personales y colectivas. Además, permitían la identificación de la enfermedad con la práctica de la caridad, por lo que era una oportunidad tanto para practicar el gusto como para imitar a Jesús.

5. TOPOGRAFÍAS Y TOPOLOGÍAS DEL GUSTO

Las experiencias místicas de las monjas neogranadinas describen los encuentros con Dios en unos lugares específicos, que se relacionan con sus actividades en el interior del convento, pero específicamente en los que se dedican a alabar a Dios o a practicar algunas de las virtudes cristianas. Estos encuentros son referidos como momentos de exacerbación del gusto, pues en general son aquellos en los que se da la unión mística o se experimenta algún fenómeno místico. En ellos el

²³² Villamor, *Vida y virtudes*, p. 178.

cuerpo aparece como cuerpo santo: piadoso, virtuoso, mortificado, en el sentido del dolor físico como testimonio de la presencia de Dios.

a. Topografías del gusto

El término topografía se entiende aquí según el Diccionario de Autoridades, como “descripción, ò delineacion de un lugar”²³³, que en el caso de las monjas neogranadinas está asociada a los espacios en que se encuentran con Jesús. Así mismo, dada la práctica de los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola que les fue recomendada por sus confesores, estas topografías del gusto participaron de la composición de lugar ignaciana que si bien en un principio se limitó a un ejercicio de meditación, “pronto encontró un espacio de aplicación mucho más complejo dentro de la nueva política de la imagen visual y narrativa postridentina”²³⁴. Este carácter la vincula con la écfrasis, figura retórica de descripción que se ha relacionado con el barroco y su instauración de un “imperio del mirar”²³⁵, y que se define como la representación verbal de una representación visual. Esta relación nos vuelve a hablar de la asociación que en el barroco hay entre palabra e imagen, en particular del modo en que un discurso narrativo (mística) comparte los fines edificantes y de persuasión de los discursos visuales barrocos (iconografía).

En el caso específico de las topografías del gusto, éstas operaron también como afirmaciones de los dogmas cristianos controvertidos por la Reforma luterana: uno de ellos fue precisamente la existencia del cielo. Descrito por las monjas como lugar de deleite espiritual, de paz interior y de cohabitación con Dios, el cielo corresponde al tercer

²³³ *Diccionario de Autoridades*, tomo 3, p. 298.

²³⁴ Jaime Humberto Borja Gómez, “Composición de lugar, pintura y vidas ejemplares: impacto de una tradición jesuita en el Reino de la Nueva Granada”, en Verónica Salles-Reese (Ed.), *Repensando el pasado, recuperando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial*, Bogotá, CEJA-Pensar-Georgetown University, 2005. p. 374.

²³⁵ Kathryn Mayers, “Americanismo y criollismo en la Cornucopia de Hernando Domínguez Camargo”, en *Memoria y sociedad*, Bogotá, Departamento de Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 9:19, julio-diciembre de 2005, p. 48.

grado del alma en las Sagradas Escrituras –el superior– y nombra la operación del alma racional²³⁶.

La geografía del cielo se ubica siempre arriba, es un bien alto y elevado. Esta ubicación se relaciona con la escala espiritual, cuya estructura del alma pretende hallar el lugar de la presencia de Dios, descrito como la cima del alma, su parte más alta y preciosa. Descripción que sirve para afianzar el camino que debe seguir el cuerpo en la búsqueda espiritual y que se relaciona con la definición del corazón que hace Francisco de Osuna como el paraíso de Dios y del cuerpo que lo contiene como tierra. Es tierra dirigida a un fin espiritual, habitación de Dios, verticalidad, elevación y altura.

El cielo también es mencionado para referir las gracias de la vida en clausura, del retiro del mundo que permite experimentar la plenitud de la unión con Dios. Así lo dice Fray Pedro Pablo de Villamor:

*[...] fluctúa con varias olas de mudanzas, sin hallar tranquilidad, ni sosiego; y así todo es perturbaciones, amar cosas terrenas. Lo que no sucede poniendo fijo el corazón en bienes de el Cielo, en que se halla tranquilidad, quietud, y libertad, y se vive en el mundo, como si se morara fuera de él. Así vivía nuestra Doña Francisca abstraída de lo terreno, no cautiva de su amor, libre aun de el servil apego à cosas domesticas, por estar solo allegada à Dios [...]*²³⁷

Es lo único real, lo verdadero, por oposición a la falsedad del mundo y a su finitud. En palabras de Octavio Paz, “la clausura se transforma en un universo de signos y el claustro se abre hacia un espacio sin fronteras: el cielo. Espacio palpitante y poblado de signos: las constelaciones son letras y las letras forman una intrincada red de caminos y senderos, dédalos y espirales”²³⁸.

²³⁶ Según las Sagradas Escrituras el alma se divide en tres partes: la parte inferior (alma) está regida por las facultades inferiores y une al alma con el cuerpo; la parte intermedia (espíritu) comporta las tres facultades superiores (intelecto, memoria y voluntad); en la parte superior (entendimiento o cima del espíritu) las tres facultades anteriores están unidas originariamente, desde donde se difunden y a donde regresan. Allí reside la simple esencia del alma, despojada y semejante a Dios.

²³⁷ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 74.

²³⁸ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 121.

En la práctica de los ejercicios espirituales, Jerónima tiene visiones de ángeles que la conducirán al cielo:

Acerca de este mismo ejersisio me sucedió que estando yo una noche hablando con mi Señora la Virgen Santísima y convidándole para que diese una voz en la Iglesia Triunfante para el dicho conbite o adoración que llebo dicho, me paresió que llegaban a mí dos ángeles y que eran enbiados para que me llebasen a mí a que me hallase en el Cielo en la dicha adoración. Yo me encogí, y no savía qué decir ni qué responder a aquellos santos príncipes, porque me llené de verg[ü]ensa viendo mi indignidad; pero aviéndoles obedecido, me paresió que me llebaron y presentaron ante el trono de la Altísima Trinidad, a cuyos pies me arrojé yo. Y el Eterno Padre, mi Señor y quando me tomó de la mano y me lebantó y dio un abraso; y lo mismo hizo el dulcísimo Jesús que, llegándome a la amorosa llaga de su costado, me permitió que se la besase, bañando mi alma de lo que yo con mi rudeza no puedo desir²³⁹.

Esta visión integra los sentidos corporales a la experiencia espiritual y muestra al cielo como premio al desengaño del mundo, al retiro, a la oración mental, a la obediencia y al apego a la iglesia militante.

Junto a esa presentación del cielo, las monjas refieren un *Locus Amoenus* en las imágenes de huerto y de jardín. Éstos son lugares que favorecen la contemplación, la oración mental y el encuentro con Dios. Allí encontramos nuevamente una vinculación con la composición de lugar de los ejercicios ignacianos:

Estando otro día también en el Choro le vi dentro de mi corazón, a la manera misma de quando suele entrar un señor en un huerto suyo. Andava como mirando lo que avía que reparar. Tenía, a mi pareser, este huerto la serca mui ruin; a trechos estaba como a pique de yrse toda al suelo. Las plantas y flores que avía estaban como confusas; con que Su Magestad lo primero que reparó fueron los muros. Vi que los lebantó mucho y después que hizo esto desía: "ortuz conclusus". Y a la sombra de unos árboles que dentro del huerto avía, se recostó. Sentí en esta ocasión un ayre tan delicado y delisioso que me causava un consuelo ynespicable su regalo²⁴⁰.

²³⁹ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, pp.108-109.

²⁴⁰ Jerónima Nava y Saavedra, *Ibid.*, p.83.

El corazón como huerto, el cuerpo como tierra: plena concordancia entre el planteamiento de Osuna y el de Loyola, la imaginación del “lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero ver”²⁴¹ integra una visión del cuerpo como cárcel que debe ser trascendida (segundo estado del alma), circunstancia física que se debe desposeer, cuerpo que queda flotante y suspendido en la aspiración al cielo, a la contemplación de Dios, epifanía.

Las referencias al huerto y al jardín entrañan el reconocimiento de estos lugares como particularmente exigentes en el camino espiritual²⁴². Marcos de Vances dice en las constituciones de la orden de Santa Clara que la monja hortelana debía ser muy virtuosa porque su trabajo debía ser realizado en soledad, razón por la que podía ser atacada por las tentaciones del enemigo. Así mismo, dan una imagen del místico como alguien que vive en armonía con el mundo natural, por ser éste una creación de Dios, una materialidad que debe ser trascendida y puesta al servicio de la fe. Son lugares de una exaltada paz espiritual –como debe desprenderse de los intereses de la Contrarreforma, a partir de los cuales el barroco debía mostrar la hermosura de Dios, por lo tanto, el gusto de su conocimiento–, en los que los sentidos corporales están integrados a la experiencia religiosa, topografías del triunfo del alma racional y del conocimiento de Dios, que logran fijar de algún modo la presencia siempre esquiva –por ser irrepresentable– de la divinidad.

b. Topologías del gusto

Las topologías son espacios del propio cuerpo en que ocurren las experiencias místicas. Así, el cuerpo aparece como *locus* de una extensa topología mística, cuyo centro está en el corazón y que nombra la

²⁴¹ Ignacio de Loyola en Elémire Zolla, *Los místicos de occidente*, Buenos Aires, Paidós, 2000, Vol. 4, p. 185.

²⁴² Cabe decir que las imágenes del huerto y el jardín son centrales en la simbólica religiosa, especialmente porque connotan el laberinto: recorrido del alma en su propia interioridad para hallar el tesoro de sus virtudes. Adicionalmente, el huerto conventual conserva la importancia del jardín en la arquitectura religiosa, que fue integrado en la edad media, como laberinto, en la construcción de las catedrales.

aspiración, la elevación, la búsqueda de la cima del alma que sólo puede darse en la interioridad. Es un espacio que debe hallar dentro de sí a lo sagrado, por lo que su control y su represión son tareas urgentes y permanentes de la labor espiritual.

En el siglo XVII, ya se ha dicho, se ejerce una acción renovada de la Iglesia; si bien el Concilio de Trento es una vuelta a la ortodoxia cristiana, ésta se lleva a cabo con aires que buscan nuevos lenguajes de expresión religiosa que integren la fe y la costumbre, estableciendo en ello un nivel preformativo en el que lo que se cree se practica y se muestra a los demás: es una exteriorización, una teatralización de la vida interior.

Así, la descripción de una topología mística debe ser la proyección exterior de una interioridad que va a mostrar un grado espiritual, la espacialización en el cuerpo de la fe en Dios y en su promesa de salvación. Si el cuerpo es reconocido como el lugar de la subjetividad, habitación del yo y refugio de la mismidad, debe ser objeto de un proceso místico en el que ya no será lugar de la subjetividad sino de la divinidad, habitación de Dios y refugio del infinitamente Otro, del Dios que no puede describirse, que excede cualquier lenguaje.

La mística del corazón, practicada de modo recurrente por la clarisa Jerónima del Espíritu Santo y por la carmelita María de Jesús, ofrece una topología mística en la que se halla el lugar de habitación de Jesús, y que relaciona el corazón no sólo con el amor sino con la operación intelectual y racional²⁴³, propia del tercer grado del alma, el de la unión con Dios. Dice Jerónima:

Llamóme un día mi Señor con tanto regalo y ternura, que paresía se me derretía el corazón y que el alma se quería salir del cuerpo para yr a su sentro. Pregunté a mi Señor que qué quería hazer de mí; y me parese que me llegaba a la llaga de su costado en la qual me hizo fuente de beber. Y io, que soi sobradamente lisensiosa, quise (pues estaba tan serca) registrar con los ojos de mi alma su amante y tiernísimo cora-

²⁴³ L. Charbonneau-Lassay, *El Bestiario de Cristo*, pp. 95-102.

zón, que es el ymán con que siempre me atrae a sí. Y a este deseo tube, por correspondencia, el mandarme entrar dentro dél con estas palabras: “dentra, amiga mía. Dentra, palomita, que mi corazón a de ser el arca donde tú as de havitar, para verte segura del dilubio de peligros que te asaltan. Dentra en estos espasios y paséate. No puedo yo decir lo que sentí quando me vi dentro de aquel corazón, al qual no le vi término por más que miraba. Allí sentí tanto descanso, tanto regalo y seguridad, que ya no temía ninguna cosa”²⁴⁴.

Esta descripción de Jerónima no sólo nos vuelve a poner sobre la idea del mundo interior como infinito, sino que representa el simbolismo místico del corazón como una topología del encuentro con Dios y, por tanto, de la estructura del alma. Estar en esa unión con Dios es resultado de la santificación del cuerpo y de la aspiración espiritual.

Lo que acontece es su conversión de lugar de pecado a vehículo de salvación, proceso que se da por la práctica de las virtudes, y que lo lleva a ser el espacio de una geografía de la divinidad en la que sus miembros funcionan como lugares de encuentro con Dios, o al menos, para su servicio. El cuerpo no es negado, es sacrificado y reprimido:

[...] En este Santo Sacrificio (considero) se ofrecería con aquel Inmaculado Cordero al Eterno Padre en afectuoso holocausto, pidiéndole devota, le aceptase en su Divino agrado, y que con el fuego de su Divino amor, consumiese la escoria toda de sus viciosas passiones”²⁴⁵.

Lo que es objeto de sacrificio es el asco, la escoria de las pasiones, el lugar del pecado: el cuerpo erótico. Según Julia Kristeva: “No sólo lo que se sacrifica se sacrifica provisionalmente (el cuerpo de Cristo resucitará tal cual), sino que, además, y a partir de la inmersión del fiel en Cristo, este fiel no deja morir más que un cuerpo de codicia, el cuerpo erótico, para reencontrar, en la resurrección, el cuerpo tal cual, pero completamente investido en el ideal”²⁴⁶. Sacrificio barroco que nombra el desengaño del mundo y que entrega el cuerpo como

²⁴⁴ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.120.

²⁴⁵ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 106.

²⁴⁶ Julia Kristeva, *Historias de amor*, Madrid, Siglo XXI, 2000, p. 125.

dádiva para la salvación pero también para la institucionalización de ese orden contrarreformista en lo político, lo religioso y lo social del siglo XVII neogranadino.

Por ello, el cuerpo es en sí mismo una topología mística, *la* topología mística que revela el camino para el encuentro con Dios, de donde toman sentido las penitencias, las vigiliyas, los ayunos y demás prácticas de la vía ascética en donde su valor sexual y voluptuoso es reprimido para dar paso a su valor sacrificial y ortodoxo.

De allí también se extiende su sentido como primer elemento del cuerpo social que busca consolidarse en la Nueva Granada del siglo XVII, actualización del sacrificio de Jesús, cuerpo individual que se entrega por todos, y que se reprime y se calla para que el cuerpo social se erija como elemento de la unidad y del orden políticos.

Sin embargo, esa oficialización de la servidumbre espiritual del cuerpo no está exenta de otras posibilidades que ofrecen libertad y descanso de la norma:

Considerando el mucho encerramiento y pocas cosas de entretenimiento que tenéis, mis hermanas, y no casas tan bastantes como conviene en algunos monesterios de los vuestros, me parece os será consuelo deleitaros en este castillo interior, pues sin licencia de los superiores podéis entraros y pasearos por él a cualquier hora²⁴⁷.

El castillo interior ya no es sólo encuentro con la divinidad sino lugar de libertad para las monjas, en donde no es posible que nadie ejerza control sobre ellas. De este modo la interioridad es a la vez búsqueda espiritual y espacio de subjetividad. En su interior se encuentran con Dios y con ellas mismas. Este sentido del castillo interior es netamente barroco: la contradicción entre divinidad y subjetividad, la exigencia cristiana de la renuncia al yo encuentra en la interioridad un modo de reencontrarse con aquello que se ha perdido, y un modo de libertad que está por fuera de cualquier control e imposición externos.

²⁴⁷ Teresa de Jesús citada por Carrión, *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, p. 265.

La elaboración de una interioridad contiene entonces una posibilidad para el yo: tensión entre el discurso oficial y la práctica que lo antecede, esta condición refuerza nuestro reconocimiento de las *Vidas* como representaciones textuales del Barroco neogranadino.

El cuerpo es la guarda de ese castillo, muralla que debe vigilarse y acallarse, aparece como condición para que el alma exista, es ésta su razón de ser y reconocerlo de ese modo es producto de una operación racional concerniente al tercer grado del alma. Bien lo dice Teresa de Jesús:

No es pequeña lástima y confusión que por nuestra culpa no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quiénes somos. [...] Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotros cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos, y así, a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe, sabemos que tenemos alma²⁴⁸.

La topología del gusto se extiende también a la dimensión del cuerpo místico como ágape: la imagen de Jesús dando de beber de la llaga de su costado es una de las expresiones más frecuentes del éxtasis en la hagiografía neogranadina –recuérdese la visión de Jerónima expuesta más arriba. Estas experiencias de interioridad exceden los límites de la institucionalidad eclesial, demostrando que hay aspectos que escapan al control postridentino y que, paradójicamente, son resultado de la adopción estricta de la norma. La experiencia mística del cuerpo como topología permite, entonces, la realización de un yo y su silenciamiento.

6. BESTIARIO MÍSTICO DEL GUSTO

Las topografías arriba descritas tienen una correspondencia con el repertorio de animales utilizados para representar al alma y a Dios,

²⁴⁸ Teresa de Jesús citada por Carrión, *Ibid.*, p. 277. Habría que decir que esta vinculación entre el cuerpo de las monjas como topología mística con el castillo interior de Teresa se hace plausible al ser ellas mismas quienes refieren su lectura de la santa carmelita. Adicionalmente, esa dimensión topológica del cuerpo se exagera en la escritura de las vidas, que por ser una práctica penitencial llevaba al cuerpo que escribía a la condición de cuerpo místico que se sacrificaba en la narración.

y que también concuerdan con la escala espiritual. Así, en su escritura mística, las monjas recrean bestiarios del alma, de Jesús y del demonio²⁴⁹.

Así como el alma es susceptible de subir o bajar en la escala espiritual, los animales que la simbolizan también tienen esa característica, pues a veces aparecen representando a Jesús y otras veces al demonio, por lo que pueden encarnar virtudes o defectos morales, y además generan un *pathos* que mueve a su imitación o a su desprecio:

*...Estando en estas quejas me paresió que vi al Señor. Y me desía: "¿quieres ver dónde tengo guardado y depositado tu corazón? Y verás cómo no le e despresiado. Mira". Y abriendo su santísimo costado me mostró su sagrado corazón. Y dentro de él tenía el mío y dentro de él estaba una palomita; y me dijo ser mi alma, que estaba allí también comiendo unos granos mui llenos de trigo. Y me dijo el Señor: "mira con lo que sustento yo a tu alma: con el pan sacramentado"*²⁵⁰.

En esta cita la clarisa Jerónima Nava y Saavedra menciona una típica experiencia de la mística del corazón –visualización del corazón de Jesús, penetración en él y unión de éste con el suyo–, y refiere la presencia de su alma en forma de paloma. En otras ocasiones este animal está representando al Espíritu Santo:

*...Y estando el Padre platicando vi sobre su cabeza al Santo Espiritu que difundía sobre ellas unas purísimas aguas que le bañaban todo. Y a ratos veía que lo que le arrojaba al Predicador era fuego. Después de esto, me paresió que lebantó esta palomita su buelo y lo dirijió asia el auditorio por ensima de todas las cabezas; y unas perzonas me parese que le repelían. Y aún estoi por decir que vi en algunas, que se tapaban los oídos, como que quisieran no oyr nada*²⁵¹.

Si bien la Iglesia lo tomó como vehículo para transmitir sus contenidos religiosos, formal y constitutivamente el barroco nombra la tensión de los opuestos que puede verificarse en la cultura y la sociedad

²⁴⁹ El bestiario del demonio será analizado en el siguiente capítulo.

²⁵⁰ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.124.

²⁵¹ Jerónima Nava y Saavedra, *Ibid.*, p. 134.

coloniales. Si por un lado estaba la divinidad, en el otro se hallaba el enemigo; en un extremo el ascetismo y en el otro la voluptuosidad y el erotismo; en uno la Iglesia y en el otro la Corona; en uno el conservadurismo y en el otro la rebelión y la sátira; en uno la ortodoxia y en el otro la hoguera; en un extremo Europa y en el otro América. En el plano místico también se daba un debate: el alma sensitiva podía ascender a su nivel deiforme y racional, o descender a su nivel brutal y vegetativo, entregarse a Dios o al demonio; por ello se enfatizaba la dirección del guía espiritual, que tenía el poder de calificar los discursos como ortodoxos o heréticos y dirigir a las almas a su encuentro con Dios, por ello también la naturaleza americana se incluía como digna de transformación, realidad que podía obtener la gracia de Dios sólo si se abría a su palabra, sólo si su oscuridad era colonizada por la luz de la divinidad.

Por ello los animales que representan a Jesús son los tradicionales: el cordero, el perro²⁵², el pelícano, el águila, que muestran a Jesús como pastor del rebaño de almas que son sus fieles, y nombran su carácter redentor, justo y triunfal:

Mi amado para mí, yo para Él, mi secreto para mí en la soledad, y en lo escondido del corazón: mi amado a mí en los agujeros de la piedra, en las cavernas del cercado. Mira que dicen que es símbolo de la imprudencia el pelícano, que anida en las eras más trilladas, y allí los labradores cercan el nido con heno o paja, y le prenden fuego. Él, viendo el riesgo de sus pollitos, baja a ponerse sobre ellos, viendo que el fuego se va acercando, bate las alas hasta apagarlo, pero esto sirve para encenderlo, hasta que, comprendido en su ignorancia, el fuego le quema las plumas y allí muere cogido de los cazadores, él y sus hijuelos²⁵³.

Jesús, en forma animal, sigue operando su propio sacrificio y encarnando virtudes como la humildad –como cuando aparece en forma de gusanito–. El gusto aquí representa los favores de la vida dentro

²⁵² Es importante recordar que el perro es un símbolo ambiguo en el cristianismo, pues si bien representa a Cristo y a los sacerdotes como pastores del rebaño de Dios, también ha sido asociado con el demonio y con los perseguidores de la fe.

²⁵³ Madre Francisca Josefá de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 39.

de los preceptos postridentinos y una certeza en la expectativa de la salvación; sin embargo, en la sociedad barroca esas certezas son quebradas continuamente por los miedos, el pecado y la culpa. Por ello, el control sobre los comportamientos debe ser constante, así como el énfasis sobre la vida en la interioridad. El modo en que este discurso místico del cuerpo y del gusto exponen su otro y constituyen el cuerpo social es lo que se estudiará en el siguiente capítulo.



III

UN CUERPO PECADOR: EL ASCO

Que trata de los repugnantes efectos del pecado, sus elementos y formas. Contiene descripción de las topografías del asco junto con los tormentos que en ellas se padecen. Síguese un bestiario místico del enemigo, que se presenta en formas de animales de las Yndias. Refiérese la inversión mística del gusto y el asco, junto con los santos sentidos de la muerte del cuerpo para alcanzar la salvación. Incluye la conversión del Cuerpo Místico de Cristo en el cuerpo social deste Reyno de la Nueva Granada.

1. LA CONFIGURACIÓN DEL ASCO

La participación del asco es fundamental en el asentamiento del orden social de la Nueva Granada, pues si el ejercicio de poder colonial necesita la presencia de otro, el discurso colonial lo produce²⁵⁴. Como discurso, el asco convoca todo aquello que genera rechazo, miedo, repugnancia, que es objeto de una sanción moral por parte de la sociedad neogranadina. Como ya se ha visto en el caso del gusto, el asco también estaba atravesado por el imaginario religioso del siglo XVII que hacía de las faltas morales, a la religión y al orden sus elementos constitutivos, los cuales podían visualizarse y expiarse en el cuerpo. Esa relación mística entre la falta, el asco y la expiación otorga una

²⁵⁴ Luis Fernando Restrepo, *Un nuevo reino imaginado*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999, p. 127.

condición punitiva al cuerpo y evidencia la configuración del asco desde el pecado. “El cuerpo se encuentra enraizado en el simbolismo cristiano del pecado. La flaqueza y la descomposición final del cuerpo humano, la inevitable finitud física de los seres humanos, proporcionó una metáfora obvia para el pecado original y la depravación natural”²⁵⁵. La transgresión de la norma divina, de los preceptos religiosos, es expresada por las monjas con términos que refieren la repugnancia de ofender a Dios, la corruptibilidad de lo material e intrascendente y el desprecio a sus faltas a la religión, tales como aborrecimiento, asco, basura, inmundicias, escoria, y que conducen a prácticas que restituyesen el orden a través del oxímoron místico²⁵⁶. Así, el vínculo entre el pecado y la descomposición del cuerpo se hace evidente.

