

El goce místico y la escritura en una monja de la Colonia

Marta Cecilia Lora-Garcés

¡Lo escrito es el goce!
Jacques Lacan

Resumen

En medio de una sociedad colonial asfixiante, la madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo y Guevara (Tunja, 1671-1742) encuentra “su voz”, “su espacio propio” y el “derecho al saber”. Su estrategia discursiva se va dando en medio de una prosa mística, con alta expresión poética, llena de sentido musical y sonoro. Las palabras le dan la fuerza que necesita y la explicación a su vida. Con este trabajo me propongo abordar su obra con una nueva “lectura de género”, con énfasis en la relación cuerpo-obra de esa mujer que escribió en condiciones poco comunes para su época. El misticismo es tratado no como una enfermedad sino como producción de goce, y en la madre Francisca, ese amor místico le da respuestas fuera de ella y la transforma.

Resumo

Em meio a uma sociedade colonial asfixiante, a madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo y Guevara (Tunja, 1671 - 1742) encontra “sua voz”, “seu espaço próprio” e o “direito ao saber”. Sua estratégia discursiva vai se realizando em meio a uma prosa mística, com alta expressão poética cheia de sentido musical e sonoro. As palavras lhe dão a força que necessita e a explicação a sua vida. Com esse trabalho me proponho a abordar sua obra com uma nova “leitura de gênero”, com ênfase na relação corpo - obra dessa mulher que escreveu em condições pouco comuns para sua época. O misticismo é tratado não como uma enfermidade mas sim como deleite, e em madre Francisca, esse amor místico lhe dá respostas fora dela, transformando-a.

Marta Cecilia Lora-Garcés

Abstract

Amidst a suffocating colonial atmosphere, mother Francisca Josefa de la Concepción de Castillo y Guevara (Tunja, 1671-1742) finds “her voice”, “her own room”, and “the right to know.” Her rhetorical strategy sees the light amidst her mystical prose, full of sound, music, and poetic expression. Words provide her with the strength and the explanations she needs in life. Through this paper I seek to interpret her writing in the light of a “gender reading” by emphasizing the relationship between this woman’s work and her body, written in such uncommon conditions for her time. In it, mysticism is not treated as a disease but rather as a source of pleasure whereby mother Francisca finds the answers that will transform her.

La madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo y Guevara (Tunja, 1671-1742) escribió *Mi vida* y *Afectos espirituales*. Ambas obras autobiográficas, publicadas al estilo confesional y místico. Su primer trabajo, *Mi vida*, fue escrito por mandato de su confesor, quien no sólo le ordenaba qué escribiera sino que, también, aplicaba la censura prohibiéndole o permitiéndole lo que quería que dijera:

“Y así un día, como yo rehusara mucho escribir lo que el Padre Francisco me mandaba, me parecía que veía escribirse en el corazón de Nuestro Señor con su misma sangre, aquellos sentimientos que Él mismo daba a mi alma, y los afectos que contenían aquellos papeles; aunque por entonces yo no entendía lo que esto significaba” (*Mi vida*, 1942:

Palabras clave

Francisca Josefa de la Concepción de Castillo y Guevara
Literatura de la colonia
Literatura de mujeres

Key words

Francisca Josefa de la Concepción de Castillo y Guevara
Colonial literatura
Women’s literatura

Palabras clave

Francisca Josefa de la Concepción de Castillo y Guevara
Literatura em a colonia
Literatura da mulheres

42), “[...] pero mientras más voy escribiendo más se me acuerdan, aun cosas que tenía sepultadas en el olvido, y aunque sabe lo que padezco en obedecerlo en esto, por otra parte no puedo hacer otra cosa [...]” (*Mi vida*, 1942:74).

En la segunda obra, *Afectos espirituales*, su discurso ya no se encuentra subordinado al confesor, ni juzgado ni justificado por él.

La vida de la madre Francisca Josefa, en el campo literario, fue una gran tarea, ardua y llena de tensiones. Su proceso creador se caracteriza por esa lucha permanente en la búsqueda de “su voz” y del “espacio propio” que la cultura patriarcal le negaba a la mujer de la época. Al final del siglo XVII, sólo eran cuatro las opciones de vida viables para las mujeres del Nuevo Reino de Granada (hoy Colombia): doncellas, casadas, viudas o monjas. Estas últimas, no obstante, gozaban de ventajas sobre las casadas porque podían tener esclavas a su servicio y una celda, en la mayoría de los casos con dos pisos, rodeada de lujosas colgaduras y lienzos preciosos, como regalo de sus padres. Todo esto atraía a la mujer colonial que, libre de la tutela paternal, se le ofrecía como alternativa para ser dueña de su vida (Hernández de Alba, 1988: 43).