En la hagiografía neogranadina el asco fue una categoría histórica y discursiva de uso frecuente por parte de las monjas que permitía generar al mismo tiempo repulsión y admiración en el lector, y que presentaba una imagen contaminante del cuerpo que, por efecto de la fe y de la caridad, se transformaba en fuente de gusto espiritual: pus, agua en la que se había bañado algún enfermo, sangre, etc., eran fluidos que las monjas consumían para expiación de sus pecados y de los cometidos por los enfermos de quienes provenían las sustancias consumidas:

*Catherine of Siena drank the pus from the cancerous sores of one of her patients; Angela of Foligno drank the water in which she had bathed a leper's rotting flesh; Catherine of Geno[v]a swallowed the leprous flesh whole. Rosa de Lima drank a dish of rotting blood [...]. Catherine of Siena experiences pus as the most "sweet and savory" sustenance she has consumed in her life; that night Christ rewards her by allowing her to drink the blood from his side (Ribadeneyra 668/283)*²⁵⁷.

²⁵⁵ Bryan S. Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 98.

²⁵⁶ Este sentido será explicado más adelante.

²⁵⁷ “Catalina de Siena bebió pus de las llagas cancerosas de una de sus pacientes; Ángela de Foligno bebió el agua en la que había bañado a un leproso; Catalina de Génova tragó la carne entera de un leproso. Rosa de Lima bebió un plato de sangre pútrida [...]. Catalina de Siena experimentó el pus como la más “dulce y sabrosa” sustancia que había consumido en su vida; esa noche Cristo la recompensa permitiéndole beber la sangre de su costado (Ribadeneyra 668/283)”. Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, p. 80. Traducción libre.

El cuerpo era convertido en discurso a través de la narración de este tipo de prácticas, en las que el asco fue un elemento esencial de la vivencia ascética y de la imitación de Jesús, que servía a la exposición y transmisión del modelo de santidad de la época. La visión del cuerpo así expuesta integraba una sanción moral sobre el pecado, que si bien era cometido con el cuerpo también por el cuerpo debía ser expiado; por ello, operaba tanto en el rechazo del pecado como en la afirmación de la virtud.

A su vez, la sanción moral sobre el pecado tenía en el miedo un elemento que ayudaba a movilizar la adopción del comportamiento correcto, pues connotaba la expectativa de la salvación y de la obtención de la gracia. El descubrimiento de América tuvo un sentido místico y escatológico para algunas órdenes religiosas como la franciscana; América era una nueva Jerusalén en la que se debía adelantar la cristianización de sus habitantes para la realización del imperio cristiano universal y el acaecimiento del juicio final. Así, en la espera de ese destino escatológico, el gusto fue el resultado de la búsqueda de la salvación y del reino de Dios; el asco, que comprendía la desobediencia a la religión y a aquellos que habían traído el cristianismo a América, los españoles, contenía la amenaza de la condena eterna, por lo que se constituyó como un tipo especial de miedo.

Esa vinculación con el miedo le daba al asco una fuerza teatral contundente, pues generaba imágenes de cuerpos condenados, desmembrados, sufrientes, pero que no tenían ninguna relación con el cuerpo de Cristo, pues mantenía su unidad y su dolor era redimido, no así el dolor de aquellos que ardían en el infierno:

En una ocasión me pareció andar sobre un entresuelo hecho de ladrillos, puestos punta con punta, como en el aire, y con gran peligro, y mirando abajo vía un río de fuego, negro y horrible, y que entre él andaban tantas serpientes, sapos y culebras, como caras y brazos de hombres que se vían sumidos en aquel pozo o río [...]. Otra vez, me hallaba en un valle tan dilatado, tan profundo, de una escuridad tan penosa, cual no se sabe decir ni ponderar, y al cabo de él estaba un pozo horrible de fuego negro y espeso; a la orilla andaban los espíritus malos haciendo y dando varios modos de tormentos a diferentes hombres, conforme a sus vicios²⁵⁸.

²⁵⁸ Madre Francisca Josefà de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 5.

Esta diferencia entre el dolor de los condenados y el de Jesús, fundada en la relación entre el pecado y el perdón –que sólo se otorgaba con el cumplimiento de los tres grados de la penitencia: contrición, confesión y satisfacción–, era la que separaba el gusto del asco, pero también la que movía a que el primero fuese adoptado y el segundo rechazado. Así, en uno y en otro caso, la realidad del cuerpo era el dolor, sólo que uno redimía y el otro castigaba.

Como agentes de la consolidación del poder español, el gusto y el asco se identificaban con la tradicional lucha cristiana entre el bien y el mal, Dios y el demonio, los blancos y los otros, por lo que la imagen del cuerpo y de aquello que del cuerpo salía nombraba por un lado la corrupción de la materia, pero por otro lado materializaba el estado espiritual. Así, la apariencia física de los cristianos nuevos, los evangelizados, representaba una espiritualidad recién constituida que apenas estaba entrando dentro de la norma y que, por tanto, parecía estar más cerca del asco que del gusto. Esto significaba que su valor dentro de la sociedad no podía igualarse al de los cristianos viejos: españoles, blancos, dominantes. Por lo mismo, la cultura de la interioridad se constituía en un elemento del proceso de civilización y de asimilación de los cristianos nuevos a occidente, que identificaba las supuestas prácticas paganas e idólatras de los otros miembros de la sociedad neogranadina con el pecado y el placer corporal.

Así mismo, el asco operaba de un modo contundente en la cultura barroca, una cultura que buscaba consolidar la disciplina renovada por el Concilio de Trento²⁵⁹. El desengaño del mundo encontró en el asco el medio de expresión de la corruptibilidad de la materia, así como el instrumento para presentar de una manera plástica y que moviera al *pathos* la repugnancia del pecado, la descomposición de los cuerpos pecadores, la hediondez del mundo y de la desobediencia a la norma cristiana.

²⁵⁹ José Antonio Maravall, *La cultura del barroco*, p. 163. Pero también como medio de expiación del vicio, el asco significó, a través del oxímoron místico, una realización histórica del deseo, por lo que esa ‘cultura dirigida’ tuvo en América una condición diferente, ya que el barroco abrió el espacio para la transgresión de la norma en su mismo acatamiento.

De este modo, intervenía en el proceso de civilización y complementaba la labor del gusto, pues afirmaba el orden moral que se pretendía establecer, del que se desprendía la organización social, que favorecía la imposición de los valores políticos, religiosos, económicos, sociales, culturales y simbólicos de los españoles. Para ello, y como mención de la cultura dualista de occidente, el asco se desarrolló en los siguientes pares: humano frente a animal, nosotros frente a ellos, el yo frente al tú, mi exterior frente a mi interior, vida frente a muerte, salud frente a enfermedad, belleza frente a fealdad y moderación frente a exceso²⁶⁰.

Esta asociación se conectaba directamente con los grados del alma, por lo que ésta era el escenario en que se daba la lucha por ganar la voluntad, lucha que fue a partir del silo XVI y durante todo el siglo XVII uno de los principales temas religiosos: la voluntad se debatía entre los sentidos y la razón, tendía a permanecer en el segundo grado del alma o a ascender al tercero; aunque la gracia era un don otorgado por Dios, el alma del hombre tenía la capacidad de manifestar su preferencia por el pecado o por la unión con la divinidad, caso en el cual debía decidirse por la práctica del gusto, que era ciertamente el modo correcto y eficaz de agradar a Dios.

Los pares en que el asco se desarrolló ayudaron en la constitución de las ideas de mismidad y alteridad, y privilegiaron el tercer grado del alma sobre los otros dos. Sin embargo, los significados otorgados a la vida y a la muerte, a la salud y a la enfermedad, al yo frente al tú, fueron contradictorios. Por un lado la vida era un camino para agradar a Dios, pero por otro lado los trabajos y lo material la constituían en una lejanía de su amorosa presencia; así mismo, la muerte era patética pero también significaba la unión permanente con el Divino Esposo. La enfermedad fue al tiempo un camino de mortificación y de imitación de Cristo, y un castigo por llevar una vida inmoral y lasciva. La situación del yo era aún más compleja, pues debía despreciarse para llegar a la

²⁶⁰ William Ian Miller, *Anatomía del asco*, p. 67. En la Nueva Granada estos pares tuvieron una profunda dimensión moral que permitió consolidar el orden social de la época.

unión mística, pero por otro lado afirmaba una subjetividad cristiana que contrastaba con el «tú» de los idólatras y aun de las compañeras de las monjas, que eran las principales detractoras de sus experiencias místicas.

El cuerpo, al encarnar estos pares de opuestos, se constituía como una realidad relacional. Podía ser espacio de virtudes –gusto– o lugar de perdición –asco–, podía exaltar el ideal cristiano o nombrar la corruptibilidad de la materia; cuerpo santo o cuerpo pecador que en la mística está en permanente lucha consigo mismo y que simbólicamente era también la lucha del cuerpo de los otros, pues su martirio era la expiación de los pecados de la humanidad. De este modo, el cuerpo místico es al tiempo fuente de gusto y de asco, cuerpo que se debate entre la virtud y la falta, cuyo sacrificio es una afirmación de la moral y de la institución de la Iglesia.

La doctrina de la gracia, tema central en el siglo XVII, también influyó en la configuración del asco. El ganar la gracia de Dios era símbolo de una vida virtuosa y cristiana, un don que era perceptible en el cuerpo. Los puntos de meditación para cada día de la semana que Miguel Godínez refiere en su tratado de mística denotan la identificación del gusto con la vida del cuerpo y la del asco con su muerte:

Martes. De la gracia, que es vida del cuerpo. Primero punto es considerar que de la manera que el alma es vida del cuerpo, assi la gracia habitual es vida del alma: y como el cuerpo sin alma, ni vive, ni oye, ni siente; assi, el alma sin la gracia, no haze obras meritorias de la vida eterna. De aqui sacarè propositos de conservar la gracia, como vida del alma.

2. Punto, es considerar que lo que es un cuerpo muerto sin alma, esto es un alma sin gracia; y como los gusanos se apoderan de un cuerpo muerto, assi los demonios (à tener licencia) se apoderaràn del alma²⁶¹.

El vínculo entre gusanos, demonio y muerte es fundamental en la configuración del asco en el barroco, pues nombra todo lo opuesto a

²⁶¹ Miguel Godínez, *Practica de la Theologia Mystica*, p. 40.

la virtud, a la salvación y a la vida cristiana; connota además la presencia de la descomposición, la podredumbre, y –paradójicamente– no el fin de la vida, sino un sentido horroroso de la muerte: la vida infame que nace de la muerte material, representada en los gusanos. Esta imagen del dúo animal frente a humano convocaría un fracaso en la escala espiritual, en la que el hombre permanece en el segundo grado del alma, el sensitivo –precisamente aquel que comparte con los animales– y a partir del cual podría recibir su condenación eterna: los gusanos representan una vida que renace en el pecado, no en la gracia de Dios. Imágenes amenazantes que llevaban a la guarda de los preceptos cristianos si no se quería ser presa del demonio, y que hacían sentir el ojo vigilante de la Contrarreforma.

Las consideraciones que recomienda Godínez permiten que no sólo se imagine el cuerpo sin alma, sino que involucran los sentidos corporales, por lo que hacen que se sienta su olor y se palpe su textura: babosa, escurridiza, húmeda; a partir de los gusanos se elaboran los sentidos del olfato y el tacto, lo que nos conecta directamente con la composición de lugar de Ignacio de Loyola.

El santo fundador de la Compañía de Jesús recomendaba en sus ejercicios espirituales un primer paso que era la composición de lugar: imaginar el lugar en que se quería ver la cosa representada. Esta imaginación comprendía elementos que se vincularan con los sentidos corporales, en una composición mística por la que Dios debía ser experimentado y comprendido con todos los sentidos. Pero así como la divinidad podía ser conocida por medio de los sentidos, caso en el que se manifestarían imágenes del gusto, lo opuesto a la divinidad también podía ser percibido por ellos, condición en que las imágenes representarían el asco²⁶². La muerte del cuerpo, el cuerpo sin alma, sin orden trascendental, sólo podía convocar imágenes, sensaciones y emociones del asco, pues rompía con el orden social, moral y religioso:

²⁶² Piénsese, por ejemplo, en los ejercicios ignacianos de meditación sobre el infierno. Estos se hallan descritos en las páginas 205 y 206 del presente trabajo.

atentaba contra las normas de convivencia que privilegiaban la cultura de la interioridad, quebraba también el horizonte de expectativas que tenía a la salvación como su eje, marcando el destino de condena eterna para quienes decidiesen vivir en el pecado: opción por el asco que acarrea el desprecio social y la pérdida del alma por el incumplimiento de la norma.

Así como el gusto necesitó describir unos atributos para hacer más concreta y accesible su práctica, el asco definió sus elementos, que facilitaban el reconocimiento de lo malo y que permitían a la coacción y a la autoacción operar de un modo más riguroso. Por ello, el asco estaba abocado a producir vergüenza y humillación, precisamente porque su vínculo con el gusto es indisoluble y porque integraba los mecanismos de la distinción social.

2. ELEMENTOS DEL ASCO

El asco, como parte importante en la legitimación del orden social neogranadino, no sólo tiene un carácter estético, sino también legal o jurídico, pues implica el desacato de la norma o de la ley. Son fuente de asco los defectos morales, las acciones motivadas por cualidades negativas tales como la soberbia, la arrogancia, la envidia, la ingratitud, etc., sentimientos como la vanidad, y, por supuesto, el pecado. Este último es entendido como desobediencia de la ley de Dios, que si bien interviene en el imaginario social no tiene repercusiones jurídicas, salvo que quien lo cometa sea alguien que dentro de ese imaginario sea poseedor de los peores vicios espirituales –recuérdese la cita de Carducho referida en el capítulo anterior–.

Así, el asco aparece como el terreno propicio en el que los vicios, los defectos morales, los pecados, se reúnen para hacerle contrapeso al gusto, incluso podría decirse que para *inventar* el gusto, pues sólo en el profundo rechazo que los elementos del asco generan, es que el gusto logra ser reconocido y adoptado como el modo correcto de vivir y de desarrollarse dentro de la trama social. Por ello, lo que hace

importante al gusto y al asco no es su definición como términos sino su relación, su dependencia, alrededor de la cual se articula el sentido sacrificial del cuerpo –del cuerpo erótico, del que da lugar a los vicios y a las pasiones–, que en la mística más que una renuncia es un don, una carencia positiva.

De cualquier modo, es importante reconocer que si los elementos del asco son objeto de una sanción moral, su existencia es fundamental para que el edificio espiritual neogranadino no se derrumbe, pues sólo en su rechazo, en su silenciamiento –silenciamiento del cuerpo de pecado, del cuerpo-tabú– es que el gusto puede definirse y ser susceptible de práctica; de allí que esos elementos del asco se opongan, en su mayoría, a las virtudes cristianas.

Si por un lado las monjas se lamentan de su vida pecaminosa y alejada de los preceptos cristianos, esto mismo les sirve para alabar la grandeza y la bondad de Dios, para defender a la Iglesia y legitimar su poder, pues si Dios es tan generoso con los pecadores, con aquellos que no conocen ni obedecen su palabra, cuál será su bondad con aquellos que lo aman bien. Es en una solapada exaltación del asco que el gusto también puede ser exaltado: cuerpo que habla en medio de los silencios de la religión, cuerpo que en su expresión es una negación de sí mismo:

*Y que supuesto que era una asquerosa cueba llena de sabandijas, por sus muchas passiones, y pecados le pedía consejo para hacer una Confesion general, con lo qual conociera quan mala criatura avia sido, y tan indigna de merecer algo, con cuyo conocimiento tambien la enseñaria, y ayudaria à elegir los medios de su salvacion*²⁶³.

Francisca María del Niño Jesús busca en la guía de su confesor la oportunidad de enmendarse, para que su cuerpo –y su alma– dejen de ser lugar de habitación del asco y se conviertan en espacio místico del encuentro con Dios; santificación del cuerpo que sólo es posible en la búsqueda del ideal espiritual. Como rechazo de sí misma, el asco

²⁶³ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 123.

enfatisa en el segundo grado del alma, en donde la comparación y el vínculo con los animales, incapaces de tener un alma racional, representan la caída del alma y su lejanía de Dios. Del mismo modo, ese énfasis vuelve a plantear la conexión que en el discurso místico del asco tiene el hombre con los animales, no se olvide que en el siglo XVII la bestialidad –por ejemplo– no sólo era considerada un pecado sino también un delito; la relación sensitiva entre los hombres y los animales hablaba de su vínculo con el mal, por lo que produjo un bestiario del asco, que representaba los vicios, los pecados, las faltas a la religión postridentina a través de aquellos animales que simbolizaron al demonio en la Nueva Granada, y que será estudiado más adelante.

a. El pecado

A diferencia de la concepción luterana, que veía en el pecado un efecto de la insuperable condición pecaminosa del hombre, el cristianismo postridentino enfatizó en la definición del pecado como el resultado de la libre elección por el mal, una decisión voluntaria de violar la ley de Dios; por ello, es esencialmente una ofensa a la divinidad, “desobediencia a un mandato divino sustanciado en un orden legal: la ley eterna”²⁶⁴. En la época colonial, el pecado era una trasgresión de la palabra de Dios inscrita en una religiosidad que la Iglesia había presentado como visión totalizadora del universo. En esa medida, el pecado atentaba contra la calidad de vida establecida en las formas de convivencia: tenía una dimensión social.

Los siete pecados capitales se constituyeron en un grave referente moral que fomentó el reconocimiento de una condición heroica en las virtudes, y que impulsaba la idea de una iglesia triunfal, imperial y magnánima, ya no modesta ni peregrina como en la edad media²⁶⁵.

²⁶⁴ Jorge Vigil Rubio, *Diccionario razonado de vicios, pecados y enfermedades morales*, Madrid, Alianza, 1999, p. 417.

²⁶⁵ Leticia de Oyuela, *De santos y pecadores. Un aporte para la historia de las mentalidades. 1546-1910*, Tegucigalpa, Guaymurás, 1999, pp. 21-22.

Frente a los pecados capitales se hallaban los sacramentos y las virtudes, cuya práctica debía contrarrestar los efectos maléficos del pecado en el alma de los hombres, y acercarlos a la gracia de Dios.

La definición que el discurso místico neogranadino dio acerca del pecado estaba íntimamente vinculada con la idea de la salvación; sobre esa expectativa se desarrollaba el complejo sistema de control religioso que la Iglesia ejerció sobre la población; además, cometer un pecado era considerado como una actitud anticlerical, pues rompía la trama colectiva que la religión había tejido para mantener unido a su rebaño.

Para mantenerse lejos de la tentación, había que guardar una estricta obediencia a los preceptos religiosos, pues su incumplimiento era precisamente la causa del sufrimiento y del sacrificio de Jesús. Así, la visión mística del pecado buscaba remediar los dolores del cuerpo de Cristo mediante su imitación, razón por la que las monjas otorgaban a su cuerpo un sentido colectivo, cuyo ascetismo debía tener efecto sobre los pecados de la sociedad neogranadina. Al ser reconocido como ofensa y herida, el pecado debía ser repudiado, objeto de asco, pues dejaba una secuela sobre el cuerpo místico; pero además alteraba el orden social y moral al ser una elección voluntaria, que llevaba al individuo pero también a la comunidad a un alejamiento de Dios y a prácticas consideradas demoníacas o heréticas. Desde esta visión del pecado se justificó la conquista y posterior colonización de los gentiles. Bajo el rótulo de pecado, de falta a la religión cristiana postridentina, se tildaron numerosas prácticas indígenas y negras, al punto que la identificación de estos grupos sociales con el pecado fue bastante común y sugirió su valor dentro del orden social del siglo XVII. La clarisa Jerónima Nava y Saavedra refiere en una visión el sufrimiento de Jesús por los pecados de la humanidad:

Estando un día en el Choro, mirando atenta y tiernamente la ymajen de un crucifijo, me paresía que llegava un sujeto como atropelladamente y sin reparo en lo que hazía, tomava el corazón del Señor en sus manos y le yba despedasando. Tiraba los pedasos, sin saver a quién. Y tan sin saver a quién, que bolbiendo las manos atrás a siegas los repartía. Observé que algunos de los que comían estos pedasos del corazón del Señor asían

*como ascos y les davan bascas; de tal suerte que mostravan desabrimiento terrible en averlos comido. Avía entre éstas otras perzonas que al parecer estaban con hambre y deseo de comer; y quisieran que les ubiera cabido la suerte de alcanzar algún pedasito, lo qual no lograron. Y así estaban, masilentos y tristes. Por este motibo, la ynteligencia que tube fue que algunos ministros de Nuestro Señor franquean los sacramentos como a siegas y sin reparar en que los administran y dejan a las pobrecitas almas que están ansiosas sin participar de este vien*²⁶⁶.

Como puede verse, los sacramentos no sólo constituían una seguridad frente a la tentación y al pecado, sino que también podían ser susceptibles de practicarse sin fe, convirtiendo el cuerpo de Cristo, su corazón –el centro místico por excelencia– en objeto de asco, digno de ser escupido y arrojado al suelo. Cuerpo desintegrado de Jesús que aquí no es alimento sino comida repugnante para algunos (ruptura del ágape), y anhelo espiritual para otros. El pecado impide gustar correctamente de Dios, parece decir Jerónima, sólo la fe puede acercar al gozo de su gracia.

b. Vanidad, soberbia y autodesprecio

Por oposición a la virtud de la humildad, la vanidad es presentada por las monjas como fuente de pecado y, por ende, como elemento del asco. Para evitar caer en la estima de la propia persona, la monja debe estar llevada por un desprecio de sí misma que la acerque a acatar la voluntad de Dios y a entregar su vida en el servicio de la religión. Por lo mismo, los sentidos deben estar custodiados, para evitar que la vanidad opere y obstaculice la santificación del cuerpo:

*Son los sentidos puerta, por donde con las especies de la vanidad, entra el veneno mortifero al alma. [...]No sintió los mayores daños en su alma Doña Francisca en este concurso; si empero unos resfrios con las aguas de la vanidad, que le penetraron el alma, y la apagaron los fervores...*²⁶⁷

²⁶⁶ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, pp. 151-152.

²⁶⁷ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 32.

La *vanitas* fue un tópico barroco que nombraba el desengaño del mundo, el “triunfo de la muerte sobre los saberes y vanidades”²⁶⁸; nombraba el orden intrascendente de la atención sobre el mundo y sus apariencias. Máscara de lo efímero, la vanidad pareciera ignorar que en el siglo XVII lo visible sólo tiene sentido en lo invisible que materializa, y que precisamente esa materia se debe trascender para hallar su verdadero sentido. Ese sentimiento, presente en cada una de las manifestaciones de la cultura barroca, es el que mueve a la estimación de lo trascendente y elevado; la muerte acaba con todo y lo único que se sobrepone a ella es la relación con Dios.

La soberbia es también contraria a la humildad y a la obediencia, y una estima malsana de la propia persona, que lleva a la monja a no aceptar las recomendaciones de su confesor ni a acatar los mandatos de Dios:

*...lo que me dijo fue: “que había gastado aquellos días en encomendarme a Dios, y que le había inspirado y alumbrado para que conociera que tenía mucho riesgo mi alma, y que iba fundada en soberbia; que él no se atrevía a guiarme; que si quería me haría diligencia de algún confesor, porque él conocía que el demonio tenía hecho asiento en mi corazón, etc.”. Otras cosas me dijo, tales y tan espantosas para mi alma, que me dejaron como fuera de mí; y bastaba lo de la soberbia, porque a otro mal yo no he temido tanto en mi vida, cierta de que si la tenía en mi alma, sería aborrecida de Dios y carecería de todos los bienes, de gracia y de gloria, que puede Dios comunicar a sus criaturas; y lo que es más, del mismo Dios y de su agrado, pues se aleja y huye del corazón soberbio, que no puede ser asiento de la verdadera sabiduría*²⁶⁹.