La opresión del mundo social en que vivía la mujer en esa época, propiciaba, para algunas, la huida a los conventos. Les permitía escapar de matrimonios concertados por conveniencia o encontrar un lugar donde permanecer cuando rechazaban las rutinas domésticas. También les ofrecía una alternativa para poder sobrevivir a la asfixia que les ocasionaba el no poder satisfacer sus deseos de “saber”, o acrecentar sus talentos, por la ausencia de un espacio que les ayudara a abordar las posibilidades de ser ellas mismas.

El convento, como ya podemos empezar a vislumbrar, no era un lugar equivocado para esas mujeres que querían liberarse de la vida doméstica o que deseaban cultivarse. A las más emprendedoras, les ofrecían la opción de ocuparse en tareas económicas: hacer préstamos, organizar negocios, manejar fincas y encargarse de sembrar y cultivar plantas en el campo (Arenal, 1983:149).

El goce místico

Al analizar la obra de la madre Francisca Josefa hay que asumir un cambio de actitud que nos exige un replanteamiento en el marco conceptual de lo que tradicionalmente se ha llamado como “el misticismo” en el que ubicamos su discurso. Y abordar su obra con una nueva “lectura de género”, particularmente desde la perspectiva del cuerpo de la mujer que la escribió y su relación con el lenguaje y la escritura.

Para Lacan (1995:90), la mujer siempre se escapa del discurso hacia un más allá de lo simbólico. Lo femenino es lo no-todo; ocupa el lugar vacío, lo incompleto, el silencio del goce, su no-saber de lo real, lo que desestabiliza la ilusión del saber como totalidad incuestionable. “Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas” (Lacan, 1995: 90).

La idea de que debe haber un goce que esté más allá, lo llama Lacan un “místico”, que está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo sienten [el otro goce], pero que no saben nada. Que la palabra “mística” es una cosa seria y que se sabe de ella por ciertas personas, mujeres en su mayoría u hombres como San Juan de la Cruz que pudieron situarse del lado del no-todo. De aquí que el amor místico y el goce que se siente y del que nada se sabe, se encamina hacia la existencia, de manera que una faz del Otro, la faz de Dios, es el soporte del goce femenino del místico (Lacan, 1995: 92-93). Citamos a la madre Castillo en uno de sus sueños:

Estando un día en oración, sentía que mi alma se deshacía y ardía, y luego me parecía sentir junto a mí una persona amabilísima vestida toda de blanco, cuyo rostro yo no veía; mas ella echando los brazos sobre mis hombros cargaba allí un peso aunque grande, tan dulce, tan suave, tan fuerte, tan apacible, que el alma sólo quisiera morir y acabar en él, y con él: mas no podía hacer más que recibir y arder en sí misma (*Mi vida*, 1942: 63).

Iris M. Zavala (1997: 21-30), al hablar de la experiencia de la escritura mística de la mujer, nos dice que lo simbólico de esa experiencia nos articula una subjetividad femenina que no depende de definiciones patriarcales, y que lo insondable de ese goce postula directamente a

Dios. El amor místico exige una respuesta fuera de sí misma, por tanto en Dios. Allí desde donde la mística puede verse amada, dado que nada sabe de ello, es de éxtasis que ella desfallece y que Él ex-siste. El amor es, por tanto, visión en Dios de la mujer, en tanto que no existe, y su goce es lo real mismo, aquello de lo cual hace rastro por escrito. “Lo escrito es el goce”, citando a Lacan. El grito de amor se transforma en escrito de goce.

Sabemos que la mujer está acostumbrada a vivir en concreto, en su cuerpo, y la madre Francisca Josefa es una mujer apasionada, y tiene que ingeniárselas para satisfacer su deseo en el “cuerpo místico”. Ya desde muy niña dejó vislumbrar cómo focalizaba su “objeto de deseo”:

[...] y en este tiempo, veía yo a Vuestra Paternidad que había entrado, siendo ya sacerdote, y estaba de novicio, y luego que lo veía, sentía en mi corazón una represión de mis locuras, una compunción y respeto tal, que luego me llenaba de temor y vergüenza, y tapaba con el manto; pero duraba poco esta enmienda, que luego volvía a lo de antes: así llegué a los doce o catorce años” (*Mi vida*, 1942: 8).

Tradicionalmente se ha hecho una analogía entre la histeria y las personas místicas, apreciación que no es compartida en este trabajo. Un resumen detallado de todas estas enfermedades denominadas “divinas”, se encuentra descrito por Iris M. Zavala (1997:21-30).

La metáfora del cuerpo

La madre Castillo convive permanentemente en una contradicción que la lleva a luchar con las fuerzas que enfrenta continuamente dentro de ella. El autoritarismo patriarcal, simbolizado en sus confesores, y el ambiente conflictivo conventual de sus compañeras, la enferman. El claustro no la protegía, por el contrario, tenía que defenderse de él, hasta que su cuerpo ya no podía soportarlo:

[...] díome 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 [...] (*Mi vida*, 1942: 125).