El aborrecimiento de Dios tiene una implicación social que la monja conoce, pues la religión cristiana postridentina buscó ser más comunitaria que individual, por lo que la soberbia, al tiempo que elemento del asco, se constituye en uno de los pecados capitales.

En la mística, la vanidad y la soberbia se oponen al abandono del yo que debe experimentar el místico, y que nos lleva a formular una

²⁶⁸ Fernando Checa, *El Barroco*, p. 248.

²⁶⁹ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, pp. 118-119.

diferencia fundamental pero a menudo olvidada entre el “yo místico” y el “yo psicoanalítico”: ‘La conciencia del propio yo, del sí mismo, no es la percepción de un ente individual cualquiera, sino más bien una conciencia teñida de conflictos y angustias interiores... Cuando, en cambio, las funciones del yo están exentas de angustia, se obtiene el olvido de sí mismo característico de las funciones autónomas del yo que utilizan una energía psíquica neutra’. De manera que la muerte del yo a la que tiende el místico es la muerte de la personalidad acorazada, preocupada de la propia imagen [...]. Del yo (en el sentido que los místicos dan a esta palabra) nacen la ira, la soberbia, la lujuria y la visión imaginaria de lo real”²⁷⁰. Lejos de connotar percepciones distorsionadas o prácticas masoquistas, la falta de ‘sentido del yo’ es el efecto de la unión mística, en donde la realidad percibida es la inefabilidad y el excedente de significación de Dios.

La negación del yo que expresa el autodesprecio, es bastante compleja en la mística. Por un lado nombra al gusto, pues es el acatamiento del discurso postridentino, que ensalza la humildad y la obediencia al confesor y a Dios, y enfatiza en la búsqueda del ideal de perfección cristiana; pero por otro, al reconocerse como torpes, pecadoras, ignorantes, ciegas, el autodesprecio se convierte en elemento del asco, pues las monjas se aproximan al rechazo absoluto de su naturaleza corpórea, que es susceptible de corromperse y de corromper al espíritu. El padre Villamor refiere que la madre Francisca María del Niño Jesús:

*Solia pedir, que quando muriesse arrojasen su cuerpo al muladar, ò lugar inmundo, en donde se arrojan las inmundas basuras de el Monasterio...*²⁷¹

Si se contaba con algún logro espiritual, éste no podía ser reconocido como propio sino como obra de Dios, resultado de la eficiente guía del confesor de la monja, por lo que en el ejercicio de la humildad y del desprecio hacia su propia carne, la monja manifestaba su deseo

²⁷⁰ Elémire Zolla, *Los místicos de occidente*, p. 21.

²⁷¹ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 340.

de ser despreciada para una cristiana sepultura dentro del convento, pues su trabajo espiritual estaba muy lejos de merecer tal honor. El cuerpo de un pecador sólo merece el lugar que ocupa todo aquello que no trasciende: las basuras, la materia descompuesta, la inmundicia: descripción del asco desde la escala espiritual.

En el autodesprecio, el asco aparece como una forma de desaprobación. Francisca María no muestra sólo una aversión hacia su propia humanidad, sino que la degrada moralmente. Un cuerpo que vive en el pecado y que muere en él no es digno de un tratamiento cristiano piadoso; al contrario, merece los tormentos y las humillaciones destinados a los condenados²⁷². El lugar del cuerpo pecador es el lugar de todo aquello que perece, que no trasciende, lugar del cuerpo muerto e imposible de resucitar.

c. Desobediencia

El Concilio de Trento enfatizaba en la obediencia de los religiosos y de los fieles a la Iglesia, de allí que fuese tan importante la figura del confesor, como mediador en la relación con Dios. Por lo mismo, y en la línea de la evangelización, que buscaba destruir la 'idolatría' en todos aquellos que estaban siendo cristianizados, el acatamiento de los preceptos religiosos significaba la entrada a la civilización; el conocimiento del verdadero Dios y la obediencia de su ley eran virtudes que debían darle una nueva dimensión a la vida de los habitantes de la colonia, particularmente de aquellos que habían vivido en la ignorancia de Dios.

Así mismo, la sanción moral sobre la desobediencia servía como elemento cohesionador de la sociedad neogranadina, pues en la mística la obediencia es definida como "fusión de voluntades", lo que permitía

²⁷² Este sentido del autodesprecio se conecta con la idea de civitas y de la vida dentro del orden político, religioso, social y moral, en donde el pecado, al ser transgresión de esa norma, controvierde el orden y comienza a tener un estatuto jurídico que saca al cuerpo del orden urbano, una separación que es sólo exteriorización de una separación interior que ocurriría primero en el desacato de la norma.

que a través de esta virtud se conformase el cuerpo social de la época. Por ello, el incumplimiento de los mandatos religiosos, la no adopción de la vida en policía cristiana, bien podían implicar el ser reconocido como enemigo de la religión y, por ende, de España; pero al mismo tiempo el que las monjas enfatizaran en su propia desobediencia generaba una acción escritural inmediata, y era el ensalzamiento de Jesús y de la Iglesia, que a pesar de eso las amaban y las elegían para sí.

Así que le sentía tan enojado, que a los principios que enpesó a explicar su enojo, fue tanto el sentimiento que manifestava que llorava y sollozaba y como que me desía: "¿es posible que tú repugnes así el hazer algo por mí? ¿Tú, que eres tan beneficiada de mi amor? ¿De qué sirve aserme ofertas? ¿De qué sirve renobar votos?"²⁷³

La obediencia era un componente esencial de la relación de la monja con el confesor, y de la monja con Cristo, cuya trasgresión generaba mayor sufrimiento en Jesús y mayor inestabilidad en la Iglesia. El cuerpo de Jesús, imagen barroca por excelencia, servía para despertar la devoción y la piedad a través del sufrimiento, lo que debía derivar en un comportamiento acorde con los lineamientos tridentinos, a través del cual tanto las monjas como los fieles se dedicaran a servir a la Iglesia, esposa de Cristo que buscaba darle trascendencia a su muerte.

d. Pereza

El vínculo del asco con algunos estados de ánimo y modos de ser que describen el sentimiento de estar asqueado de la vida, tales como la desesperanza, el aburrimiento, la depresión, la melancolía o el hastío, nombra el *tedium vitae*, un pecado mortal que en la Edad Media se conoció como la pereza.

Sentía la Sierva de Dios repugnancia, ò algun desmayo, ò tibieza en la asistencia à un acto de Comunidad, y según parece, no era exercicio

²⁷³ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p.166.

*que fuesse penoso por dilatado en el tiempo; duròle algunos dias esta molesta pereza, aunque no dexaba de asistir puntual, pero vencíendose en quanto podia*²⁷⁴.

En la mística es muy común la relación entre pereza y melancolía, que integran dos humores corporales, la flema y la bilis negra, respectivamente. Generalmente la melancolía atacaba a los místicos luego de experimentar algún éxtasis o arrobamiento, y caían en un estado físico muy similar al descrito por Villamor. En los siglos XVI y XVII fue considerada una enfermedad causada por el amor, pero que compartía numerosos síntomas con la posesión diabólica; de allí que su conexión con la lucha cristiana entre el bien y el mal se haga evidente.

El vínculo entre pereza y melancolía nos permite referir otra relación: la del cuerpo místico con la medicina de la época. El cuerpo y el alma eran dos elementos de una analogía que permitía usar el lenguaje de la fisiología en los asuntos espirituales, de donde los sacramentos eran “medicinas” espirituales y el confesor ejercía como “médico” del alma²⁷⁵. “El éxtasis religioso, que para los místicos era una luz en el oscuro mundo, era visto por muchos médicos como un efecto morboso del humor negro y fue temido por los temperamentos duros y ascéticos como un pecado tenebroso al que conducían los deleites de la carne. He aquí tres formas muy diferentes de confrontar las incongruencias vitales: como oscuridad cósmica, como negrura de los fluidos cerebrales o como tiniebla pecaminosa de los placeres carnales”²⁷⁶. Se creía que la melancolía era causada por el morbo erótico, que, según la tradición aristotélica, incitaba al amor, “razón por la cual ‘la mayor parte de los melancólicos están obsesionados con el sexo’”²⁷⁷. La interacción entre el cuerpo –en su dimensión orgánica– y el alma,

²⁷⁴ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 136.

²⁷⁵ Esta relación se hace aún más evidente en los títulos de algunas obras espirituales como *Recetas de Espiritu para enfermos del cuerpo*, de Pedro de Mercado, publicada en Sevilla en 1680.

²⁷⁶ Roger Bartra, *El siglo de oro de la Melancolía*, México, Universidad Iberoamericana, 1998, pp. 127-128.

²⁷⁷ Roger Bartra, *Ibid.*, p. 129.

que fue reconocida y referida en los tratados de mística del siglo XVII, hacía que se pusiera más atención sobre el control del cuerpo, pues de éste dependía la salud del alma. “La circulación de espíritus (vitales y animales) en el organismo ponía en movimiento tanto las pasiones como los sentidos, los pensamientos como las funciones de las diversas partes del cuerpo, las facultades como las perturbaciones”²⁷⁸.

La inaccesibilidad del objeto místico de amor conducía “a la *tristitia*, la *desidia* y la *taedium vita*, propios de la acedia y la melancolía. [...]No debemos extrañarnos de que a los místicos les preocupase mucho que la intensa experiencia interior del religioso fuese confundida con los síntomas de la melancolía, pues se daban cuenta de que el mismo camino que los comunicaba con Dios también los podía llevar al delirio morboso”²⁷⁹. Este temor es común a las monjas neogranadinas, que así como dicen sentirse confundidas por los fenómenos que protagonizan, al no saber reconocer si vienen de Dios o del diablo, también buscan reprimir su deseo erótico, que sólo puede ser fuente de pecado y de perdición.

La pereza, en cuanto podía dar lugar al eros melancólico y al pecado de la sexualidad, era condenada por la Iglesia del XVII, que además podía atacar a la “especie más noble de los hombres, la de los ‘religiosos contemplativos’”²⁸⁰.

e. Vicios y pasiones

Los vicios son otro elemento del asco, y nombran la exaltación de la carne y de sus placeres; junto con las pasiones son el correlato moral del pecado y tienen un fuerte efecto sobre el horizonte de expectativas de la época, pues como contrapeso de la búsqueda de la salvación se

²⁷⁸ Roger Bartra, *Ibid.*, p. 130.

²⁷⁹ Roger Bartra, *Ibid.*, pp. 110-111.

²⁸⁰ Giorgio Agamben, *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-Textos, 1995, p. 41.

hallaba la tentación, que operaba como agente de la caída del hombre. “Para el cristianismo, ‘la pasión es la raíz del pecado, porque es sentirse como cuerpo, sensualidad. La pasión era, pues, el mal. Y así nació la concepción dualista, escolástica de la pasión, pústula corporal, frente al espíritu, que es la bondad’ (Guméndez)”²⁸¹. Por oposición a la Pasión de Jesús, que es objeto de consideración y sustancia mística, las pasiones y –especialmente– las pasiones del cuerpo, eran rigurosamente controladas por el discurso cristiano postridentino, pues sólo era admitida una “pasión espiritualizada como amor a Dios y al prójimo”.

Las pasiones, productos de la vivencia no cristiana del cuerpo, debían ser controladas y casi expulsadas del mismo cuerpo; por ello, a las pasiones en el asco corresponden los martirios en el gusto, pues éste silencia a aquél y acerca a la presencia de Dios. Aparte del evidente carácter moral de esta sanción, las pasiones eran un punto diferenciador entre la iglesia contrarreformista y la luterana. Contraria a la posición heterodoxa, que se oponía al celibato de los religiosos y religiosas, la Iglesia católica veía en la sanción sobre las pasiones la manera de mantener a sus miembros lejos de las prácticas sexuales, pero también una forma de controlar a quienes estaban siendo evangelizados en el Nuevo Mundo. Las pasiones eran propias de idólatras; debían ser objeto de asco, pues sólo expresaban alejamiento de Dios, eran el reino de la carne y de la lujuria, y promovían comportamientos del todo opuestos a los preceptos cristianos.

El vínculo entre vicios y pasiones es aún más evidente en la sanción que la mística opera sobre el cuerpo: es la voluptuosidad del cuerpo la que hace de él un agente del asco, es la sensualidad la que lo lleva a su corrupción y posterior descomposición en la muerte, eso es lo que le quita su posibilidad de resucitar y de trascender. Por ello, uno de los vicios que más hay que evitar es la lujuria, que no sólo es física sino también espiritual:

²⁸¹ Jorge Vigil Rubio, *Diccionario razonado de vicios, pecados y enfermedades morales*, p. 410.

*El tercero, Luxuria espiritual, y consiste en pegarse demasiadamente la naturaleza à la dulçura, y suavidad, que halla en el medio, despegándose con esto el corazon del ultimo fin, que es Dios*²⁸².

La práctica de los vicios convierte el cuerpo de quien los usa en un espacio de pecado y de lejanía de Dios. En el siglo XVII neogranadino los vicios eran adjudicados a los mestizos, que se identificaban con la atención sobre los bienes terrenales y las apariencias del mundo. Los vicios descalificaban a los que los poseían dentro del orden moral y social, y señalaban la complacencia en la carne y en lo material:

*...Llegaron al trono de esta Excelsa Magestad unos pobresitos que, teniendo en más a Dios que a todas las riquezas del mundo, las avían despreciado y sólo a Él tenían por Sumo Bien. Y a éstos rezivieron todas tres divinas perzonas con tanto amor y <se> agradavan tanto de que se ubiesen fiado de su providencia y de aquella confesión que hizieron de que sólo Dios es Sumo Vien, que después de averles hecho un a [sic] amoroso y paternal rezevimiento determinaron que gosasen aquellos de todos los vienes que los ygnorantes, soberbios amadores del mundo, perdían. Y que pues estos nesios hazían tanto apresio de la escoria de la honra mundana y de los visios, que quedasen pagados con lo mismo que ellos avían elegido y gustavan*²⁸³.

Esta oposición entre los que sirven a Dios y los que sirven al mundo es muestra de aquella más amplia que el barroco expone y que hace del mundo el enemigo de Dios, por lo cual debe enviar a su Hijo para ganar el mundo y erradicar el pecado. En función de esa oposición es que el sacrificio de Jesús uniría dos elementos que por la presencia del pecado parecerían irreconciliables, promoviendo la adopción de los preceptos cristianos como un modo de espiritualizar el mundo y hacerlo digno de la presencia de Dios.

f. El mundo

En su versión barroca, el mundo es fuente de desengaños y tribulaciones; la felicidad del hombre sólo puede hallarse en su aspiración

²⁸² Miguel Godínez, *Practica de la Theología Mystica*, p. 301.

²⁸³ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, pp.126-127.

espiritual, dejando de lado todo aquello que lo ate a lo material. Pero para que ese ascenso espiritual sea posible, debe existir previamente un mundo que combatir y vencer; por ello la mística debe elaborar un discurso y una imagen del mundo para después sancionarlo y sugerir su espiritualización.

El mundo es objeto de corrupción y descomposición, es la imagen clara de aquello que no puede trascender:

Socorriala el Señor con algunas otras consideraciones, con que ilustrada se le desvanecian las representaciones de humanas hermosuras. Parecía que las vía deshechas con la muerte: porque lo mesmo era poner la vista honesta en alguna persona adornada de gracia, y hermosura, que representarsele desfigurada con la muerte, afeada con la corrupcion, y formidable por convertida en gusanos, y podredumbre²⁸⁴.

Por completo opuesto a la trascendencia espiritual, el mundo es sólo retrato de la muerte: objeto de asco, es el reino de la corrupción, la podredumbre y el pecado. Por lo mismo, es un agente de miedo: lo escatológico también se manifiesta en él, pues es la imagen de la condenación eterna, lugar de sufrimientos y caídas sin fin, el mundo sólo puede ofrecer pérdida y desengaño: razón precisa para que deba ser cristianizado e hispanizado, para convertirlo en reino de Dios.

La corrupción del cuerpo era fuente de asco en sí misma, pero el que produjera miedo tenía que ver con que nombraba la pérdida del alma. Con la muerte no sólo tenía lugar la separación del cuerpo y del alma, sino también la pérdida de la integridad corporal, por lo que el cuerpo místico calmaba el miedo a la condena eterna, pues era a la vez incorruptible y agente de milagros.

3. VISIONES DEL PECADO

Las visiones del asco que experimentan las monjas, y en las que integran uno o varios de los elementos anteriores, exponen lo despreciable

²⁸⁴ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 313.

de las faltas a la religión, y buscan generar un *pathos* que produjese rechazo y repugnancia frente al pecado y motivase a la obediencia de los preceptos cristianos. La presencia del asco en las visiones de las monjas es resultado de su actividad contemplativa y de la consideración de los pecados que en ella hacen, y que fue influida en gran parte por los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. El segundo ejercicio es la meditación de los pecados cometidos, que incluye la primera parte de la penitencia, la contrición, junto con un ejercicio de humildad en donde la monja se compara con las obras de Dios para finalizar con un coloquio en donde agradece los favores recibidos y hace un propósito de enmienda. El tercer punto del ejercicio dice así:

3.º punto. El tercero: mirar quién soy yo, disminuyéndome por ejemplos: 1.º cuánto soy yo en comparación de todos los hombres; 2.º qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso; 3.º mirar qué cosa es todo lo criado en comparación de Dios: pues yo solo ¿qué puedo ser? 4.º mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; 5.º mirarme como una llaga y postema, de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima²⁸⁵.

Esta identificación del pecado con el asco que promueve Ignacio de Loyola permite llevar a un nivel físico un contenido metafísico, logrando que la falta cristiana sea experimentada con los sentidos corporales, a través de los cuales se elabora la humillación del yo y la gravedad de la trasgresión a la ley de Dios.

Es en esta relación entre lo físico y lo trascendente que el asco se desarrolla en el dúo exterior-interior, en donde las cosas que son objeto de asco en el mundo físico se utilizan para significar la presencia del asco en el mundo espiritual, que sólo puede ser disipada con la oración mental y con la contemplativa. Así lo refiere la carmelita santafereña María de Jesús:

²⁸⁵ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Bilbao, Administración de El Mensajero Corazón de Jesús, 1922, pp. 35-36.

Otra noche, estando con la Prelada y otras dos religiosas hablando de que mientras uno vive en esta vida, es imposible que se le deje de pegar el polvo de estas cosas de la tierra; entonces dije: yo llamo al Espíritu Santo que me sople y fuimos a la Misa de Nuestro Amo, y estando ofreciéndola y clamando por la salvación de todos y las necesidades de mi casa de repente me hallé en brazos de Señor Jesucristo pegada a su dulcísimo Corazón como cuando un padre tiene a su hijo pequeñito abrazado, estaban juntas las otras dos Personas Padre y Espíritu Santo; en esto extendió este Padre de mi alma los brazos como que me enseñaba a las dos Divinas Personas; el Padre me miró con agrado y el Espíritu Santo me empezó a soplar blanda y suavemente²⁸⁶.

La limpieza del espíritu, la pureza de la vida cristiana se contrapone así a la suciedad del pecado, a la inmundicia del mundo. Por lo mismo, esta contraposición refuerza la concepción del cuerpo como imagen del alma, pues en la experiencia impura del cuerpo se ensucia el alma, que sólo puede ser sacudida de aquel polvo por la gracia de Dios, con una práctica cristiana en la que la naturaleza corpórea sea controlada y sólo se exprese en términos de alcanzar una perfección espiritual.

Sin embargo, y como podía verse en el capítulo anterior, pese a que la vivencia de la fe debía ser un acontecimiento público, las religiosas no dejaron de lamentar que algunos miembros de la sociedad neogranadina participasen de las fiestas y de las celebraciones religiosas sólo para ser vistos, para lograr fama y posición. Esto se oponía a la intención de la Iglesia, pues el gusto definido desde la mística no es sólo una parte del teatro barroco de la religiosidad cristiana, sino que debe ser en esencia y profundamente una práctica espiritual verdadera, razón por la cual enfatizan que es en Dios que se encuentra el gusto y la firmeza, y no en las cosas del mundo:

Por este tiempo, como anduviera todo muy alborotado y lleno de novedades, vide que delante de Nuestro Señor, que estaba como en un trono

²⁸⁶ María de Jesús en R. P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas*, pp. 372-373.

en el sagrario, corría un río muy turbio, en que entraban y salían varias sabandijas o animalejos, y entendí ser los que buscan honra y riquezas, etc. Más alto pasaba como otro río, como los átomos que descubre el sol, de caras muy hermosas, brazos y medios cuerpos; entendí la dificultad que hay en llegar a la perfección delante de Dios. Como a las espaldas, y lejos de aquel trono, corría otro río inmundísimo, de asquerosa basura; entendí ser las culpas graves o los que entran en ellas. Parecíame que mi alma se acogía a Nuestro Señor, temerosa de aquellas cosas que vía, y allí hallaba amparo y grande aliento y seguridad, y quedé muy consolada conociendo cuan poco es todo lo de esta vida, y que en solo Dios hay firmeza²⁸⁷.

Por ello, el cuerpo de Cristo, como paradigma del barroco, continúa lacerado y dolorido por la infidelidad e ingratitud de los mismos cristianos, que no cumplen con humildad y devoción sus deberes con la religión. Estas críticas vienen tanto de la orden de santa Clara como de la del Carmelo, y en ambos casos las monjas se ofrecen como expiadoras de los pecados e ingratitudes de los hombres para calmar un poco el sufrimiento de Jesús. También es posible que se inscriban dentro de las tensiones que había entre la Iglesia y la Corona, pues si bien España había influenciado notoriamente la Contrarreforma, su interés era más político que religioso:

Dentro de pocos días, estando en mi recojimiento, vi repentinamente al Señor todo llagado; los cabellos, como si se los ubieran mesado, su Santo Rostro lleno de cardenales y arrojado por los suelos. Yo me llené de confusión y no acababa de admirar aquel abatimiento y la tristesa y aflicción que el Señor mostrava. Y Su Magestad me dio a entender que aquellos ultrajes rezevía en el Santísimo Sacramento, y que la Santa Iglesia estava con grandes trabajos. También me paresía que rezevía muchas ynjurias de los mismos eclesiásticos. Yo procuré hazer, por entonses, lo que me mandó; que fue que le rogase a su Eterno Padre perdonase a los que así le ultrajavan²⁸⁸.

Esta participación en el sufrimiento de Jesús a través de las visiones es una oportunidad para las monjas de tomar posición a favor de la

²⁸⁷ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 105.

²⁸⁸ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p. 68.

Iglesia frente a la Corona. La carmelita María de Jesús utiliza el tópico del autodesprecio para criticar al rey de España por la expulsión de varias órdenes religiosas, entre ellas la Compañía de Jesús y la Orden de Santa Clara²⁸⁹:

*Otro día estando pidiendo a Dios por los Padres de la Compañía y por el Rey; a ellos que les diera paciencia y conformidad para tolerar su viaje, y al rey luz para que conociera el mal que había hecho a tantas almas, lloraba y rogaba por todos, y de repente me hallé en la inmensidad de Dios...*²⁹⁰

A partir de lo cual María de Jesús aprovecha para hacer una crítica al rey bastante fuerte pero muy disimulada, apoyada en el reconocimiento de la humildad ante Dios, acerca de la soberbia y el poder que el rey pretende mostrar sobre la institución de la Iglesia:

*Otro día acordándome que solo Dios es Señor, solo Dios es Rey, solo Dios es Poderoso, solo Dios puede hacer cuanto quiere; solo Dios nos quiere bien y nos hace bien; así Vida de mi alma mira a este pobre Rey y que conozca que él no tiene más que lo que Vos le bis dado, porque sos Señor absoluto de cielos y tierra. Estando en esto de repente me vide en un lugar tan alto que no lo puedo decir...*²⁹¹

En ambos casos es importante ver que después de reconocer el poder de Dios y la equivocación del rey, María de Jesús se encuentra ante la presencia de Jesús, que siempre se manifiesta luego de una actuación obediente y desinteresada por parte de las monjas, o lo que es lo mismo, como premio a la práctica de la virtud; que en este caso, especialmente, es a favor de la Iglesia como institución al referir el mal estado en que se encuentra ésta luego de la expulsión de los jesuitas, dado que se destacaron como guías espirituales en los conventos femeninos. Por ello, presencia de Jesús y experiencia mística que afianzan el poder

²⁸⁹ Pese a que la expulsión de los jesuitas ocurre en 1767, fecha en la que María de Jesús escribe parte de su autobiografía, y que se sale de nuestro período de estudio, he decidido insertar este fragmento de su vida por el carácter político que muestra la hagiografía, que no es sólo para verificar la experiencia religiosa sino también para transmitir un contenido institucional.

²⁹⁰ María de Jesús en R. P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas*, p. 392.

²⁹¹ María de Jesús en R. P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, *Ibid.*, p. 400.

de la Iglesia frente al poder civil, que aparece aquí como caprichoso y deliberado. Este uso de la humildad tiene directa relación con el cuarto punto del segundo ejercicio de Ignacio de Loyola: "4.º punto. El cuarto: considerar quién es Dios, contra quien he pecado, según sus atributos, comparándolos a sus contrarios en mí: su sapiencia a mi inorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia"²⁹².

4. UNA POÉTICA BARROCA

Dado que el asco, desde la sanción moral de la que es objeto, pareciera convertirse en un tabú, constituye un espacio propio de vivencia barroca en la que se delimitan los espacios de lo público y de lo privado. Si el gusto, en cuanto emoción social, es público, lo que convoca y une, el asco es privado, es lo que saca al individuo de la pertenencia al grupo, lo descalifica, lo hace ser rechazado. William Miller afirma: "La función del asco consiste en servir de apoyo a la vergüenza en contextos públicos, pero cuenta con una vida más privada y secreta, que opera en lugares más siniestros. De hecho, el asco hace que lo privado empiece a ser posible. Va más allá del campo de la categoría social y la presentación pública del yo hasta incluir la actitud que se siente ante la vida, la muerte, el propio cuerpo, las relaciones entre los sexos y Dios"²⁹³, de donde el asco se convierte en una cuestión fundamental para los terrenos social y político y para la vivencia de la fe.

Así como la mística se ve obligada a crear un lenguaje para referirse a su experiencia, del mismo modo el asco debe buscar un modo de expresión que cree un *pathos*, pero que convoque a la práctica del gusto. Por eso, la poética del asco es contradictoria, pues debe encontrar un modo de expresar su propio rechazo; condición similar a la de la monja que debe narrar en la autobiografía la pérdida de su yo. Esta contradicción será el eje de una poética del asco propiamente barroca en la

²⁹² Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, p. 36.

²⁹³ William Ian Miller, *Anatomía del Asco*, p. 229.

que la exaltación de los sentidos está encaminada al servicio al cristianismo y a imprimir la fidelidad a la religión en cada acto cotidiano.

Lo propio del asco son los espacios oscuros, los ríos inmundísimos, las sabandijas y animalejos, las basuras, la repugnancia ante la ingratitud; la hediondez del pecado contrasta con el olor de santidad; las imágenes del *Locus Amoenus* lo hacen con las de lo perecedero del mundo: muerte, corrupción y descomposición, el asco es lo temporal, aquello que no está llamado por Dios a trascender sino a consumirse en su propia ruindad y finitud: el cuerpo de pecado. Según Kristine Ibsen, la obediencia y el dolor fueron dos de los principios que definieron la imagen del Cristo barroco, y que además guiaron las relaciones con el lector/confesor de las monjas. La obediencia tuvo, además del gusto, otro modo de inculcarse en el asco:

*[...]although the exaggerated detail of horror was a typical baroque trope, the use of such grotesque bodily excesses as an indication of sanctity could be read as a powerful social message since the mortification of the senses corresponded to a program of self-control and exemplary obedience encouraged in many reformed orders*²⁹⁴.

Así, la utilización de imágenes grotescas y patéticas estaba destinada a expresar el contenido negativo del pecado, pero también a la adopción de conductas que privilegiaran la interioridad y la ortodoxia cristiana.

Dado que el barroco hace una apelación a los instintos, a los afectos, a la sensibilidad, integra en su cultura elementos como lo cotidiano, lo grosero, lo feo, lo desdeñable, que se convierten en materia expresiva “no sólo por la belleza de pronto descubierta por una sensualidad alerta, al fin recuperada, sino también por su capacidad para expresar lo trascendente”²⁹⁵. Las monjas neogranadinas hacen del asco un recurso

²⁹⁴ “[...]aunque el exagerado detalle de horror fue un típico tropo barroco, el uso de esos grotescos excesos corporales como una indicación de la santidad pudo ser leído como un poderoso mensaje social en el que la mortificación de los sentidos correspondía a un programa de autocontrol y obediencia ejemplar promovido en muchas órdenes reformadas”. Kristine Ibsen, *Ibid.*, pp. 79-80. Traducción libre.

²⁹⁵ Ana Martínez Alarcón, *Geografía de la eternidad*, p. 16.

discursivo que les permite exaltar la maldad del pecado y el quiebre que efectúa en el horizonte de expectativas de la sociedad del siglo XVII. Las imágenes de cuerpos desmembrados o deformes, flotando o suspendidos sobre aguas perturbadas, sucias, llenas de animales viles, así como de cuerpos ardiendo, sucios, desnudos, son los modos en que estas monjas expresan la trasgresión de la norma cristiana: en estas descripciones el cuerpo y la ley se identifican y forman una sola materia que adoctrina y conmueve.

En esa línea, tanto las visiones de las monjas como su práctica cristiana, su aspiración a la santidad y las formas que ellas atribuyen al enemigo, hacen parte de esta poética barroca que entraña, además del poder de la Iglesia, una valoración moral y social de los habitantes de la Nueva Granada.

5. LAS FORMAS DEL ENEMIGO: UN ORDEN SOCIAL

Las descripciones que las monjas hacen de las formas del demonio muestran un cuerpo cercano a la animalidad, voluptuoso, entregado a la sensualidad y a los placeres de la carne. Mientras el cuerpo cristiano que configuran es medido y armonioso –incluso en su mortificación–, el cuerpo pecador es desmesurado, deforme, sexualizado, de modo que pueda comunicar su trasgresión y su falta. Las figuras del demonio son numerosas y reflejan de un modo particular condicionamientos, prejuicios y creencias de la época, al tiempo que sirven para la legitimación del orden social neogranadino.

La hagiografía femenina colonial en Hispanoamérica presentó al demonio en figuras detestables y grotescas, como correspondía dentro de su programa de mover al comportamiento correcto. Las formas que describieron verificaban el vínculo entre el cuerpo y la santidad: mientras los cuerpos virtuosos son proporcionados y corresponden con un orden estético y moral, el cuerpo del demonio, por el contrario, es descrito en sus deformidades y desprecios:

...mas dentro de una hora me parecía estar allí el enemigo, con unos brazos tan flojos que parecían tripas, mas con muchas desigualdades, como codos o nudos; apretaba con gran fuerza el pabellón y tenía tanta, con ser aquellos brazos y manos tan débiles y flojos al parecer, que me ponía en gran trabajo, hasta que, llena de susto y pavor, y molida, salí de allí a toda prisa²⁹⁶.

Característica del demonio es la desmesura, una exageración que excede el límite de lo aceptado socialmente, pues las deformaciones físicas, en este caso, se relacionan con la maldad y el pecado, y su fuerza arrolladora con el poder de la tentación. Esta descripción busca, además, introducir la imagen de la monstruosidad y ligarla con el enemigo, para nombrar aquello que está fuera del orden y lo que es condenable. La función de lo monstruoso fue marcar de manera contundente la diferencia entre los pecadores y los buenos hijos de Dios, pero también fue mostrar la convivencia de lo bello y de lo horrible, la proximidad entre los santos y los demonios²⁹⁷, por lo que era de vital importancia acogerse bajo la sombra protectora de la religión posttridentina. Lo monstruoso era lo disímil; lejos del orden que buscaba establecerse, el monstruo –en su carácter negativo– emerge para encarnar la diferencia, para generar miedo, por lo que su apariencia debe representar su origen contra natura, su carácter oponente de la ley de Dios. El cuerpo pecador es antagonista del cuerpo santo, villano y héroe que conforman el escenario de la lucha religiosa por ganar el cuerpo para ganar el alma.

a. La forma humana

Como puede verse en la anterior descripción del demonio, las modificaciones de la forma humana en sentidos desmesurados o inmORAles son asociadas a la figura del demonio. Del mismo modo, el vínculo

²⁹⁶ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 98.

²⁹⁷ Hernando Cabarcas Antequera, *Bestiario del Nuevo Reino de Granada*, Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo-Colcultura, 1994, p. 54.

entre el cuerpo y la desnudez da cuenta tanto de su relación con el demonio como de la asociación entre el acto de cubrir el cuerpo y la idea de civilización. El cuerpo vestido es en el siglo XVII un signo de virtud y de vida cristiana, es regulado desde el discurso cristiano, como en el *Tratado sobre el calzar, vestir, comer y beber* que Fray Hernando de Talavera escribe a fines del siglo XV, y que tiene un fuerte influjo en la concepción del gusto en el XVII. El vestido se opone a la trasgresión de la moral, propia del demonio, y es simbólicamente un ocultamiento y una represión de la sexualidad:

*A pocos meses de Novicia, una noche, estando para dormir, à vista de su maestra, la Venerable Madre Violante Clara (según se infiere de las declaraciones de los testigos) parece se desnudò de el Habito exterior. Entregòse incauta al sueño, como lo hizo tambien la Maestra; quando el Demonio, que vela rabioso por perseguir al dormido, arremetiò à la Novicia, y desnudándola de el resto de su interior, y pobre vestuario, diò con ella debaxo de la cama de la Maestra. [...]Escarmentada pues de este sucesso, propuso darse al corto descanso de el sueño el resto de su vida, vestida de el Habito, sin admitir alivio en su cuerpo à su aspereza, por muy enferma que estoviesse, y por muchas instancias que la hiciesen las Religiosas con tan legitimo motivo*²⁹⁸.

La desnudez no sólo develaba el tabú cristiano sobre la sexualidad, sino que este aspecto era uno de los que más diferenciaban a los indígenas y a los negros de los españoles. “Los característicos escrúpulos cristianos se vieron confrontados por ciertas actitudes indígenas y negras que acrecentaban su imagen de lascivos. Una de ellas, la desnudez del cuerpo, despertaba la vergüenza y el pudor de los españoles, lo que, a su vez, les recordaba el pecado original en el paraíso. Cubrirlos fue una de las primeras disposiciones de la Corona, para que ‘anden como hombres razonables’. De hecho, el vestido fue uno de los cambios más radicales e impactantes en la vida cotidiana de las sociedades indígenas y en los negros esclavos; materialmente, les desarraigaba de sus costumbres”²⁹⁹.

²⁹⁸ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 302.

²⁹⁹ Jaime Humberto Borja Gómez, “El control sobre la sexualidad: negros e indios (1550-1650)” en Jaime Humberto Borja Gómez, ed., *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, pp. 192-193.

Así lo dice el catecismo de Fray Luis Zapata de Cárdenas:

*Item, por quanto la desnudez es cosa torpe, fea y deshonesta, se manda al sacerdote que tenga cuidado de persuadir y mandar con todo rigor que ningún indio ni india ande desnudo ni descubiertas sus carnes, sino que les persuada la fealdad y deshonestidad que es andar desnudos, y dé orden cómo los indios anden vestidos con camisetas y sara güelles hasta debajo de la rodilla, que anden cubiertos con sus mantas y calzados con lo que pudieren, y en esto se ponga todo cuidado; y así mismo que las indias anden vestidas con camisa alta y manta ceñida con su maure o chumbe, que decienda hasta los pies...*³⁰⁰

El acto de vestir a los indígenas fue de modo simbólico y real un ejercicio de cristianización. Francisca María del Niño Jesús, siendo abadesa, viste a unos indios que van con sus familias a hacer una obra en su convento; el vestido con que cubre la desnudez de las indias niñas semeja un hábito y simboliza la cristianización de los indígenas: *y assi á las Indias pequeñas, las hizo á cada una mantilla, y tocado, con que las vistió piadosa; y quisiera, según eran sus compassivas entrañas, meterlos en el corazon, tratándolos con afables palabras, y tierna lastima de estrechéz, y miseria*³⁰¹. Esta acción de la monja carmelita no sólo es una práctica de la virtud de la caridad, sino también un cambio cultural, pues los indígenas al ser vestidos comenzaban a vivir en civilización.

El tabú sobre la desnudez señala, además, la relación entre ésta, el demonio y la sexualidad, que era una de las razones por las que indígenas y negros fueron identificados con el mal y, por ende, con el diablo, quien asaltaba a las monjas no sólo en tentaciones, sino también sexualmente:

El martes de la Pascua del Espíritu Santo, estando a mi parecer dispierta, aunque embarazados los sentidos, que no me podía mover, se echaba sobre mí un bulto como un indio muy feroz, renegrado, y con la cara muy ancha, la boca y los dientes disformes, y el cabello como cerdas de caballo, y oprimiéndome y causándome muchas tentaciones.

³⁰⁰ Fray Luis Zapata de Cárdenas, OFM, *Primer catecismo en Santa Fé de Bogotá*, Bogotá, CELAM, 1988, p. 33.

³⁰¹ Villamor, *Vida y virtudes*, pp. 262-263.

[...]Después a principios de octubre, cerca de la elección, volvió de la misma suerte a cargarse sobre mí, aunque la figura era como de un mulato muy feo y ardiente, y sintiendo yo aquel peso, le preguntaba: ¿quién eres? A que me respondió yo soy Crecerábulto³⁰².

El nombre que el demonio dice tener connota el crecimiento del vientre en el embarazo, lo que nos lleva a interpretar esta visión de Josefa como un asalto sexual. Por lo mismo, no sorprende la descripción física que hace de su asaltante, un indio y un mulato, ambos identificados con la vivencia desenfrenada de la sexualidad y, en todo caso, lejos de los lineamientos religiosos y culturales de los españoles.

De ahí a pocos días volvió a aparecer el enemigo junto a la cama en que yo estaba, con una figura de negro, tan feo, tan grande y ancho, todo penetrado de fuego, que me causó más horror esta vez que todas las otras; y tal, que pienso si se hubiera llegado a mí, me muriera o quedara sin sentido [...] al despertar me amenazó que se me metería en el cuerpo³⁰³.

Los asaltos del enemigo a las monjas fueron bastante comunes en los conventos hispanoamericanos en la época colonial, y en numerosas ocasiones fueron explícitamente sexuales: “In Sebastiana’s [Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, religiosa mexicana] original notebooks, the blows of the devil focus on her stomach and intestines, a detail perhaps related to real pains she suffered as a consequence of her severe program of self-starvation. Although her male biographer does repeat this detail, he also embellishes the image of the devil to create a more sexually charged presence. Appearing in human form, the demonic figure in this narration ‘moves her imagination’ with ‘horrible suggestions’ and ‘furious flames of sensual fire’ (Valdés 286). This version is mild in comparison to some of the more extreme cases such as that of Luisa Benites, whose confessor, Francisco del Risco, reported that 6,666 demons (by his count) appeared nightly to terrorize the

³⁰² Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Afectos Espirituales*, Bogotá, Banco de la República, 1968, p. 159.

³⁰³ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Ibid.*, p. 151.

young nun with sexual temptation in the form of a ‘fierce black man’ or a huge phallic serpent: ‘they immobilized her so that she could neither move nor escape (although the child wanted to and tried) and performed the act with her’; sometimes, he reported, she felt the male member inside her all day (ctd. Blanco 371-72)”³⁰⁴.

Esta relación diablo-sexo se repite en el resto de la América hispánica y es fundamental para entender la concepción del cuerpo en el siglo XVII y su incidencia social. La monja alférez, Catalina de Erauso, compara la fealdad de una mujer que le ha sido propuesta en matrimonio con el demonio, lo que permite vincular la valoración moral de los grupos sociales en la América hispánica con su valoración estética y social: *A pocos días más me dio a entender que tendría a bien que me casase con su hija, que allí consigo tenía; la cual era muy negra y fea como un diablo, muy contraria a mi gusto, que fue siempre de buenas caras*³⁰⁵. Josefa de Castillo describe la forma humana del demonio con los grupos sociales que se hallaban más debajo de la organización social: indios, negros, mulatos y mestizos. Así, estas formas legitimaban el lugar en la escala social de estos grupos, como si éste fuese una proyección de la escala espiritual. Estas visiones son elocuentes acerca del asco, mostrando su configuración desde el pecado. William Miller afirma, a propósito de la edad media, “El asco intenso no se centra en esta época en sustancias viles como los excrementos, sino en personas que inspiran horror, miedo y aversión: los leprosos, los judíos, los herejes y, para los

³⁰⁴ “En los cuadernos originales de Sebastiana, los golpes del demonio se centran en su estómago y en sus intestinos, un detalle quizá relacionado con los dolores reales que ella sufría como consecuencia de su severo programa de ayuno. Aunque su biógrafo repite este detalle, también embellece la imagen del demonio para crear una presencia más cargada sexualmente. Apareciendo en forma humana, la figura demoníaca en esta narración “mueve su imaginación” con “horribles sugestiones” y “furiosas llamas de fuego sensual” (Valdés 286). Esta versión es moderada en comparación con algunos de los casos más extremos tales como el de Luisa Benites, cuyo confesor, Francisco del Risco, reportó que 6,666 demonios (según su cuenta) aparecían cada noche a aterrorizar a la joven monja con tentaciones sexuales en la forma de un “feroz hombre negro” o una enorme serpiente fálica: “ellos la inmovilizaban de tal modo que no podía ni moverse ni escapar (aunque la joven quería hacerlo y lo intentaba) y llevaba a cabo el acto con ella”; algunas veces, reporta el confesor, ella sentía el miembro masculino dentro suyo todo el día (ctd. Blanco 371-72)”. Kristine Ibsen, *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, p. 77.

³⁰⁵ Catalina de Erauso, *Historia de la monja alférez escrita por ella misma*, Madrid, Hiperión, s.f., p. 35.

monjes y los sacerdotes, y, por tanto, buena parte del discurso oficial, las mujeres³⁰⁶. Habría que agregar que para el contexto de la Nueva Granada a esta lista se suman los grupos anteriormente mencionados. Sin embargo, es importante resaltar el carácter ambivalente de la identificación de esos grupos sociales con el asco, pues esto mismo les otorgaba una licencia para descansar de la norma, para desestabilizar el orden, para resignificar y velar la trasgresión.

Si bien pareciera que el mestizo se ubica en un rango superior al de los indígenas o los negros, la mentalidad neogranadina expresaba otra cosa: en el siglo XVII, en el caso particular de Tunja, “estamos en la época que el clero presenta al mestizo como el resultado del peor pecado, la suma de los vicios del padre y de la madre, diabólicamente adicionados para dar, como en una suma aritmética, el total de un ser intrínsecamente perverso. Producto de tentaciones satánicas, es portador de la maldad, la lujuria y la lascivia; tiene instintos criminales, es mujeriego, fornicador y amancebado, y por si fuera poco, perezoso y dedicado a la borrachera; el diablo en Boyacá³⁰⁷. Un valor moral directamente vinculado con su apariencia física y especialmente con su origen, que deriva en un valor estético que legitima su lugar social y su subordinación al español.

Así como los cuerpos español y criollo se diferenciaban de los cuerpos mestizos, indígenas y negros, pues mientras los primeros aparecían sanos y completos en las biografías de las monjas, los segundos contrastan por aparecer desmembrados, deformados, no son cuerpos enteros, no son aún sujetos de su corporeidad. Del mismo modo, existía una diferencia fundamental entre el cuerpo masculino y el femenino, pues mientras el primero fue visto como un cuerpo heroico, conquistador y dominante, el femenino era reconocido como peligroso, erótico y débil. Luis Fernando Restrepo, a propósito de las *Elegías* de Juan

³⁰⁶ William Ian Miller, *Anatomía del Asco*, p. 220.

³⁰⁷ Jacques Aprile-Gnisset, *La Ciudad Colombiana*, Cali, Universidad del Valle, 1997, p. 50.

de Castellanos, refiere el empleo por parte del autor de una estrategia discursiva que presenta a los indígenas “como figuras afeminadas o que se entregan al placer”³⁰⁸. Esta sexualización de los indígenas, que los identificaba con las mujeres, tenía como fin –según Restrepo– validar el proceso de conquista de la población indígena y la imposición del poder español en la Nueva Granada. Así, se elabora un discurso en el que “el control del deseo es un requisito para el orden civil”, por lo que se evidencia la relación con el sacrificio del cuerpo en la mística, en donde debe morir el cuerpo erótico para el establecimiento del orden social que promueve la Iglesia: un orden que es masculino, elitista y obediente –allí toma sentido el que un elevado número de textos hagiográficos coloniales fuese escrito por mujeres o sobre mujeres, y que narrase precisamente la muerte del cuerpo de pecado; pero también como expresión de su carácter barroco, esa búsqueda de la muerte del cuerpo erótico lo convierte en un renovado objeto de deseo.

b. Bestiario místico del asco

Como ya se ha dicho, el barroco utilizó elementos cotidianos para la transmisión de los contenidos religiosos. La naturaleza sirvió así a los intereses unificadores de la religión, dentro de los cuales algunos animales como la serpiente continuaron su tradicional asociación con el pecado y el enemigo; pero también hubo animales americanos que fueron integrados a ese plan de orden político y religioso, por lo que esa introducción puede interpretarse como un elemento del Barroco de Indias³⁰⁹. Los animales que integran este bestiario místico siguen la línea de asociación con el asco: algunos son carroñeros (gallinazo o cuervo americano), rastreros (serpiente, sabandija), babosos (sabandija), sucios (puerco), y propios de los Andes (runcho):

³⁰⁸ Luis Fernando Restrepo, *Un nuevo reino imaginado*, p. 134.

³⁰⁹ La discusión en torno a la existencia de un Barroco de Indias es bastante extensa y no se expondrá en este lugar; sin embargo, este trabajo pretende aportar elementos para el reconocimiento de una experiencia barroca propiamente indiana.

Otro día salimos del refeutorio con la comunidad, a dar gracias a Dios, al coro; y como yo yba adelante, entré primero, y vide en medio del coro al demonio, como un runchito, sentado y como la comunidad iba entrando, dió una carrera a huir y se quedó al rincón y daba saltos porque no tenía a donde entrar; y así estaba afanado porque entraba la comunidad y lo cogía. Yo me quedé parada dando carcajadas de risa de verle sus afanes. Por fin se incorporó y le vi desaparecer. Yo dije esta es la Santísima Trinidad que anda con la comunidad y por uir de este Sumo Bien salió burlado este pobre; y me quedé dando gracias a Dios de que me hubiera hecho miembro de la comunidad, y que tenga yo ese seguro para mi defensa, para mi consuelo y de mis compañeras³¹⁰.

El runcho, animal americano, representa aquí al demonio, pero no en su carácter malvado ni terrible, como ha sido presentado en otras ocasiones, sino en su carácter cómico y hasta vulnerable, al punto que María de Jesús se refiere a él como *este pobre*, que corre a esconderse, que no ataca sino que huye. El runcho puede relacionarse con los infieles, que no son malos sino potencialmente dignos de la gracia de Dios si se acogen a la religión cristiana: la evangelización y la adopción del cristianismo en América son la entrada a esa comunidad que refiere María de Jesús, son la defensa contra esos tímidos demonios americanos, tan fáciles de domesticar si se obedecen los preceptos tridentinos. La inclusión de este animal también puede leerse como una expresión de la conciencia diferenciada, como la define Mabel Moraña, del Barroco de Indias, a través de la que María de Jesús ejercería el papel histórico del letrado colonial de producir discursos propios e inéditos acerca de la realidad americana.

En contraste con esta versión tímida del demonio están las otras visiones que concuerdan con su forma tradicional de representación, que lo muestran bajo la figura de serpiente, culebra, sabandija, puerco, etc., en donde encarna las tentaciones, los pecados, los vicios, los defectos morales, y que nombran la voluptuosidad del mundo y sus engaños. Todas estas características corresponden con la visión barroca del mun-

³¹⁰ María de Jesús en R. P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas*, pp. 331-332.

do en la que el desengaño, la exacerbación de los sentidos, el *pathos*, la conciencia de lo efímero, la composición de lugar, son elementos constitutivos de ese período de transición que constituye el siglo XVII, que es llamado por Bolívar Echeverría el siglo del paradigma barroco.

No solamente conoció en su propio padecer, y en las inquietudes al Demonio, sino que le vió en varias figuras en el Coro, intentando distraer de los Oficios Divinos las devotas atenciones de las Religiosas. [...]Otras veces le veía la Venerable Madre en figura de gallinazo, ò cuervo Americano andar rebolando por los ayres, y discurriendo de unas partes à otras de aquel Sagrado Lugar³¹¹.

El demonio que acecha incluso en los lugares de mayor práctica espiritual, en forma de cuervo americano o gallinazo, sirve para que las monjas nunca dejen de cuidar su recorrido espiritual; antes bien, deben mantenerse siempre alerta porque ataca con facilidad a los corazones que no están atentos y que no practican como es debido la oración mental, que era uno de los métodos más recomendados en los tratados de mística para el conocimiento experiencial de Dios. Las distracciones del demonio buscaban así alejar a las monjas de su atención sobre los misterios divinos, y ganar la voluntad, que en el siglo XVII se debatía entre el bien y el mal, entre la razón y el pecado.

Dado que era imperativa la presencia del guía espiritual en la dirección de la vida religiosa, el alma sensitiva era susceptible de ascender a su nivel deiforme y racional o descender a su nivel brutal y vegetativo, entregarse a Dios o al demonio; por ello, y como parte del proceso de cristianización, la naturaleza americana se presentaba como una materia transformable a los intereses de la religión, tanto sus animales como sus riquezas fueron integrados al complejo entramado simbólico cristiano, pero al conservar su especificidad americana fueron también expresiones de la conciencia diferenciada del Barroco de Indias³¹².

³¹¹ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 303.

³¹² Un ejemplo de esto se encuentra en el *Poema heroico a san Ignacio de Loyola*, del escritor colonial Hernando Domínguez Camargo, en el que, por un lado, los repertorios gastronómicos hacen referencia a una especificidad americana, y, por otro lado, las imágenes del cuerpo místico y de la Virgen aparecen metafóricas como tesoros de virtudes propiamente americanos, llamados Potosíes.

6. TOPOGRAFÍAS DEL ASCO

Dos son las topografías que las monjas refieren como propias de la emoción del asco: el infierno y el purgatorio. En ambas el cuerpo aparece modificado, del mismo modo que en las formas del demonio; con ello se pretende simbolizar la corrupción y pérdida del cuerpo, que va acompañada a su vez de la condena del alma.

El infierno es descrito como un lugar abismal, oscuro, acompañado de un *río de fuego, negro y horrible*³¹³, en donde hay soledad y acoso constante por parte de los demonios:

*Comenzó á padecer la imaginación tinieblas horrorosas, y obscuridades temerosas; y assi, dice ella misma, que se imaginó en aquella soledad metida en el Infierno, y que todos los Demonios se volvían contra ella, imaginándose á sí misma, no sin congoja notable, que los elementos todos zelosos de los honores Divinos, trataban de vengar las ofensas hechas contra su Criador, queriendo executar en ella sus amenazas, en castigo de sus culpas*³¹⁴.

Es el lugar que merecen todas ellas como castigo a su ruindad, a su ingratitud, a su vanidad:

*Ay! Señor de mi alma, que quisiera estar ardiendo en los infiernos, porque e sido desleal, ingrata, desagradecida a mi Sumo Bien!*³¹⁵

*O miseria tan miserable, como es la nuestra! Podía ser la mía el retrato de la ingratitud. O señor mío, cómo ponderaré, cuán merecidos tengo mil infiernos, que criárades para castigo de mi ruindad!*³¹⁶

El autodesprecio se vincula a la topografía del infierno en tanto no se lleva a cabo, en tanto la monja se aprecia y tiene estima de sí. Al no practicar el desprecio de sí mismas, las monjas dan paso a la soberbia y a la vanidad, defectos morales que obstaculizan la experiencia de

³¹³ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 5.

³¹⁴ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 128.

³¹⁵ María de Jesús en R. P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas*, p. 5.

³¹⁶ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 31.

Dios, y que son la cara opuesta de las virtudes de la humildad y el agradecimiento. Así, el infierno entraría a connotar el asco por oposición al gusto, que se expresaría en el cielo y en las topografías del *Locus Amoenus* que se analizaron en el capítulo anterior.

El infierno, como *topos* de la vanidad y del afianzamiento del yo, estaría descrito como el lugar de la ausencia de Dios, pues allí no es posible la actuación de la gracia.

Del infierno. Considerar un lugar ancho y espacioso debajo de la tierra, lleno de demonios en figuras horribles con fuego, humo, tinieblas, y otras mil miserias, Monstruos horrendos, Dragones, y Serpientes de fuego, todos prevenidos por Dios para atormentar a los malos.

2. Punto, es considerar la pena de los sentidos. Los ojos seran atormentados en ver cosas feas, y figuras espantosas, bramidos, aullidos, y gemidos de los condenados. El tacto, con fuego que quema el cuerpo, con navajas que le cortaran, con ruedas, y garruches que le estiren. El olfato, con hedor. El gusto, con amargor; y todas estas penas seran eternas, por un breve deleyte temporal³¹⁷.

La descripción del infierno que hace Godínez se inscribe dentro de la composición de lugar de los ejercicios de Ignacio de Loyola, e integra no solamente un lugar sino la participación de los sentidos: cuerpos sufrientes, pero cuerpos sin epifanía; su dolor no tiene redención, son los cuerpos de los condenados. Así lo compone Ignacio:

Quinto ejercicio es meditación del infierno; contiene en sí, después de la oración preparatoria y dos preámbulos, cinco puntos y un coloquio

[...] Primer preámbulo. El primer preámbulo composición, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno.

Segundo preámbulo. El segundo, demandar lo que quiero: será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padecen los dañados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado.

³¹⁷ Miguel Godínez, *Practica de la Theología Mystica*, p. 301.

Primer punto. El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos.

Segundo. El segundo: oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Christo nuestro Señor y contra todos sus santos.

Tercero. El tercero: oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas.

Cuarto. El cuarto: gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia.

Quinto. El quinto: tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas.

Coloquio. Haciendo un coloquio a Christo nuestro Señor, traer a la memoria las ánimas que están en el infierno, unas porque no creyeron el advenimiento; otras, creyendo, no obraron según sus mandamientos...³¹⁸

Nuevamente encontramos la afirmación de dogmas criticados por Lutero, no sólo por la aseveración de la existencia del infierno sino por la presentación de las ánimas ardiendo como materia contemplativa. El infierno, así, es la topografía de los infieles, de los no evangelizados, de todos aquellos que no reconocen los dones de Dios y no adoptan sus preceptos religiosos y morales. El infierno actuaba como el lugar en el que habitarían todos aquellos que no estuviesen dispuestos a adoptar el nuevo orden religioso colonial.

El purgatorio es definido así por la clarisa Josefa de Castillo:

Este es un descontento de todas las cosas de la vida y de la misma vida, tal y tan grande, y unas ansias que el alma tiene de Dios, que parece está en purgatorio. Yo pensaba que así será el purgatorio de deseos, que dicen. Es un estar muriendo de deseos y ansias de hallar al Sumo Bien; y me parece es esto...³¹⁹

Esta descripción del purgatorio que da sor Josefa conecta con la que hace Villamor del purgatorio de Francisca María, en donde su manjar son penas y su bebida lágrimas³²⁰, al referir su estadía de un año en

³¹⁸ Ignacio de Loyola en Elémire Zolla, *Los místicos de Occidente*, pp. 187-188.

³¹⁹ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 129.

³²⁰ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 37.

una hacienda luego de la muerte de su madre y de la oposición de su padre a hacerse religiosa. En ambos casos el purgatorio es desear estar con Dios y hallarse lejos de su presencia.

Nuevamente aparece aquí la doctrina de la gracia: aquellos que ya han conocido a Dios pero que no han ganado su gracia: los nuevos cristianos; pero también aquellos que tienen fe pero ésta no hace parte de sus costumbres, no es aún una práctica. Éste sería un segundo paso en el ascenso espiritual, en el que todavía no se trasciende la materia pero en el que ya hay operaciones intelectuales y se tienen las tres facultades superiores –memoria, intelecto y voluntad–.

La afirmación de la existencia de un purgatorio, ya no como deseo del Sumo Bien sino como castigo en la muerte por los pecados cometidos, está dada en la vida de Francisca María del siguiente modo:

Passado algun tiempo de aquella noche, oyó una voz clara, y distinta, que le decia: Francisca, no he salido de el Purgatorio. Compadecida de el triste eco, y lastimèra voz de aquella afligida alma, tratò empeñada su obligación, de poner todo el esfuerzo de sus meritorias obras para aliviarla de aquellas acervissimas penas; y el dia siguiente hizo llamar à sus hermanos, à quienes pidió mandassen decir Missas, y hacer otros sufragios por su padre, sin descubrirles la causa, y assi lo hizieron, con lo qual fue libre de el Purgatorio, siendo de ello avisada. Porque estando recogida en su interior retiro, oyò que su padre le decia: Francisca, yà me voy, declarándola, que por las Oraciones, Missas, y Sufragios que se le avian hecho, iba à gozar de Dios en su Gloria³²¹.

Así, Villamor responde a las críticas que la reforma luterana había hecho de la efectividad de las oraciones por los muertos, diciendo que sí obran por la salvación de las almas, y alentando a quienes conocían este pasaje a seguir rogando por los muertos y a continuar pagando misas por la salvación suya y de sus seres queridos. Es interesante, además, cómo este pasaje nos introduce en el sentido barroco de la muerte, que es patético y macabro por un lado, pero por otro es triunfal y solemne. El barroco se concentra en la realidad desnuda del cuerpo

³²¹ Villamor, *Ibid.*, p. 161.

muerto de Cristo y en los aspectos dramáticos de la muerte, de allí que éstos se enfatizan en la iconografía de los mártires, por ejemplo.

El modo en que se expresa el sufrimiento de la muerte en el barroco integra estas dos topografías, el infierno y el purgatorio, que son parte de ese 'teatro de la muerte' de la Iglesia contrarreformista, que por un lado asusta y desgarran –porque además está nombrando lo percedero del mundo, la finitud y la nada–, pero por el otro es la consumación de la unión mística con Dios, la práctica de la caridad y la promesa de la vida eterna.

Las oraciones por los muertos son obras caritativas en las que la monja se emplea en su expiación propia y de los demás:

Tanta eficacia tenían sus obras, y Oraciones en su alivio, que tenía varias apariciones, y visitas, pidiéndola afligidas socorro en sus necesidades, y tormentos. Publico es en su Monasterio, que quantas Religiosas en su tiempo murieron, se le aparecieron; y tambien algunas otras almas de personas, que fallecieron fuera de él. Discurro piadoso, que serian estas visitas à manifestarla sus penas, para adquirir con sus Oraciones alivio, ò à noticiarla alegres, que passaban yà al premio de sus meritorias tarèas³²².

Así, con ese conocimiento público de las mercedes que la monja podía lograr, se extendía la práctica cristiana de la oración por los muertos y la de los sacramentos a los demás miembros de la sociedad colonial, pues la muerte debía ser recibida dentro de la fe cristiana, lo cual garantizaba seguir en el camino de la salvación.

Las oraciones por los muertos eran obras pías que convocaban y creaban identidad social –no se olvide que las hermandades, por ejemplo, velaban por los intereses espirituales de sus miembros y de las familias de sus miembros, en cuyo caso se reunían a orar por el alma de alguno recientemente fallecido, encendían velas a los santos, etc.–, por lo que no estaban restringidas a un solo grupo social sino que permitían la integración social y cultural de aquellos que las practicaban.

³²² Villamor, *Ibid.*, p. 305.

Sin embargo, estas oraciones no están exentas de falsedad y de superficialidad: Jerónima critica la práctica de estas oraciones en una visión que tiene en la que observa una población de casas y ve que una de ellas se eleva al cielo custodiada por ángeles. También ve que de muchas casas sale humo, que es conducido por los mismos ángeles al cielo:

Después, bajaron estos mismos ángeles y bolbieron a subir otra porsión de humo, pero éste servía como de nube a muchas almas que yban en él como en un trono subiendo al Cielo[...]. Y al contrario, vi que de algunas casas y mui grandes, aunque salía humo, no subía al Cielo sino que se esparsía en las casas y calles. Y de otras casas ya no vi salir humo. Y entendí que en éstas totalmente no avía fuego de amor de Dios y que de aquellas casas grandes que esparcían el humo eran las obras que se hazían por adquirir fama y opinión. Y así acá se quedava todo donde ellos mismos querían³²³.

Si bien la vivencia de la fe se vuelve pública a partir del Concilio de Trento, esto no significa que su práctica sea sólo una apariencia. Jerónima llama la atención sobre la verdadera entrega a los asuntos de la fe, los verdaderos usos del gusto, que deben convocar a su práctica, incluso desde la exaltación barroca del asco.

Sin embargo, el gusto y el asco no conservan plenamente su sentido dentro de la mística. Si bien siguen nombrando la santidad y el pecado, respectivamente, en el ejercicio de las virtudes estas emociones sufren una inversión, y aquello digno de gusto producirá asco, y lo que normalmente producía asco será fuente del más profundo gusto espiritual. El cuerpo místico también se invierte, por lo que en su muerte sigue nombrando la vida. Primacía de lo espiritual sobre lo mundano, el gusto y el asco se vuelven una pareja inseparable y definitiva en la consolidación del orden social del siglo XVII y primera mitad del XVIII.

³²³ Jerónima Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, p. 140-141.

7. EL OXÍMORON MÍSTICO: RÉQUIEM POR UN CUERPO

*Un día que estaba en grandes agonías, entendí esto: Tú vives muriendo en mí, y yo estoy viviendo en ti, como palabras de Nuestro Señor dichas en mi alma*³²⁴.

El firme asentamiento del concepto de lo repugnante daba sentido a las prácticas de sacrificio del cuerpo como expresiones del gusto –entendido como emoción social–. Sin embargo, el gusto y el asco sufren una inversión en la mística, que dará pie a la definición del oxímoron místico, que no es entendido solamente como una figura retórica sino, y para el siglo XVII y la primera mitad del XVIII en la Nueva Granada, como una realidad psicológica perceptible históricamente, pues se instala en la base del imaginario religioso, permitiendo la convivencia de aquello que por naturaleza no podría ser al mismo tiempo su otro. Sentido místico que afirma su ser y su contrario, precisamente porque esa alteridad es parte fundamental de su existencia y porque presenta nuevamente el desplazamiento místico: objeto inaprehensible que manifiesta su presencia en su ausencia. Esta condición dota a la experiencia mística barroca y a su concepción del cuerpo de una dimensión moderna³²⁵. La manifestación del oxímoron místico se estudiará aquí a través de la vida ascética y la reliquia.

a. La vida ascética

El ascetismo estaba compuesto por el ayuno, las penitencias, la vida en clausura, el recogimiento, el silencio, la enfermedad, etc. Todos estos elementos tienen en común la connotación del sacrificio, e integran una función social del dolor en la que el gusto es asco y el asco es gusto. La convivencia de contrarios de la que se hablaba más arriba

³²⁴ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 207.

³²⁵ Otras relaciones entre barroco y modernidad en la mística neogranadina pueden verse en la importancia de la cultura escrita y del ámbito urbano, y en la elaboración de una subjetividad que, para el caso barroco, narra su propia pérdida.

permitía que a través de la vivencia ascética un objeto produjese gusto y asco al mismo tiempo; el dolor integraba esas dos emociones y las redimía en el sentimiento religioso. Por lo mismo, abría un espacio en el que la ruptura del orden operada por el pecado era resarcida por el ejercicio piadoso del dolor. Así, la trasgresión religiosa era fuente de asco por ser un quiebre de la norma, pero era al mismo tiempo fuente de gusto por permitir la imitación de Jesús.

En este ascetismo “el convento opera como un mecanismo de sustitución: las religiosas, seres débiles, inocentes, practicantes de las virtudes teologales –son caritativas y humildes, obedientes, castas, abnegadas– ejercen en su contra un suplicio corporal para ayudar a borrar los pecados del mundo. [...]Es más, su cuerpo mismo se transforma en un espacio sagrado, cuando, al suplicarse, se constituyen de manera simultánea en altar, víctimas y sacerdotes, es decir, concentran en su corporeidad todos los elementos del sacrificio y de la víctima propitiatoria”³²⁶. En ese sentido, la vía ascética de la mística desarrollaba la cultura de la interioridad que, como proyecto político y religioso de la Iglesia contrarreformista, buscaba restaurar el cristianismo original y controlar las prácticas sociales en función de la fe.

La constitución del cuerpo social condiciona el modo en que se percibe el cuerpo físico; desde el siglo XVI, los sentidos y la razón luchan por ganar la voluntad, que seguía siendo el factor determinante en la concepción del pecado en occidente, de donde ese enfrentamiento sentidos-razón se traducía en una lucha entre el cuerpo y el alma. Este conflicto tiene un sentido místico, en tanto reconoce la dimensión racional del alma y ubica los sentidos en un lugar más bajo de la escala espiritual.

Es por ello que el sentido que la enfermedad tiene para estas monjas no es otro que la posibilidad de expiar sus culpas y practicar las virtudes cristianas:

³²⁶ Margo Glantz, “El cuerpo monacal”, en Petra Schumm (ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 1998, p. 201.

Pues como llegara la fiesta de la Santa Cruz de setiembre, dióme Nuestro Señor unos grandes deseos de padecer en el cuerpo, y luego me los cumplió, enviándome una enfermedad muy penosa y de grandes dolores, que todo el cuerpo estaba llagado, y de los pies, casi se arrancaban las carnes; y el día de la Impresión de las Llagas de mi padre san Francisco, entendí: que si el comunicarle Nuestro Señor parte de su padecer en las llagas era tan gran favor, ¿por qué no apreciaba yo y estimaba como favor y beneficio de Nuestro Señor el darme parte de las penas y congojas interiores que padeció en su santísima alma?, pues desde el huerto con más rigor empezó a tener pavor, tedio y tristeza mortal. Yo le ofrecí mi cuerpo y alma, y vide cuanta razón era ésta, y quedé admirada y convencida de la caridad con que esto entendí³²⁷.

Lejos de significar un sufrimiento corporal en sí misma, la enfermedad es la oportunidad de padecer por Dios, con Dios y para Dios: llagas del cuerpo que causarían dolor y asco, provocan gusto espiritual en la intención de imitar a Jesús. En esta perspectiva, el dolor de la enfermedad es visto como la señal y la expiación de un pecado; por ello, el cuidado de los enfermos era uno de los principales actos de caridad cristiana –como ya se ha mencionado–, así como el sufrimiento era un signo de la gracia interior si era soportado con nobleza³²⁸.

Un claro ejemplo de la enfermedad como oportunidad para practicar el gusto –y como expresión del oxímoron místico– se encuentra en la vida de Pedro Claver que escribe Josef Fernández como apoyo al proceso de santidad del religioso jesuita. Parte de la santidad de Claver se halla en el amoroso cuidado que prestaba a los enfermos de lepra y a los negros. Estos dos grupos sociales se ubicaban en el nivel más bajo del orden social neogranadino, por lo que el rebajarse al nivel de ellos y atenderlos era considerado un acto de caridad. La asistencia de Claver va más allá de cuidar la enfermedad de los negros, el santo aguanta caritativamente el mal olor de sus enfermos con el fin de llevarlos a misa, besa y lame sus llagas, recibe la comida de su mano, etc.:

³²⁷ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 126.

³²⁸ Bryan S. Turner, *El cuerpo y la sociedad*, p. 98.

Nunca tomava asiento, sino en la cama de el enfermo, aunque llena de la sangre, y materias de sus muchas llagas: y como en estas, a fuerça de vencerse, hallò tan gran regalo, no se podia contener en viendolas, que no se arrojàse a lamerlas, y besarlas repetidamente, sin poder estorvarlo con importunos ruegos el enfermo, confuso quanto edificado de aquella caridad. Quando yà podia mandarse de los pies, un dia que iba de puerta en puerta recogiendo limosna, le encontrò el Padre, y yendole a abraçar con gran fervor, reusòlo el pobre a pretexto, de que le lastimària las llagas, aun tiernas en casi todo el cuerpo. Pero viendole en la pierna una tan podrida, que era yà alimento de gusanos, el bendito Padre, que en su aprecio se tenia por tal, se arrodillò a poner en ella la boca, para alimentar su devocion, de lo que los gusanos su vida³²⁹.

La relación entre pecado, dolor y enfermedad vinculaba al cuerpo y al alma con la redención, que no era sólo el perdón de la falta sino el restablecimiento del orden. El cuerpo adolorido tenía un efecto sanador sobre el alma, por lo que bien podía ser considerado un don. “La mancha del alma precede y hace posible la mancha del cuerpo: el dolor o la enfermedad son las versiones somáticas del pecado”³³⁰, por lo que la expiación del cuerpo limpiaba el alma. Sin embargo, este sentido de la enfermedad no estaba exento de posiciones encontradas. Si bien la enfermedad tenía distintas funciones dentro del esquema religioso, tales como realzar los méritos de los justos en virtud de su paciencia, corregir al pecador, proclamar la gloria de Dios por medio de las curas milagrosas, etc., estaba cargada de un sentido espiritual más profundo. Los procesos naturales del cuerpo no tenían sólo una dimensión exterior, sino que podían interpretarse como una manifestación corporal de la relación del hombre con Dios, por lo que la enfermedad se convertía en un asunto moral y espiritual. “Tal interpretación suscitó

³²⁹ Si bien sólo en un pasaje podríamos afirmar la presencia de un discurso propiamente místico, la vida de Pedro Claver confirma, al igual que en las monjas aquí estudiadas, que el asco era sobre todo una oportunidad de practicar la virtud de la caridad, y tenía un vínculo contundente con la santidad. Del mismo modo, prácticas como estas del padre Claver o del hermano jesuita Francisco de Bobadilla muestran que el asco no era un uso exclusivamente femenino, y que no estaba determinado por el género sino por la aspiración a la santidad. Ver Josef Fernández, *Apostolica, y Penitente vida de el V.P. Pedro Claver, de la Compañia de Jesus*, 1666, pp. 407-408.

³³⁰ David Le Breton, *Antropología del dolor*, p. 102.

dos dificultades inmediatas. En primer lugar, la noción de enfermedad, en tanto que causada por imperfecciones morales de las que, bien podía decirse, los individuos eran responsables, entraba en conflicto con la idea de que la enfermedad tenía un origen divino. El problema de la enfermedad, por tanto, fue parte de un problema más hondo en torno al mal [...]. En segundo lugar, la Iglesia se vio forzada a adoptar una actitud conciliatoria hacia la medicina, la cual parecía intervenir en los mecanismos divinos de la enfermedad al ofrecer curación y terapia³³¹.

Si bien las monjas manifiestan en varias ocasiones la gravedad de sus enfermedades, y refieren los consejos de su médico de suspender las consideraciones místicas, en una clara oposición de la salud del cuerpo y la del alma, en el marco de la mística neogranadina la enfermedad tiene ante todo un sentido espiritual: sufrimiento que purga y que santifica. Sin embargo, tampoco se debe olvidar que, en el siglo XVII, en algunas ocasiones la enfermedad en las mujeres sugirió prácticas poco sanas o una cercanía con el demonio, al punto que la comprobación de la buena salud de que gozaban las mujeres fue no pocas veces un requisito para el ingreso al convento³³².

Si bien el dolor es visto como una expiación y como práctica de la virtud, en el cristianismo el dolor también otorga la posibilidad de participar de los sufrimientos de Jesús, y “ordena al doliente que acepte el sufrimiento. La inocencia de Jesús en el suplicio, pero aceptando con cabal lucidez su destino para la salvación del mundo, acaba con el rechazo de Job y su actitud de sostener la mirada ante su creador³³³. Por ello, después de la encarnación y del sacrificio de Jesús, el dolor del cuerpo es para el cristianismo un ejercicio de humildad y de obediencia a la voluntad de Dios. La muerte del cuerpo se convierte en

³³¹ Bryan S. Turner, *El cuerpo y la sociedad*, p. 99.

³³² Kristine Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, p. 81.

³³³ David Le Breton, *Antropología del dolor*, p. 111.

una experiencia colectiva que vincula a los miembros de la comunidad cristiana, por lo que el dolor es reconocido como una oportunidad humana para acercarse a la divinidad y formar un solo cuerpo con ella. Además, no se trata solamente de una aceptación de la enfermedad, sino de una búsqueda de la misma, las monjas desean el contacto con los enfermos, quieren cuidarlos, apropiarse de esa condición de enfermos, por lo que también buscan padecer sus dolores³³⁴.

Así, el discurso del cuerpo cristiano neogranadino del siglo XVII es un cuerpo obediente, ejemplar y dispuesto para el sacrificio. Es lugar de la vivencia comunitaria de la fe, espacio de castigo y redención. Como ya se afirmó en el primer capítulo, la mística del siglo XVII es un relato de la muerte del cuerpo de pecado; pero esta muerte no se da sin sufrimiento, de donde la práctica de ese dolor también puede erigirse como un atributo del gusto. Tan importante es la consideración del dolor en el camino espiritual, que incluso se convierte en una forma de medir el tiempo³³⁵, de experimentar el espacio³³⁶, de elaborar sentimientos y de construir emociones como el gusto y el asco. El dolor establece en las monjas neogranadinas un fuerte vínculo con lo afectivo, por lo que es fuente de una sensibilidad particular y de una capacidad visionaria, tres elementos que son reconocidos como dones de Dios, otorgados luego de una juiciosa práctica ascética y del cabal cumplimiento de los sacramentos. Sin embargo, este dolor no es puramente físico, pues de ser así estaría negando la conexión-reflejo entre el cuerpo y el alma, de hecho es también un dolor espiritual: si por un lado es expiación, por el otro es ausencia de la divinidad. En el dolor vuelve a manifestarse el carácter resbaladizo de la mística: objeto de amor que se desplaza, y que pareciera fijar en la herida del cuerpo un lugar para el encuentro con Dios:

³³⁴ Recuérdese la curación que opera la madre Francisca María del Niño Jesús al pasar el dolor del enfermo a su propio cuerpo, que fue comentada en el capítulo anterior.

³³⁵ Para las meditaciones de la pasión, puede retomarse la tabla que en el capítulo segundo las especifica de acuerdo con algunos autores cristianos señalados por las monjas.

³³⁶ Recuérdese la composición de lugar de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola.

¡Oh amor / divino, a dónde te hallaré a Ti sin mí, vivir sin Ti no quisiera, tenerte conmigo no puedo! Húyete, pues, Amado mío; húyete a los montes, pero llévame; húyete de mí, pero llévate el alma, arrastra el corazón, llévate mis afectos. Viva el alma donde ama, solo quede en mí padeciendo, viva solo en Ti amando³³⁷.

Cuerpo místico que no es sólo sufriente sino lugar del amor, de la 'carencia positiva', y, como tal, es también el espacio para la práctica de virtudes como la caridad y el desprecio del yo:

Quando adoleció la Sierva de Dios de la enfermedad de la que murió, estaba actualmente asistiendo con estas puntualidades á Catalina Tadea de San Christoval; y aunque ya assaltada de la hydropesia, y aquexada de agudos dolores, disimulaba su sufrimiento lo mucho que padecia, por no poderse en cura, y aver de ausentarse de su amada enferma³³⁸.

La práctica ascética se convierte, así, en un uso social en el que el dolor propio toma el carácter de una ofrenda. La santafereña Francisca María del Niño Jesús busca el modo de continuar su penitencia, incluso cuando ya ha enfermado de hidropesía. Ocuparse del cuerpo propio no tiene el mismo valor que ocuparse del cuerpo de los demás, precisamente por su sentido místico, en el que su sacrificio justifica su existencia. Sólo es posible atender el propio cuerpo cuando éste tiene el sentido colectivo del cuerpo místico: dolor que tiene una función social, cuerpo que se da, cuerpo para todos.

La conversión del cuerpo y de las cosas del cuerpo en ofrendas expresan el desengaño del mundo en función de acceder a un orden trascendente, en el que lo que normalmente provocaría asco es una acción que genera gusto:

Los aseos de las inmundas heces no la retraían de sus piedades, pues fue vista muchas veces dedicarse humilde á limpiar las vasijas, sin la menor muestra de fastidio...³³⁹

³³⁷ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Afectos Espirituales*, p. 26.

³³⁸ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 211.

³³⁹ Villamor, *Ibid.*, p. 178.

Contrario a lo que podría producir fastidio, en palabras de Villamor, Francisca María encuentra en la limpieza de las heces una ocasión para practicar la virtud de la piedad, por lo que esa tarea resulta ser una fuente de gusto al acercarla al ideal de perfección cristiana y al sentido de darse a los demás, dejando de lado su propia voluntad y las pasiones que de ella se desprenden. Además, la vinculación de los excrementos con el pecado y la penitencia provenía del hecho de ser considerados viles y vergonzosos: trascendiendo la vileza del asco se accedía a un nivel mayor de perfección moral: convivencia del gusto y el asco que comunicaban la presencia del poder divino bajo la forma sensible y que movían a la admiración y al despertar de las devociones.

A diferencia de la Reforma, que no veía sentido en la mortificación del cuerpo, el cristianismo postridentino promulgó la imagen barroca del cuerpo sufriente, imagen que las monjas adoptaron para vivir su religiosidad, y que tuvo muchos modos de manifestarse en el empleo de disciplinas, cilicios, alfileres, cruces, etc., que eran los modos en que estas místicas martirizaban sus cuerpos para vencer sus pasiones: dolor del cuerpo que es muerte del asco, que hacía de su cuerpo una víctima y un altar al mismo tiempo:

*...se desahogaban los fervores penitentes de nuestra Madre Francisca en varios modos de mortificar su cuerpo; eran pues los siguientes: Iba algunas veces cargada al ombro de una pesadissima Cruz, y de el cuello pendiente una sogá (en que se descubre el grande deseo que tenia de imitar à su Amado Jesus en el camino de la Cruz) tapaba su rostro con manojos de picantes hortigas, y encenizaba su cabeza, indicio de su penitencia. En otras ocasiones mandaba, ò pedia à alguna Religiosa, que la llevassen de el diestro, tirandola de una sogá, que se ponía al cuello; y considerándose qual animal sin el conocimiento, y practica de lo espiritual, y racional, ibase arrastrando por los suelos, como bestia, pidiendo à la que assi la governaba, que à vista de toda la Comunidad de Religiosas, publicasse sus culpas...*³⁴⁰

Como ya se ha visto, la imitación de Jesús fue un elemento fundamental en el desarrollo de la mística conventual en la Nueva Granada

³⁴⁰ Villamor, *Ibid.*, pp. 290-291.

que, junto a la mística de la pasión y de la cruz, guió las prácticas ascéticas de las monjas y su vivencia del cuerpo. Sin embargo, en no pocas ocasiones el cuerpo lacerado fue insuficiente para alcanzar la seguridad espiritual:

Despedazaba mi carne con cadenas de hierro: hacíame azotar por manos de una criada; pasaba las noches llorando; tenía por alivio las ortigas y cilicios; hería mi rostro con bofetadas; y luego me parecía que quedaba vencida a manos de mis enemigos³⁴¹.

La mortificación del cuerpo tenía su efecto correspondiente en la purificación del alma y en la limpieza de las culpas. Con todo, y a pesar de las recomendaciones que los tratados de mística hacían a favor de las mortificaciones, que eran atributos del gusto y, como tales, operaban en función de la moral postridentina, también era importante que el confesor y la maestra vigilasen que en los martirios no se cometiesen excesos. Castigar exageradamente al cuerpo no era un signo de vivencia cristiana, pues su purificación mediante el dolor no incluía dejarlo inútil para el cumplimiento de las labores dentro del convento:

Quando una persona se convierte de una mala vida, y quiere servir a Dios, no tan solamente con virtud ordinaria, sino también con perfección extraordinaria; comenzando por una confesión general [...] ha de hazer quantas penitencias corporales pudiere, de cilicios, disciplinas, ayunos, retiros, y vigiliass, sin que estas austeridades quiten la salud, ni estorven obras de mayor obligacion, y perfeccion y en estas obras no debe regirse por su prudencia, sino por la agena, de su Padre espiritual³⁴².

De hecho, el control sobre las mortificaciones también vigilaba que se cumpliera la renuncia al cuerpo, pues el exceso de su práctica podía significar la vida en la carne. El sentido colectivo del martirio vinculaba a la monja con todos aquellos que pecaban, por lo que cumplía

³⁴¹ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, p. 64.

³⁴² Miguel Godínez, *Practica de la Theología Mystica*, p. 27.

una labor mediadora: la conversión de los infieles, “o sea, su muerte a la carne (o bien su vida en el espíritu)”, o la tortura de la monja, “que es su muerte al espíritu (o bien, en el colmo del tormento, su vida en la carne)”³⁴³. La misión de la mortificación era la marginalización y la espiritualización del cuerpo, la anulación de sus instintos y pasiones, pero no la constante búsqueda del dolor corporal, pues esa atención no sólo no silenciaba al cuerpo, sino que lo dotaba de una renovada centralidad; de allí que las fuentes –en particular las monjas clarisas– refieran algunas ocasiones en que el confesor les ordena dejar los martirios, aunque ellas preferirían seguirlos practicando, dada su ruindad y vileza. En este punto la monja no es dueña de su cuerpo: su subjetividad ha sido entregada a la Iglesia, no le es concedido operar ni decidir sobre su propia materialidad; sin embargo sí lo hace a través del ejercicio escritural y de la subjetividad que elabora como resultado de éste.

Así como las actividades que producirían asco son fuente de gusto, aquellas que provocarían gusto generan asco en el cuerpo místico:

*...y todo este rigor guardaba, hasta que acrecentándosele sus enfermedades, fue por obediencia compelida, á que se alimentasse con carne; y comenzándola á usar, reconocia que le hacia daño, lo qual visto, dio parte á su Confesor, el qual la dio licencia para que volviese al uso de alimentos de ayuno, cuya continuación, junto con ser cortissima la cantidad que tomaba, que dice este testigo, que no passaba de tres bocados, la huvo de rendir enferma, llorando muchas veces con el bocado en la boca, pues tal era el hastío que padecia*³⁴⁴.

La fuente de asco y de sufrimiento en este caso es comer, pues la comida entraña atención sobre lo mundano, sobre lo material, lo que significaría un alejamiento de los ideales cristianos y esencialmente una falta a la cultura de la interioridad. Pero otra forma de ayuno o, al menos, de humillación en la ingestión de la comida es la que sigue:

³⁴³ Elémire Zolla, *Los místicos de occidente*, vol 1, p. 48.

³⁴⁴ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 270.

...para mayor confusion de el enemigo y freno del apetito, manifestando á la Maestra la atencion, le pidió la mandasse comer de lo que por despreciable en la mesa de el Refectorio se arrojaba á los perros, lo qual executó la maestra, gustosa de vér el hambre de mortificación que tenia su dessasida Novicia³⁴⁵.

La presencia del asco es evidente: los desperdicios, la comida de los perros es la que desea la monja dentro del proceso de desasirse de sí misma. El sacrificio del cuerpo debe darse en todos los niveles: el alimento, el descanso, la enfermedad, el dolor, el vestido. La desnudez, ya hemos visto, era uno de los puntos por los que se atacaba la moralidad de los indígenas y de los negros, por lo que – pese al desprecio que generaba– permitía al mismo tiempo la práctica de la caridad y de la humildad. Nueva coexistencia de un objeto de gusto y de su contrario.

Villamor refiere la preferencia de Francisca María de quitarse sus ropas para cubrir al desnudo –no se olvide que ésa es una de las obras de caridad–, pero al mismo tiempo imita los vestidos toscos y sucios de los indígenas, a quienes ella ve como modelos de humildad. La imposición de calzar alpargatas, por ejemplo, que es obra de Francisca María siendo aún novicia, surge de la imitación de los indios arrieros y carteros con el propósito de mortificar los pies. Este reconocimiento de los indígenas como modelos de humildad se relaciona con la identificación en la historia del cristianismo del cuerpo de Cristo –sufriente, lacerado– con el de aquellos que eran más vulnerables y objeto de algún tipo de opresión. Los indígenas, ubicados en la base de la escala social, debían vincularse al cuerpo de Jesús en tanto el Hijo cuidaba y protegía, y en la imitación de su martirio, salvaba. La atribución a los indígenas de una de las virtudes más admiradas de Jesús, la humildad, hacía que fuesen asimilados parcialmente al modelo de cristiandad y los integraba al orden social y simbólico de la época.

Por lo mismo, la pobreza, que también estaba identificada con la humildad, era conscientemente buscada por las monjas, y como incluía el

³⁴⁵ Villamor, *Ibid.*, p. 168.

mínimo aliño en el cuerpo, no pocas veces fue criticada por las mismas compañeras de claustro. Mientras el desaseo de su propio cuerpo era fuente de gusto para Francisca María del Niño Jesús, esta condición –que generaba asco entre las otras religiosas– impedía que las relaciones con las demás monjas se desarrollasen sin recelo, e incluso generaron peticiones para que se bañara, pues temían la opinión de quienes entraban al convento a visitar a Francisca María, cuyas razones para incursionar en la clausura –creemos– tenían que ver con peticiones a la monja para la obtención de favores espirituales y su intercesión ante Dios en la satisfacción de las necesidades terrenales de sus devotos³⁴⁶. Así, el convento no sólo no se hallaba separado de la vida pública, sino que debía ser un ejemplo de distinción y de sana vida cristiana tanto dentro como fuera de él. La desatención sobre el cuerpo no podía convertirse en su contrario: la vida en la carne. Los ojos de todos los devotos estaban pendientes de ese ideal, la marginalidad del cuerpo no podía volverse central, razón por la que sobre ella operasen todos los mecanismos de la distinción: el gusto, sí, pero también el asco.

La preocupación de las compañeras de claustro de Francisca María por la opinión que los de fuera pudiesen tener del convento, contrasta con la pobre estima que la monja manifiesta de sí misma. En ambos casos, esa apreciación está referida en el cuerpo de la religiosa y está atravesada por el gusto y el asco. El que haya personas que acudan a la vivencia mística de la monja como una forma de calmar sus preocupaciones físicas y metafísicas pareciera sugerir el carácter heroico de la santidad y del sujeto mismo, el santo, mostrándonos su lugar social: como heroína de la religión y de la fe, Francisca María dota a su cuerpo de una dimensión épica en la que sus acciones sobre él se convierten en asunto público y convocan los éxitos y los fracasos de la sociedad neogranadina.

³⁴⁶ Esta interpretación se basa en los testimonios que el padre Villamor introduce al final de la vida de la madre Francisca, junto con los demás testimonios que componen las informaciones de santidad de la monja carmelita.

Como tal, funcionaba como un elemento unificador en la fe y de cohesión social, pues la devoción vinculaba a los diferentes grupos sociales, en una vivencia religiosa que era al mismo tiempo comunitaria y personal. Si bien la Iglesia promovía el culto colectivo, éste era más la unión de las intenciones individuales de los fieles que se reunían a pedir por ellas. Esta condición nombra una contradicción en los planteamientos de la misma Iglesia, pues siendo el cristianismo postridentino una religión comunitaria, en oposición a la experiencia individual que proponía la Reforma, integraba la oración personal y la salvación por la fe: “Hija, tu fe te ha salvado”, con la idea de una religión colectiva que se apoyaba en la Iglesia: “Tú eres Pedro, y sobre esa piedra edificaré mi Iglesia”³⁴⁷.

La mística pretendía resolver esa paradoja por medio de las prácticas ascéticas de las monjas, pues el ascetismo del cuerpo vinculaba lo individual –la monja– y lo social –la comunidad de pecadores– en la expiación de los pecados y en el remedio de las ofensas a Dios.

b. La reliquia

El cuerpo como reliquia, lejos de nombrar la muerte y la corruptibilidad de la materia, nombra lo sobrenatural, la sanación, el consuelo de la enfermedad. Carácter paradójico del cuerpo que antes se lacera y martirizaba y luego de su muerte aparece como consuelo y cesación del dolor: nueva vivificación del sacrificio de Jesús. Contemplar el cuerpo muerto del santo, tocarlo, poseer alguno objeto que lo hubiese rozado, son en el imaginario colonial –y aún hoy– fuente de poder espiritual; lejos de significar el asco del cadáver, del cambio físico que el cuerpo sufre, la reliquia significa un elemento de ascenso espiritual, una cercanía a la santidad y al bienestar del sujeto que la contempla, del que la posee.

³⁴⁷ François Lebrun, “Las Reformas: devociones comunitarias y piedad personal”, en Philippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la Vida Privada*, Madrid, Taurus, 2001, vol. 3, p. 79.

La idea barroca de la muerte vuelve a aparecer aquí como susceptible de inclinarse a alguno de sus dos extremos: desde la santidad, a su lado solemne y triunfal (gusto); desde el pecado, a su lado patético y macabro (asco). Desde finales del siglo XVI una nueva idea sobre los restos de los santos se extendía por Europa: la reliquia era un objeto de colección y de devoción; era milagrosa y santa. Por ello el cuerpo muerto del santo, lejos de nombrar eso macabro o siniestro, nombra el milagro, lo extraordinario, y significa una esperanza para todos los fieles, sin importar el grupo social al que pertenecen: “El Rey [Felipe II] no sólo atesoraba rarezas, libros o cuadros, sino también reliquias y cadáveres; pronto convirtió a El Escorial en la principal reunión de reliquias del orbe católico, y una de sus preocupaciones fundamentales que guiaron la construcción del Monasterio fue su destino como panteón de la rama hispánica de los Habsburgo”³⁴⁸.

Adicionalmente, a pesar de las prohibiciones de Urbano VIII de no tratar como santos a aquellos individuos con fama de santidad que aún no se hallaban beatificados o canonizados por la Iglesia, la reliquia alentó las devociones y los cultos a dichos sujetos ejemplares, cuya eficacia satisfacía las necesidades de los devotos. Antonio Rubial García refiere el inicio de esos cultos para el caso de la Nueva España, pero esto mismo se verifica en la Nueva Granada tanto en las informaciones de santidad de la madre Francisca María del Niño Jesús como en los capítulos finales de su vida, escrita por Villamor: “El primer acto de estos cultos consistía en buscar objetos, entre los que se incluían partes de su cuerpo, que hubieran pertenecido al venerable recién fallecido. Esta demanda nacía de su fama de santidad y de una necesidad de conseguir curaciones, milagros o protección contra los males del mundo. Fuente inagotable de bienestar material y espiritual, la reliquia detenía epidemias, traía las lluvias, curaba enfermedades, expulsaba demonios, protegía cosechas y animales. Gracias a ella, la fertilidad, la salud y la felicidad de la Nueva España estaban aseguradas”³⁴⁹.

³⁴⁸ Checa, *El Barroco*, p. 245.

³⁴⁹ Antonio Rubial García, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, p. 18.

Cuando Francisca María muere³⁵⁰, un tobillo le es sangrado, de donde después brotan agua y sangre, que son leídas como signo de su santidad por la clara relación con el agua y la sangre que Jesús derramó por su costado, y que significan el sacrificio del cordero y el don del Espíritu, e implican una referencia al bautismo y a la eucaristía³⁵¹.

*Divulgóse fuera la noticia de el dichoso fallecimiento de esta Madre, corriendo al mesmo tiempo entre la Ciudad la maravillosa efusión de agua, y sangre, que despedia por la fuente de aquella vena [...]deseaban ser participes de aquella sangre vertida, [...]pedian à la Puerta, y Torno de aquel Monasterio alguna sangre, trayendo la devoción de muchos sus vidrios, y aseadas vasijas prevenidas, para que de ella les diessen por Reliquia, y otros algunos paños, para que à lo menos se los mojasen en ella*³⁵².

Cuando su cuerpo es exhibido, la profusión de personas que acude a verlo destroza la mortaja, a través de la celosía, para tener una reliquia que haya tocado el cuerpo de la madre, así como se mojan numerosos trozos de tela con la sangre y el agua que brotan de su herida del tobillo, y se guarda sangre en un frasquito que, según el padre José Miguel del Niño Jesús Miranda, OCD, se secó hasta 1930³⁵³.

La posterior exhumación del cuerpo de Francisca María³⁵⁴ reafirma su carácter de cuerpo santo, por permanecer incorrupto y en olor de santidad. La tapa de su ataúd es repartida entre los devotos, que incluyen a las monjas de su convento, sacerdotes y demás personas de

³⁵⁰ Es importante no perder de vista que muchos de los testimonios incluidos por Villamor en la biografía de Francisca María obedecen a la intención de apoyar el proceso de santidad de la monja, por lo que algunos hechos pueden aparecer exagerados o ser simples construcciones retóricas. De igual modo, y en esa línea, el caso específico del sangramiento de su tobillo guarda enormes similitudes con el de Mariana de Jesús, santa quiteña del siglo XVII. En ambos casos puede verse la implicación política de la santidad, pues validaba la experiencia religiosa de un territorio que durante mucho tiempo había sido identificado con la idolatría y con la inmadurez espiritual.

³⁵¹ Carlo Rochetta, *Hacia una teología de la corporeidad*, p. 198.

³⁵² Villamor, *Vida y virtudes*, pp. 343-344.

³⁵³ P. José Miguel del N. Jesús Miranda, OCD, *La Madre Francisca de Caycedo. Bogotana, Carmelita y...¿Santa?*, Bogotá, PP. Carmelitas, 1953.

³⁵⁴ Esta exhumación no está contenida en el libro de Villamor, pero sí en el del padre José Miguel del N. Jesús Miranda y en las informaciones de santidad de la monja.

la ciudad. El sentido de reliquia se extiende así a los objetos que han tocado el cuerpo de la madre, de donde lo sobrenatural del cuerpo santo contagiaría de su poder a todo aquello que lo roce. Este traslado de significados vuelve a ser una inversión del gusto y el asco: cuerpo muerto que no produce repulsión, que no contamina, y que se convierte en agente de gusto y de milagros.

La venerable madre Melchora de la Ascensión, religiosa clarisa de Santa Fe, una de las fundadoras del convento, primera Maestra de novicias que “andaba siempre con el dedo en la boca y el rosario en la mano”, llamando al silencio y a la devoción, permite registrar otra experiencia del gusto y el asco en la exhumación de su cuerpo: “Para recompensar a su sierva el singular amor que tenía a la virtud del silencio y como para demostrar a las religiosas cuán agradable le es esta práctica permitió Dios nuestro Señor un fenómeno registrado como admirable y curioso a la vez. Después de cincuenta años de la muerte de la venerable M. Melchora, al abrir su sepulcro para trasladar los restos, hallóseles un dedo de la mano entero. Las religiosas, que habían conocido a la Santa M. y las que fueron sus discípulas besaban el dedo con tierna piedad y decían ser ‘el mismo con que les mandaba guardar el silencio’”³⁵⁵.

Reliquia que despierta gusto y devoción, el deseo de contacto del devoto busca un nuevo traslado del cuerpo-reliquia a su cuerpo. Serie de transferencias en las que lo sobrenatural del cuerpo pareciera nombrar su santidad, y en donde su apariencia concreta y visible –así ésta pertenezca al orden del asco– sirve para materializar lo trascendente.

Incluso el desmembramiento del que fueron objeto muchos santos da cuenta de lo extendido que se encontraba ese imaginario, pues hasta los mismos miembros de la Iglesia participaban de él³⁵⁶. No sólo no produce rechazo o desprecio, sino que es fuente del más hondo regocijo

³⁵⁵ *Las clarisas de Bogotá. Miscelánea de Historia compilada por Misioneros del Inmaculado Corazón de María*, p. 61.

³⁵⁶ Antonio Rubial, *La santidad controvertida*.

espiritual. Pero la posesión del cuerpo de un santo no tiene solamente este nivel metafísico, sino que es un elemento de distinción, de poder, pues la pertenencia del santo a una orden religiosa en particular, daba cuenta del contenido positivo de esa orden, de su importancia para la Iglesia, de la efectividad de su vivencia religiosa, además de validar la experiencia criolla de la fe.

Así, no es de extrañar el uso de la metáfora del cuerpo para hablar del “cuerpo” de la Iglesia –que viene directamente del sacrificio de Jesús y de su identificación como la esposa de Cristo–, o del “cuerpo” social que se estaba formando en el siglo XVII en la Nueva Granada. Una experiencia tan íntima y aparentemente tan lejana del ámbito público como la mística termina siendo un factor activo en la constitución de la sociedad colonial; el martirio del cuerpo, su ascetismo, viene a nombrar elementos para la formación de una moral y la vivencia cotidiana de una religión que ya se ha convertido en praxis.

8. EL CUERPO DE CRISTO COMO CUERPO SOCIAL

*Como tú, Padre, en mí y yo en ti,
Que ellos también sean uno en nosotros,
[...]que sean uno como nosotros somos uno:
yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno.*

Juan 17, 21-22.

El cuerpo místico se ha asentado en la base del edificio espiritual neogranadino, permeando las prácticas de la sociedad, haciendo parte de una cultura popular y de una cultura de élite, moviendo a la búsqueda del ideal de perfección cristiana, a través de sus relaciones con el sacrificio, el erotismo, lo individual y lo social, la comida y la aculturación religiosa.

Retomemos el pasaje en que Francisca María siente repugnancia al tener que comer, por parecerle que es una atención sobre el mundo: el ayuno la acerca más a Dios y a su padecer; sin embargo, Jesús es también comida espiritual, en la Eucaristía, sí, pero también en sus flujos corporales que son un néctar dulcísimo:

*Llegóse pues á Comulgar, haciendo cuenta que ponía sus abiertos labios en aquella perenne Fuente, y llaga de el Costado de Christo, y que chupaba de aquel Nectar liquido de su Sangre*³⁵⁷.

En la edad media cuatro eran los órganos principales del cuerpo –cerebro, corazón, hígado y testículos (recuérdese que los genitales femeninos eran considerados testículos invertidos)– y estaba ampliamente aceptada la supuesta inferioridad biológica de la mujer, por lo que el cuerpo político, tal como lo propuso Juan de Salisbury, situaba en el lugar del corazón a los hombres de estado. Sin embargo, algunos comenzaron a considerar la zona del pecho, el corazón y su sangre, como una región andrógina relacionada con los poderes de la Virgen María. “Jesús también cruzó la línea del sexo y muchos clérigos y pensadores medievales lo concibieron como una madre. San Anselmo preguntó: ‘¿Acaso tú, Jesús, buen señor, no eres también una madre? ¿Acaso no eres esa madre que, como una gallina, reúne a sus polluelos bajo sus alas? En verdad, maestro, eres una madre’”³⁵⁸. Esta identificación de Jesús con la madre y el culto mariano que estaba en auge, enfatizaban –según Richard Sennett– la compasión expresada a través de imágenes maternas. Ofrecer su sangre como alimento, dar de beber de la llaga de su costado, no sólo eran imágenes que actualizaban su sacrificio, imágenes en las que Jesús volvía a darse, sino que eran también premios por la dedicada vida espiritual de las monjas y momentos en los que compartían una unión mística. Probar el cuerpo de Jesús era llevar ese cuerpo al cuerpo propio, un proceso en el que el cuerpo de la monja se convertía en habitación de Dios; por lo tanto, ella se apropiaba también de la misión de cuidar, de la virtud de la compasión. “Para Bernardo [de Claraval], la imagen maternal [es]... no tanto el nacimiento o incluso la concepción y el embarazo, sino la nutrición, especialmente el dar de mamar”³⁵⁹. Cuerpo que se sacrifica, que sirve de alimento y de

³⁵⁷ Villamor, *Vida y virtudes*, p. 159.

³⁵⁸ Richard Sennett, *Carne y Piedra*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 181-182.

³⁵⁹ Carolyne Bynum, citada en Richard Sennett, *Ibid.*, p. 182.

redención, y que contrasta con el hastío que produce probar la comida del convento. Teresa de Jesús, modelo de vida religiosa y frecuente lectura de las monjas neogranadinas, lo refiere así:

¡Oh vida de mi vida y sustento que me sustentas!, y cosas de esta manera; porque de aquellos pechos divinos, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos rayos de leche, que toda la gente del Castillo conforta, que parece quiere el Señor que gocen de alguna manera de lo mucho que goza el alma, y que de aquel río caudaloso, adonde se consumió esta fuentecita pequeña, salga algunas veces algún golpe de aquel agua para sustentar los que en lo corporal han de servir a estos dos desposados³⁶⁰.

La monja bebe la sangre de Jesús no sólo como premio a su práctica de los sacramentos, sino también como una forma de contribuir a la salvación de la humanidad:

Otro día, estando en maitines pidiendo por la salvación de las almas que hay en todo el mundo y las que ha de haber hasta el fin del mundo; con tal ahinco que parecía que se me arrancaba el corazón porque se lograra en todos la sangre de mi Señor Jesucristo que lloraba y clamaba, hasta que le dije: Taita mío dame como hacer bien a todos, Padre Eterno, dame como hacer bien a los desta vida y a los de la otra, esto es a las del Purgatorio; en esto me hallé al pie del Trono de la Santísima Trinidad y alcé a mirar aquel Sumo Bien y hice las mismas peticiones; en esto vi salir un chorro de sangre que venía sobre mí, yo abrí la boca y empecé a beber por El Sumo Pontífice, por los sacerdotes y por la reducción de los infieles, por todos los deste mundo y los que ha de haber hasta el fin del; ya por las ánimas, ya por la Priora, ya por toda mi comunidad; y así di gracias porque me daba con que hacer bien a todos mis prójimos³⁶¹.

Esta participación de la sangre de Jesús nos remite al simbolismo de la última cena, en la que Jesús no es sólo ágape³⁶², sino que su cuerpo simboliza la totalidad del misterio de su encarnación: nueva alianza entre Dios y los hombres que trae consigo el perdón de los pecados. Por su

³⁶⁰ Teresa de Jesús, *Las Moradas*, México, Porrúa, p. 95.

³⁶¹ María de Jesús en R. P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas*, pp. 385-387.

³⁶² El sentido de Jesús como ágape se condensa en la idea del amor gratuito de Dios a los hombres, reafirmada por el Concilio de Trento, que es en definitiva el sacrificio del Hijo, el ágape de la Cruz. Julia Kristeva, *Historias de Amor*, pp. 121-122.

sacrificio, Jesús está en todos los miembros de la Iglesia, simbolizados en los doce apóstoles –“los doce menos uno”, según 1Cor. 12–, que al participar del pan y del vino comienzan a ser parte de su cuerpo y de su sangre. En los inicios del cristianismo ninguna orientación espacial podía revelar dónde estaba Dios, y luego el cielo aparecía como un lugar elevado y distante, sólo accesible por la virtud y la santidad; pero a partir del siglo XII, Francisco de Asís trae a Dios de regreso al mundo, diciendo a sus feligreses que en su experiencia cotidiana, en el mundo que los rodeaba se encontraba Dios y allí lo conocerían. La imitación de Jesús que practicó Francisco y que se extendió a lo largo de los siglos, permitió que para el siglo XVII Dios habitara en el cuerpo, era carne mortificada y sufriendo, carne barroca cuyo dolor espiritualizaba y –practicado en su justa medida– convocaba permanentemente su presencia.

La *Imitatio Christi* integró el cuerpo a la práctica religiosa y también lo convirtió en elemento del orden social. La pasión de Jesús debía ser entendida y experimentada en la vida diaria, debía convertirse en parte de la cotidianidad de la sociedad neogranadina; comprender los sufrimientos de Jesús generaba una identificación con ellos, y también producía sentimientos de gratitud, por lo que creaba comunidad y cohesionaba esa nueva comunidad cristiana. La Iglesia operaba así como la presencia de Jesús en la tierra hasta su nueva venida³⁶³, por lo que la obediencia y la fidelidad a sus mandatos, así como el reconocimiento de la autoridad de sus prelados resultaban fundamentales en el asentamiento de la nueva religión en territorio neogranadino. Sin embargo, las monjas no perciben la unidad permanente de la Iglesia, otra razón por la que sufre el cuerpo de Jesús:

...estando yo una tarde en un güertecito, y viendo una imagen de Nuestro Señor Crucificado, sentía un desmayo, como que todos los huesos me los desencajaban, y mi alma me parecía se iba deshaciendo, entendiendo el gran tormento que causó a Nuestro Señor cuando lo clavarón, el desencajarse los huesos de sus lugares, y que fue una de las penas y dolores que más lo atormentaron; así por el intensísimo dolor que sintió en el cuerpo,

³⁶³ Carlo Rochetta, *Hacia una teología de la corporeidad*, pp. 197-199.

*como por lo que significaba: que es la división y desunión de las personas espirituales, y más de los que son como los huesos en que se sustenta toda la armonía del cuerpo, esto es, los predicadores y los prelados*³⁶⁴.

En su reconocimiento como esposa de Cristo, pero además como participante de sus tormentos, Josefa siente en su cuerpo la división del cuerpo de la Iglesia, que es también base del cuerpo social. Como tal, busca la unificación de la comunidad bajo la autoridad de una sola religión, un solo dios y un solo rey. Este traslado del dolor que Josefa siente en su cuerpo corresponde con su identificación como miembro del cuerpo de Cristo, que es ya cuerpo social y que está dispuesto a entregarse una y otra vez por los otros. Así, el cuerpo de Cristo, referido en el cuerpo social, ayudaba a la jerarquización de los miembros de la sociedad neogranadina del siglo XVII, y era un vínculo que los relacionaba y los conectaba cotidiana, cultural y simbólicamente.

Esta fascinación barroca por el cuerpo sangrante sirvió a una importante función social. “José Antonio Maravall suggests that the bloody spectacles mounted by the Church in Spain (and repeated in Spanish America) were a way for rulers and their collaborators to terrify people into accepting their places in the social order. More specifically, because the women who received public recognition were often also those who most flamboyantly abused their bodies, this became the model according to which they were told they must measure their worth. Through this methodical manipulation of the body the ideological apparatus was inscribed on individual subjectivity. With women’s energies engaged in self-monitoring and self-destruction, control over their bodies –and their minds– was ensured at all times”³⁶⁵. Así, las descripciones que las

³⁶⁴ Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara, *Su Vida*, pp. 59-60.

³⁶⁵ José Antonio Maravall sugiere que los espectáculos sangrientos montados por la Iglesia en España (y repetidos en la América española) fueron una forma de los dirigentes y sus colaboradores para aterrorizar a la gente y obligarlos a aceptar sus lugares en el orden social. Más específicamente, porque las mujeres que recibían reconocimiento público fueron también las que con frecuencia más abusaron de sus cuerpos de modo rimbombante, éste se convirtió en el modelo con el que debían medir su valor. A través de esta manipulación metódica del cuerpo, el aparato ideológico fue inscrito en la subjetividad individual. Con las energías de las mujeres comprometidas en el autocontrol y en la autodestrucción, el control sobre sus cuerpos –y sus mentes– fue asegurado. Kristine Ibsen, *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, p. 75. Traducción libre.

monjas hacían de sus propios martirios podían funcionar como elementos de esos espectáculos sangrientos de la Contrarreforma, en donde el cuerpo no sólo era expuesto como objeto de control sino como lugar de ordenación social mediante su propio sacrificio.

Pero esas descripciones también descubrían la dimensión social del pecado, por la que la falta a la ley cristiana correspondía a una ruptura de la trama social. Los miembros del cuerpo social se hallaban referidos unos en otros, de donde sus faltas y sus logros espirituales eran considerados como parte importante de la conciencia colectiva. “La unidad del cuerpo presupone la pluralidad de los miembros y la diversidad de las funciones. Su perfección, que es orden, resulta de su integración armónica como instrumento para un principio superior, el alma. Por analogía, el ‘*corpus homini naturale*’, o el ‘cuerpo natural del hombre’, es el término de la comparación para el ‘cuerpo político del estado’, adoc-trinado como integración jerárquica, concordia y paz de individuos y como estamentos y súbditos que lo componen”³⁶⁶.

La trasgresión de la norma vivificaba las heridas de Cristo, en una actitud que concebía que el sacrificio de Jesús seguía efectuándose a través del cuerpo de las monjas, que eran reconocidas como *imago dei*: “El cuerpo de san Francisco es el cuerpo donde Dios, a través del cuerpo de Cristo se inscribe en el cuerpo del santo. Soporte de mensajes del cielo, de mensajes divinos, el cuerpo de san Francisco, a través de su entrega, no hace otra cosa que mirarse en un espejo en el que no se ve a sí mismo, sino en el que mira al hijo de Dios, que sacrificó su cuerpo por la salvación de nuestras almas”³⁶⁷.

La mística, así, se convertía en el discurso del cuerpo que falta, como dice Michel de Certeau, discurso que necesita inventar un cuerpo, que primero lo inventa en el papel, existiendo allí como una presencia suprimida, sólo convocada en el signo, y que después lo inven-

³⁶⁶ Joao Hansen, *Sátiras y otras maledicencias. Gregório de Matos*. Buenos Aires: Corregidor, 2001, p. 203.

³⁶⁷ María Constanza Toquica, *Barroco Neogranadino*.

ta en el cuerpo social. “Lo que se formula como rechazo del ‘cuerpo’ o del ‘mundo’, lucha ascética, ruptura profética, no es sino la elucidación necesaria y preliminar de un estado de hecho a partir del cual comienza la tarea de ofrecer un cuerpo al espíritu, de ‘encarnar’ el discurso y de dar lugar a una verdad. Contrariamente a las experiencias, la carencia se sitúa no del lado del que causa la ruptura (el texto), sino del lado de lo que ‘se hace carne’ (el cuerpo)”³⁶⁸. Pero al mismo tiempo, al convocar al cuerpo a través de la representación de su ausencia, la mística se convertía en una razón de estado por la que el cuerpo místico, el cuerpo social, el cuerpo político, tenían como centro constitutivo a la muerte, por lo que “la muerte es asimismo el centro de sus organizaciones sociales”³⁶⁹.

La búsqueda de ese cuerpo va a dotar a la mística –en cuanto discurso de la espiritualidad y en cuanto conocimiento de Dios– de un poder especial: componer una trama en la que lo simbólico, lo social y lo religioso se encuentran en la pregunta por el lugar de la divinidad. “En efecto, el cristianismo se instituyó sobre la pérdida de un cuerpo –pérdida del cuerpo de Jesús, duplicada por la pérdida del ‘cuerpo’ de Israel, de una ‘nación’ y de su genealogía–. [...] En la tradición cristiana, una privación inicial del cuerpo no deja de suscitar instituciones y discursos que son los efectos y los sustitutos de esta ausencia: cuerpos eclesiásticos, cuerpos doctrinales, etc. ¿Cómo ‘hacer cuerpo’ a partir de la palabra? Esta pregunta nos trae otra, inolvidable, de un duelo imposible. ¿Dónde estás?”³⁷⁰.

La pregunta por el lugar de encuentro con la divinidad, con el cuerpo ausente, hace de la mística el centro de una enunciación que no tiene final: palabra que no cesa de escribirse, el discurso místico inventa un cuerpo, lo convoca, registra momentáneamente su presencia. “¿Dónde

³⁶⁸ Michel de Certeau, *La fábula mística*, p. 98.

³⁶⁹ Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 52.

³⁷⁰ Michel de Certeau, *La fábula mística*, p. 99.

estás?” , pregunta el místico, preguntan las monjas neogranadinas, palabra-fantasma que nombra una voz que acaba de extinguirse, que está presente en la escritura, pero como un simulacro, que contiene teatralidad y que al tiempo que nombra la inefabilidad, desaparece.

Cuerpo que es diseminación, aparece en la hagiografía y luego se desplaza a otro punto de encuentro místico: los sacramentos. El objeto buscado y diferido es un cuerpo y está en el cuerpo. Aparece bajo formas y nombres distintos: es palabra, es escritura, es Eucaristía. Es clausura y es herida. Pero es también, no se olvide, cuerpo social, creado en el papel, como una letra, de la que todos sus miembros participan, que en conjunto escriben.

Al identificarse todos como miembros de Cristo, partes de su cuerpo, identificaban también su lugar dentro de ese cuerpo y su función en ese orden social, legitimándose así la posición de cada uno en virtud de su vinculación con el cuerpo místico, pues cada parte del cuerpo tenía una función que ninguna otra podía cumplir, de donde se promovía la aceptación del lugar social de cada uno, al presentarse a cada miembro como irremplazable e insustituible:

Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo. Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu.

Así también el cuerpo no se compone de un solo miembro, sino de muchos. Si dijera el pie: «Puesto que no soy mano, yo no soy del cuerpo», ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Y si el oído dijera: «Puesto que no soy ojo, no soy del cuerpo», ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde quedaría el oído? Y si fuera todo oído, ¿dónde quedaría el olfato?

Ahora bien, Dios puso cada uno de los miembros en el cuerpo según su voluntad. Si todo fuera un solo miembro, ¿dónde quedaría el cuerpo? Por tanto, muchos son los miembros, mas uno el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: «¡No te necesito!». Ni la cabeza decir a los pies: «¡No os necesito!».

*Más bien los miembros del cuerpo que tenemos por más débiles, son indispensables. Y a los que nos parecen los más viles del cuerpo, los rodeamos de mayor honor*³⁷¹.

En la práctica sacramental, todos los miembros de la Iglesia se convertían en miembros de un mismo cuerpo: comían del cuerpo de Cristo y bebían de su sangre, acción y efecto que los vinculaba como hermanos y los hacía reconocerse como miembros cada uno del otro. El cumplimiento y la conservación de su función dentro del cuerpo legitimaba el orden social y proyectaba un orden moral que se articulaba alrededor de la piedad colectiva y de la virtud de la compasión: dolor del cuerpo místico que cohesionaba a la comunidad a través de su sufrimiento.

Así mismo, esa conexión entre el cuerpo de Cristo y el cuerpo social promovía una práctica colectiva de la religión, que se oponía a los planteamientos individualistas de la Reforma; sin embargo, el principio individual se manifestó en el cristianismo postridentino, lo que hacía que el control sobre los fieles y sobre los religiosos fuese más riguroso, lo cual no bastó para que la Contrarreforma no fuese una experiencia moderna. De hecho, si no podía frenarse la vivencia individual, sí al menos podía dirigirse a que fuese lo más ortodoxa posible, de allí los controles sobre las experiencias místicas de las monjas, su relación con el confesor y el vínculo de su cuerpo con el cuerpo de Cristo y con el cuerpo social, pues sus mortificaciones, su clausura, sus encuentros místicos, ayudaban a conservar el orden y a dirigir los comportamientos de todos aquellos que constituían la trama social.

Las tensiones de la sociedad neogranadina parecían encontrar un modo de dialogar en la imagen de Jesús, pues el Hijo contenía todo lo que existe en el mundo, por lo que en su cuerpo coexistían todos los miembros de la sociedad, cristianos viejos y nuevos, piadosos y ex-idólatras, españoles, criollos, mestizos, indios, negros, mulatos, etc. Así, se concretaba un universo simbólico en el que los diferentes gru-

³⁷¹ 1Cor. 12, 12-22. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 1689-1690.

pos sociales tenían una relación fundamental entre sí: eran miembros del cuerpo místico y su función era única y su destino común, ineludible. La materialidad de Jesús estaba ahora en aquello que celebraba su ausencia: la escritura hagiográfica y el cuerpo social son objetos que reposan sobre esa pérdida inaugural que funda su propio ser y que propone una experiencia de la subjetividad desde la abyección de sí mismos: esa experiencia de la pérdida permitió al cristianismo colonial el privilegio de la representación, “es decir, de unificar lo que es heterogéneo en la unidad socio-simbólica”³⁷², pero también permitió que el deseo se infiltrase en el conjunto social y redimensionase al cuerpo.

³⁷² Julia Kristeva, “Práctica significante y modo de producción”, en *Travesía de los signos*. Buenos Aires, La Aurora, 1985.

CONCLUSIÓN

El cuerpo místico operó como eje de la enunciación de una modernidad en el barroco neogranadino. El acto de escritura de ese cuerpo en la hagiografía le permitió discurrir a través de la letra y de la herida. Sin embargo, la producción textual es prácticamente secundaria. La cuestión de la mística es transmitir precisamente la ausencia de ese cuerpo, servir de vínculo entre dos ausencias: aquella de la que parte y esa a la que llega después de escribir. La hagiografía fue el puente entre esos dos silencios.

La definición del lugar de su escritura –el papel, el cuerpo– permitió que la mística tuviese un sitio en la conformación del orden social y religioso del siglo XVII y de la primera mitad del XVIII en la Nueva Granada. No sólo permitió la elaboración de un sujeto escritural, sino que exigió la renuncia a esa subjetividad que ella misma había constituido. Las prácticas ascéticas, en su repetición, buscaban liberar de la forma al cuerpo de las monjas y llevarlas al tercer grado del alma, en el que el conocimiento experiencial de Dios era una realidad indescriptible e incomunicable. Si bien la Contrarreforma promovía la participación de los fieles en una religión comunitaria, la mística, en su indecibilidad, convocaba una práctica individual que no era posible compartir con nadie, pero que bajo la exigencia del guía espiritual debía ser transmitida por los medios más eficaces: la palabra barroca que era una con la imagen, que así como narraba experiencias, dibujaba formas y creaba realidades sensibles.

La hagiografía, como expresión de la mística, era el silencio de la palabra, el silencio del cuerpo, que hablaba entre líneas, que se presentaba

e inmediatamente desaparecía. Allí, el gusto y el asco buscaron convocar esa realidad espiritual mediante la materialidad corpórea. Mientras uno nombraba la santidad y la virtud –la vida del cuerpo místico–, el otro nombraba el pecado y la falta a la ley de Dios –era la muerte del cuerpo, su no resurrección–. Ambos eran los extremos de una espiritualidad que buscaba regir la vida física y que por eso se sustentaba en ella.

En *La modernidad de lo barroco*, Bolívar Echeverría refiere cuatro versiones de un *ethos* histórico moderno. La cuarta de ellas es precisamente el *ethos* barroco, que “consiste en vivir la contradicción bajo el modo del trascenderla y desrealizarla, llevándola a un segundo plano, imaginario, en el que pierde su sentido y se desvanece, y donde el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla ya perdida. El calificativo ‘barroco’ puede justificarse en razón de la semejanza que hay entre su modo de tratar la naturalidad capitalista del mundo y la manera en que la estética barroca descubre el objeto artístico que puede haber en la cosa representada: la de una puesta en escena”³⁷³. Esa escenificación pone en contacto al barroco con la modernidad, pues la vivencia religiosa en el barroco es una exaltación constante de los sentidos, una condición dramática obligatoria para la piedad pública, exteriorización de la intimidad religiosa, y en el místico, espacialización del arrobó y del éxtasis en la escritura. Lo público viene a ser en ambos casos un escenario de validación social; en el caso del barroco para la exageración y el dramatismo religiosos, y en la modernidad para la moderación y el silenciamiento en el cumplimiento de los códigos burgueses, así como para el ejercicio emancipatorio de la razón.

Furor religioso, exaltación de los sentidos, convivencia de contrarios, la mística neogranadina configuró una cultura de la interioridad en la que el cuerpo visibilizaba la realidad del alma, que debía ser expiada y redimida mediante el dolor corporal. Al identificar el juicio estético y el moral, ayudó en la legitimación de la organización social

³⁷³ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 171.

neogranadina, marcando aún más las diferencias existentes entre las élites españolas y criollas con los demás grupos sociales. Por ello, su función dentro del orden social fue la de crear un lugar para que el cuerpo desapareciese. Lugar de la ausencia, en el que el deleite sólo fue permitido en su dimensión espiritual como conocimiento racional de Dios, la mística desarrolló un discurso del cuerpo que debía silenciarlo: palabra que calla, palabra muda.

En el marco de ese silencio del cuerpo, la espiritualidad debía ser un asunto público, tenía voz, e invitaba a su práctica juiciosa, colectiva y constante. Mientras Lutero proclamaba la aspiración privada y personal del hombre con Dios, la Contrarreforma insistía en la mediación del sacerdote y en la práctica compartida; sin embargo, es sólo un elemento moderno el que va a permitir a la Iglesia ejercer su control sobre la disciplina mística y defender los dogmas cristianos. Ese instrumento es la escritura. Michel de Certeau afirma que “el ‘progreso’ es de tipo escriturario. De modos muy diversos, se define pues por oralidad (o como oralidad) lo que debe distinguirse de una práctica ‘legítima’ –científica, política, escolar, etcétera–. Es ‘oral’ lo que no trabaja en favor del progreso; recíprocamente, es ‘escriturario’ lo que se separa del mundo mágico de las voces y de la tradición”³⁷⁴. Así, la escritura no sólo entra a ser parte del ‘mundo moderno’, es legítima y legitimadora, sino que formula una experiencia de sujeto, que en la mística debe narrar su des-subjetivación.

Si la mística nombraba una intimidad con Dios en ausencia del sacerdote, con el control sobre la escritura la Iglesia se aseguró de mantener la fidelidad de sus creyentes y la ortodoxia de sus místicos, construyendo una sociedad basada en los lineamientos contrarreformistas, que, como se desprendía de ello, era absolutamente sacramental. En esa condición de ser objeto de vigilancia por parte de la Iglesia, se destaca el carácter de la mística como cultura escrita. Si la cultura es “el

³⁷⁴ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, p. 148.

cultivo dialéctico de la singularidad de una forma de humanidad en una circunstancia histórica determinada³⁷⁵, es un agente operador de identidad, de autocrítica, “versión particular del código universal de lo humano”, de donde la mística se presentaría, en un sentido muy particular, como doblemente moderna.

Del mismo modo, el convento entra a jugar en los códigos de distinción social de la colonia, como lugar en el que se reafirma la imagen mariana que expone el honor femenino en virtudes como la virginidad, la devoción, la obediencia, el encierro. Lugar donde, en apariencia, se alivian las tensiones de la sociabilidad urbana y de la vivencia de lo privado, como si lo que entrase en el convento dejase de convocar las fuerzas opuestas que obligaron a su silenciamiento y encerramiento en el claustro, arca de voces acalladas que se esconden –y susurran– en sus paredes. Por lo mismo, el convento es también un tejido de tensiones en el que lejos de aliviarse aquello que pretende ocultarse, comienza a mezclarse con la búsqueda espiritual de la monja, generando una nueva tensión entre *oikos* y *polis*, en la que se actualiza el sentido social del tabú –aquello que no debe decirse, que no debe verse, que no debe tocarse–, que silencia el cuerpo y lo sacrifica, pérdida del yo que revivifica el sacrificio del cuerpo místico. Ambiente urbano que construye los lugares de sus silencios, de aquello que, en su carácter privado, después considerará secreto.

El místico en la colonia vive apartado pero inserto en una sociedad sensualista, dramática; su privacidad tiene un impacto social y político muy profundo, por lo que vuelve a aparecer la tensión de lo privado y lo público; de su intimidad con Dios puede pasar a ser dominio del pueblo, quien recurrió a él para calmar sus necesidades –que no están limitadas al ámbito metafísico. Así, lo privado del místico pasaba a lo público del pueblo a través de la devoción al santo, y también a través de la piedad colectiva.

³⁷⁵ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 161.

La subjetividad hagiográfica, luego de participar de la experiencia mística, desprecia la realidad, no quiere sino a Dios: de nuevo la contradicción barroca y la desposesión moderna, pues el sujeto se anula y el significado de la divinidad se desplaza. Lo único que el místico puede asir en la escritura de su éxtasis es su propia subjetividad, su yo, pues los demás significados, la divinidad, son un desplazamiento permanente; paradójicamente es la pérdida de ese yo la que debe narrar el místico.

El oxímoron, como eje de este análisis, manifestaba la profundidad de un mundo cognitivo que subrayaba la convivencia de los opuestos. La coexistencia del gusto y el asco en la experiencia mística neutralizaba el principio de causalidad y de sucesión temporal, manifestando una simultaneidad que convertía a la palabra mística en algo inexpressable: una experiencia es sí misma y su opuesto al mismo tiempo: éxtasis, arrobó, unión³⁷⁶. En el universo mental de estas monjas neogranadinas, los contrarios fueron expresiones fundamentales para tratar la naturaleza de Dios y del “yo” puesto en relación con él: reciprocidad de los opuestos, identificación que se da a través del sentido de una carencia: el sacrificio. Así, el oxímoron místico del barroco neogranadino refirió de un modo contundente la relación del hombre con la divinidad.

La promoción de la oración mental como método de ascenso místico desarrolló toda una poética de la experiencia mística, en la que las consideraciones de la Pasión, de la cruz, del corazón de Jesús tuvieron efectos en el lenguaje barroco que las monjas utilizaron y que exponían vivencias exasperadas y dramáticas de la fe, pero que al tiempo desarrollaron una piedad individualizada y más privada, accesible incluso a los laicos. Allí, el cuerpo místico se presentaba como un espacio de participación religiosa, pero también como un elemento cohesionador del orden social; cuerpo diseminado en la trama social, que ganaba su sentido por “haber estado allí”, cuya escritura mística era una pala-

³⁷⁶ Giovanni Pozzi, *Grammatica e retorica dei santi*, Milano: Vita e pensiero, 1997, pp. 179-180.

bra callada, una presencia conteniendo eternidad. Podía y debía ser conocido por los sentidos corporales, que también experimentaban el pecado, ese dolor sin epifanía.

El discurso místico del cuerpo neogranadino expone un cuerpo criollo que tiene su función dentro de la “gestión política de las diferencias”³⁷⁷, al generar un *pathos* que se dirigía al control de los comportamientos y a la adopción de la cultura de la interioridad. Cuerpos sufrientes, golpeados, triunfales, yacientes, desmembrados, deformes, estas formas del cuerpo que narran las monjas neogranadinas se juntaban en el cuerpo de Cristo, en su Pasión, pero también en las formas de su enemigo: el mundo, el pecado, el mal. El cuerpo que falta es ahora el cuerpo social, que revive en el martirio y en el cumplimiento de la ley, renovando la alianza de Dios con su pueblo a partir del Concilio de Trento, en la que la muerte que narra la letra es la vida del espíritu. El centro místico se ha desplazado del corazón al cuerpo que forman todos, ahora es a éste al que le corresponde la función de redimir: cuerpo que debía ser la epifanía del amor de Jesús, cuerpo sufriente que habla, herida que salva, dolor que santifica: “La última palabra de Dios es el Corazón traspasado de su hijo”³⁷⁸. Escritura y carne conciliadas en la comprensión del significado espiritual.

³⁷⁷ Michel de Certeau, *La fábula mística*, p. 32.

³⁷⁸ *Diccionario de la Mística*, p. 258.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Godínez, Miguel. *Practica de la Theología Mystica*. Sevilla: Juan Vejarano; à costa de Lucas Martin de Hermosilla, mercader de Libros en calle de Genova, año de 1682.

Información solicitada por don Joán de Contreras Arellano, vecino de Tunja, de cómo es hijo legítimo del Capitán Juan de Contreras Arellano y de doña Ana Rincón Maldonado, y demás orígenes de su nobleza y libertad. Marzo 20 de 1636. Archivo Regional de Tunja. Rollo 237, tomo 2.

Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo. Religiosa en el convento de Santa Clara de la ciudad de Tunja. *Su Vida*. Darío Achury Valenzuela (ed.). Bogotá: Banco de la República, 1968.

María de Jesús. *Escritos de la hermana María de Jesús. Religiosa de Velo Blanco del convento de carmelitas descalzas de la ciudad de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada*, en R.P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, Luis Martínez Delgado. *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá y noticias breves de las hijas del Carmelo en Bogotá*. Bogotá: Cromos, 1947.

Olmos, Juan de. *Vida de la Madre Jerónima del Espíritu Santo*. 1727. Transcrita por Ángela Robledo, *Autobiografía de una monja venerable*. Cali: Universidad del Valle, 1994.

Testamento del presbítero Felipe Falcon. Archivo Histórico de Boyacá. Rollo 27, legajo 76, año 1636.

Vances, Marcos de. *Regla, constituciones, y ordenaciones de las religiosas de S. Clara de la ciudad de S.Feê de Bogotá: en el nuevo Reyno de Granada: de las Indias de el Peru*. En Roma, M.DC.XCIX, Por Lucas Antonio Chracas, Junto a la Gran Curia Innocenciana.

Villamor, Pedro Pablo de. *Vida y virtudes de la venerable Madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa profesa en el Real Convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad*

de Santa Fé, dedicada a la serenísima Reyna de los Angeles María Santísima de el Carmen. Madrid, por Juan Martínez de Casas, impresor de libros en la Puerta del Sol, año de 1723. Biblioteca Nacional de Colombia. Fondo Colonia.

LIBROS Y ARTÍCULOS

AGAMBEN, Giorgio.

Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental. Valencia: Pre-Textos, 1995.

ALFONSO María de Ligorio.

Práctica de confesores para confesar à la gente del campo. Barcelona: Editores Católicos, 1882.

ANDERSON, Benedict.

Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ANDRÉS, Melquíades.

Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

APRILE-GNISET, Jacques.

La Ciudad Colombiana. Cali: Universidad del Valle, 1997.

ARENAL, Electa, SCHLAU, Stacey.

Untold Sisters. Hispanic nuns in their own works. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.

BARTRA, Roger.

El siglo de oro de la Melancolía. México: Universidad Iberoamericana, 1998.

BATAILLON, Marcel.

Erasmus y España. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

BAUDINET, Marie-José.

"Rostro de Cristo, forma de la Iglesia", en *Fragmentos para una historia del cuerpo.* Madrid: Taurus, 1990. Vol. 1.

BENÍTEZ, Fernando.

Los Demonios en el Convento. Sexo y religión en la Nueva España. México: Era, 1995.

BERGAMO, Mino.

La Anatomía del Alma. Madrid: Trotta, 1998.

BORJA, Jaime Humberto.

"Composición de lugar, pintura y vidas ejemplares: impacto de una tradición jesuita en el Reino de la Nueva Granada", en Verónica Salles-Reese (Ed.),

Repensando el pasado, recuperando el futuro. Nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial. Bogotá: CEJA-Pensar-Georgetown University, 2005.

_____. *El cuerpo y la mística.* Bogotá: Museo de Arte Colonial- Pontificia Universidad Javeriana-AECL, 2003. Catálogo de Exposición.

_____. “El discurso visual del cuerpo barroco neogranadino”, en *Desde el jardín de Freud.* Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional, N° 2, 2002.

_____. “Cuerpos barrocos y vidas ejemplares”, en *Fronteras de la historia,* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Vol. 2, 2002.

_____. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada.* Santafé de Bogotá: Ariel, 1998.

_____, (ed.). *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada.* Bogotá: Ariel-CEJA, 1996.

BOURDIEU, Pierre.

La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto. Madrid: Taurus, 2000.

BROWN, Peter.

El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo. Barcelona: Muchnik, 1993.

BUSTILLO, Carmen.

Barroco y América Latina. Un itinerario inconcluso. Caracas: Monte Ávila, 1996.

BYNUM, Caroline Walker.

“El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo.* Madrid: Taurus, 1990. Vol. 1.

CABARCAS ANTEQUERA, Hernando.

Bestiario del Nuevo Reino de Granada. Bogotá: Colcultura, 1994.

CARDUCHO, Vicente.

Diálogos de la pintura. Su defensa, origen, esencia, definición, modos y diferencias. Francisco Calvo Serraller (ed.). Madrid: Turner, 1979.

CARRIÓN, María M.

Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús. Barcelona: Anthropos, 1994.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio (comp.).

Simposio Internacional “Escribir y leer en el siglo de Cervantes”. Barcelona: Gedisa, 1999.

CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS.

La mística en el siglo XXI. Madrid: Trotta, 2002.

CHARBONNEAU-LASSAY, L.

El Bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media. Barcelona: José J. de Olañeta, 1997. 2 Vols.

CHARTIER, Roger.

“Las prácticas de lo escrito”, en *Historia de la vida privada*. Madrid: Taurus, 1991. Vol. 3.

CHECA, Fernando, MORÁN, José Miguel.

El Barroco. Madrid: Istmo, 2001.

COMUNIDAD DE RELIGIOSAS CONCEPCIONISTAS FRANCISCANAS.

Datos Históricos, Bogotá: s.e., 1962.

CORRADINE, Alberto.

Historia de la Arquitectura Colombiana. Bogotá: Escala, 1989.

CUADERNOS DE LITERATURA.

Número especial sobre estudios coloniales. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Facultad de Ciencias Sociales. Vol. IV, N° 12, Julio de 2000 - Enero de 2001.

CURTIUS, Ernst Robert.

Literatura Europea y Edad Media Latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, Vol. 1.

DE CERTEAU, Michel.

La Fábula Mística. México: Universidad Iberoamericana, 1993.

_____. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993.

_____. *La Invención de lo Cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana, 2000, Vol. 1.

DELAHAYE, Hyppolite.

Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles: Bureaux de la Société des Bollandistes, 1921.

DELUMEAU, Jean.

El miedo en occidente. Madrid: Taurus, 2002.

_____. *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza, 1992.

DERRIDA, Jacques.

“La estructura, el signo y el juego”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989.

DÍAZ AHUMADA, Jaime Humberto.

“La dimensión social del pecado”, en *Franciscorum*. Vol. 38, N° 113 - 114. May. - Dic. 1996.

DICCIONARIO DE LA MÍSTICA.

Burgos: Monte Carmelo, 2000.

DICKIE, George.

El siglo del gusto: La odisea filosófica del gusto en el siglo XVIII. Madrid: Machado Libros, 2003.

DUBY, Georges.

Historia de las Mujeres. Madrid: Taurus, 2000. Vols. 2 y 3.

DUSSEL, Enrique.

Historia General de la Iglesia en América Latina. Salamanca: Sígueme, 1981. Vol. 7.

ECHEVERRÍA, Bolívar.

La modernidad de lo barroco. México: Era-UNAM, 1998.

_____. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM-El Equilibrista, 1994.

EGAÑA, Antonio de.

Historia de la Iglesia en la América Española. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1966. Vol. 2.

ELIAS, Norbert.

El proceso de la civilización. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

ENCISO, Patricia.

Del desierto a la hoguera. Bogotá, Ariel, 1995.

EPINEY-BURGARD, Georgette, ZUM BRUNN, Emilie,

Mujeres trovadoras de Dios. Barcelona: Paidós, 1989.

ERAUSO, Catalina de.

Historia de la monja alférez escrita por ella misma. Madrid: Hiperión, s.f.

FERNÁNDEZ, Josef.

Apostolica, y penitente vida de el V.P. Pedro Claver, de la Compañía de Jesus. Zaragoza: Diego Dormer, 1666.

FRANCO SALAMANCA, Germán.

Templo de Santa Clara Bogotá. Bogotá: Colcultura, 1987.

GADAMER, H.G.

Verdad y Método. Salamanca: Sígueme, 1984. Vol. 1, Cap. 11.

GARAVELLI, Bice Mortara.

Manual de Retórica. Madrid: Cátedra, 2000.

GÓMEZ RESTREPO, Antonio.

Historia de la literatura colombiana. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, 1967. Vol. 2.

- GONZÁLEZ, Fernán E., S.J.
 “La Compañía de Jesús en los tiempos coloniales”, en *400 años de los Jesuitas en Colombia*. Bogotá: Acodesi, 2003.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Fernando.
Mito y archivo. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- GRAEF, Hilda.
Historia de la Mística. Barcelona: Herder, 1970.
- IBSEN, Kristine.
Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America. Gainesville: University Press of Florida, 1999.
- KEMPIS, Tomás de.
Imitación de Cristo. París: Garnier Hermanos, Libreros-editores, 1897.
- KOSELLECK, Reinhart.
Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos. Madrid: Paidós, 1998.
- KRISTEVA, Julia.
Historias de Amor. Madrid: Siglo XXI, 2000.
 ————. “Práctica significativa y modo de producción”, en *Travesía de los signos*. Buenos Aires: La Aurora, 1985.
- LAS CLARISAS DE BOGOTÁ.
Miscelánea de Historia compilada por Misioneros del Inmaculado Corazón de María. Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana, 1929.
- LE BRETON, David.
Antropología del dolor. Barcelona: Seix Barral, 1999.
 ————. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- LEÓN-DUFOUR, Xavier.
Diccionario del Nuevo Testamento. Bilbao: Desclé de Brouwer, 2002.
- LOCKHART, James.
Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México Central, del siglo XVI al XVIII. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. Cap. 4.
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, Mercedes.
Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: La cristianización de las comunidades muiscas coloniales durante el siglo XVI (1550-1600). Bogotá: ICANH, 2001.
- LOYOLA, Ignacio de.
Ejercicios Espirituales. Bilbao: Administración de El Mensajero Corazón de Jesús, 1922.

- MARAVALL, José Antonio.
La Cultura del Barroco, análisis de una estructura histórica. Madrid: Ariel, 1980.
- MARTÍNEZ ALARCÓN, Ana.
Geografía de la eternidad. Madrid: Tecnos, 1987.
- MARTÍNEZ CUESTA, Ángel.
"Las monjas en la América Colonial", en *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1995. Tomo L.
- MASOLIVER, Alejandro.
Historia del monacato cristiano. Madrid: Encuentro, 1994. Vol. 3.
- MCDANNELL, Colleen, LANG, Bernhard.
Historia del cielo. Madrid: Taurus, 2001.
- McKNIGHT, Kathryn Joy.
The Mystic of Tunja. Amherst: University of Massachusetts Press, 1997.
- _____. "Voz, subjetividad y mística en la Madre Castillo: tres elementos de una escritura femenina conventual", en *Texto y contexto*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1996: 17.
- MILLER, William Ian.
Anatomía del Asco. Madrid: Taurus, 1998.
- MIRANDA, José Miguel del Niño Jesús, OCD.
La Madre Francisca de Caycedo. Bogotana, Carmelita y...¿Santa? Bogotá: PP. Carmelitas, s.f.
- MOLINOS, Miguel de.
Guía espiritual. Buenos Aires: Colección Los Místicos, 1964.
- MONTERO, Alma.
Monjas coronadas. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Círculo de artes, 1999.
- _____. *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional del Virreinato, Museo Nacional de Colombia, 2003. *Catálogo de exposición*.
- MONTESQUIEU.
Ensayo sobre el gusto. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1948.
- MONTOYA, Jairo (comp.).
La escritura del cuerpo / El Cuerpo de la escritura. Medellín: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, 2001.
- MORAÑA, Mabel.
Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco. México: UNAM, 1998.

- MÚJICA, Elisa.
Sor Francisca Josefa del Castillo. Bogotá: Procultura, 1991.
- MUJICA PINILLA, Ramón.
Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América. Lima: IFEA-Fondo de Cultura Económica-Banco Central de Reserva del Perú, 2001.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio, S.J.
Diferencia entre lo temporal y lo eterno. Desengaños de la vida. Barcelona: Imprenta y Librería de Subirana Hermanos, 1898.
- OSUNA, Francisco de.
Tercer abecedario espiritual. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.
- OYUELA, Leticia de.
De santo y pecadores. Un aporte para la historia de las mentalidades. 1546 - 1910. Tegucigalpa: Guaymuras, 1999.
- PASTOR, Marialba.
Cuerpos sociales y cuerpos sacrificiales. México: UNAM-Fondo de Cultura Económica, 2004.
- PAZ, Octavio.
Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- PEÑALVER, Patricio.
La Mística española. Siglos XVI y XVII. Madrid: Akal, 1997.
- PHELAN, John.
El reino milenar de los franciscanos. México: UNAM, 1972.
- POZZI, Giovanni.
Grammatica e Retorica dei Santi. Milano: Vita e Pensiero, 1997.
- R.P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, MARTÍNEZ DELGADO, Luis.
Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá y noticias breves de las hijas del Carmelo en Bogotá. Bogotá: Cromos, 1947.
- RANKE-HEINEMANN, Uta.
Eunucos por el reino de los cielos. Madrid: Trotta, 1994.
- RESTREPO, Luis Fernando.
"La ciudad y sus signos. Tunja c. 1600", en *Revista Pontificia Bolivariana*. Medellín. Vol. 48, N° 146, 1999.

_____. *Un Nuevo Reino Imaginado. Las Elegías de Varones Ilustres de Indias de Juan de Castellanos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999.
- RIBADENEIRA, Pedro de.
Flos Sanctorum. Cádiz: Imprenta y Literatura de la Revista Médica, 1863.

- ROCHETTA, Carlo.
Hacia una teología de la corporeidad. Madrid: Ediciones Paulinas, 1997.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio.
La santidad controvertida. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
_____. *Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas*. México: Sobretiro de Estudios de Historia Novohispana. Vol. XVIII. 1998.
- SACROSANTO Y ECUMÉNICO CONCILIO DE TRENTO.
Tr. Por D. Ignacio López de Ayala. París: Librería de Ros y Bouret, 1857.
- SALABERT, Pere.
(D)efecto de la Pintura. Barcelona: Anthropos, s.f.
- SCHUMM, Petra, (ed.).
Barrocos y Modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano. Madrid: Iberoamericana, 1998.
- SENNETT, Richard.
Carne y Piedra. Madrid: Alianza, 1994.
- SOLA, Sabino.
El Diablo y lo Diabólico en las Letras Americanas (1550-1750). Madrid: Universidad de Deusto, 1973.
- STOICHITA, Víctor I.
El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el siglo de oro español. Madrid: Alianza, 1996.
- TÁNACS, Erika.
"El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación", en *Fronteras de la historia*. Bogotá: ICANH, 2002. Vol. 7.
- TERESA DE JESÚS.
Las Moradas. Libro de Su Vida. México: Porrúa, 1998.
- TOMÁS, Facundo.
Escrito, pintado. (Dialéctica entre escritura e imágenes en la conformación del pensamiento europeo). Madrid: Machado Libros, 2005.
- TOMÁS Y VALIENTE, F., CLAVERO, B., HESPANHA, A.M, (et alt.).
Sexo barroco y otras transgresiones premodernas. Madrid: Alianza, 1990. Cap. 7.
- TOQUICA, María Constanza.
Barroco Neogranadino. Bogotá: Museo de Arte Colonial, 2004. Catálogo de Exposición.
_____. *Las visiones de Jerónima: encarnadas de amor místico*. Bogotá: Museo de Arte Colonial-Museo Iglesia Santa Clara, 2003. Catálogo de Exposición.

- _____. *El convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá en los siglos XVII y XVIII*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Departamento de Historia, 1999. Tesis de Maestría.
- TURNER, Bryan S.
El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- VANDERMEERSCH, Patrick.
Carne de la pasión. Flagelantes y disciplinantes. Contexto histórico-psicológico. Madrid: Trotta, 2004.
- VARGAS LESMES, Julián.
La sociedad de Santafé colonial. Bogotá: Cinep, 1990.
- VAUCHEZ, André.
"El Santo", en Jacques Le Goff y otros, *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, 1990.
- VEGA, Amador, et alt.
Estética y Religión. El discurso del cuerpo y los sentidos. España: Er, Revista de Filosofía, 1998.
- VERGARA Y VERGARA, José María.
Historia de la literatura en la Nueva Granada desde la conquista hasta la independencia. Bogotá: ABC, 1958.
- VIGIL RUBIO, Jorge.
Diccionario razonado de vicios, pecados y enfermedades morales. Madrid: Alianza, 1999.
- WEBER, Alison.
Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity. Princeton: Princeton University Press, 1990. 181 p.
- ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis Zapata, O.F.M.
Primer catecismo en Santa Fe de Bogotá. Manual de pastoral diocesana del siglo XVI. Bogotá: CELAM, 1988.
- ZOLLA, Elémire.
Los Místicos de Occidente. Barcelona: Paidós, 2000. Tomos 1 y 4.
- ZUMTHOR, Paul.
La medida del mundo. Representación del espacio en la edad media. Madrid: Cátedra, 1994.

INTERNET

www.geocities.com/tdcastros/Historyserver/papers/gusto.htm.

Teresa de Castro, *El gusto en la doctrina moral de la Iglesia en la Baja Edad Media según Hernando de Talavera*.