Y no fue sólo esta enfermedad, sino muchísimas más las que padeció en toda su vida. Ella siempre las concibió como una señal del amor divino en su cuerpo.

Al respecto, Asunción Lavrin (1988:172) comenta que dentro de la expresión de la espiritualidad femenina conventual de las monjas del siglo XVII novohispano, era frecuente el “combate contra el cuerpo” para lograr el fortalecimiento del espíritu. El sufrimiento paciente de las enfermedades fue otra forma de someterse al martirio, explicable por la convicción espiritual de que las enfermedades eran pruebas que imponía Dios y que debían ser sufridas resignadamente.

La madre Castillo establece, en toda su obra literaria, una relación con su cuerpo como un encuentro consigo misma. Es su historia de mujer colonial que se esconde detrás de las palabras. Escribe con soltura y destreza lingüística, a pesar del desconsuelo y dolor que, con frecuencia, sentía por la presión de sus compañeras religiosas. La relación alienada y destructiva de las mujeres coloniales con su propio cuerpo,¹ lo narra claramente:

¹ Durante mucho tiempo se identificó a las mujeres con sus cuerpos. Ya se les considerara “varones imperfectos” o “úteros andantes”, ya reflejos terrenales de belleza divina o lascivas tentaciones al servicio de Satán. Su vida social estaba tan dominada por la actitud cultural respecto del cuerpo, en general, como por sus definiciones más específicas de sexo. Para comprender tanto la dimensión social como la imaginaria de las vidas de las mujeres entre los siglos XVI y XVIII, es esencial comprender cómo se percibía y se trataba el cuerpo.

La Edad Media había sido testigo de la formulación de una ética sexual basada en el rechazo del placer y la obligación de procrear. El Renacimiento heredó esa desconfianza básica del cuerpo, su naturaleza efímera, sus peligrosos apetitos y sus múltiples debilidades.

El siglo XVI se caracteriza por una ola de pudor y desconfianza respecto del cuerpo, su apariencia y su sexualidad.

Durante los siglos XVII y XVIII se continúa esa ola de moralidad social, tanto la Iglesia como el Estado reforzaron celosamente sus derechos sobre el cuerpo y su sexualidad, condenando el erotismo a favor de una concepción conyugal y natalista de las relaciones sexuales, en la cual la actividad sensual se consideraba un medio desafortunado para un fin necesario.

Mientras que la cultura clerical de la Edad Media era proclive a un cierto temor ante la belleza femenina y el poder que ésta daba a las mujeres sobre los hombres, el Renacimiento neoplatónico atribuyó un nuevo valor a la belleza al declararla signo exterior y visible de una “bondad” interior e invisible. La belleza ya no se consideraba una posesión peligrosa, sino más bien un atributo necesario del carácter moral y la posición social.

Tomado de Grieco, Sara F. Matthews, El cuerpo, apariencia y sexualidad, en: *Historia de las mujeres en occidente*. Bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot. Vol. 5: Del Renacimiento a la Edad Media; los trabajos y los días. Madrid: Taurus, 1993, pp. 67-107.

Tenía un horror a mi cuerpo, que cada dedo de las manos me atormentaba fieramente, la ropa que traía vestida, el aire y luz que miraba (*Mi Vida*, 1942: 76). Poco o nada pueden las fuerzas humanas contra este maldito vicio, tan llegado a nosotros mismos en esa carne vilísima, saco de podredumbre, si Dios se aparta [...]. Andaba llena de pavor y horror de mí misma [...] y que me aborrecía a mí misma, como a un costal de estiércol [...] (*Mi vida*, 1942: 62).

Elaine Showalter (1999:100) nos dice que una teoría de la cultura incorpora ideas acerca del cuerpo de la mujer, del lenguaje y de la psique, interpretándolas en relación con los contextos sociales en que ocurren. De aquí que las mujeres conceptualizan sus cuerpos de acuerdo con esos ambientes culturales en que se encuentran. Sus psiques femeninas pueden estudiarse como el producto o la construcción de esas fuerzas culturales. Y el lenguaje vuelve a formar parte de ese cuadro, si tomamos en consideración las dimensiones sociales y los factores que determinan su uso y los ideales culturales que dan forma a los comportamientos.

Metafóricamente, la escritura se le presenta a la madre Francisca Josefa como una violación, como un desgarramiento, y la tinta es como la herida dolorosa que sale de ella, que la penetra para poder producir su obra, su creación. Escribir es como derramar las lágrimas (la tinta) sobre el papel blanco:

[...] Me acuerdo que me puse a llorar sobre el tintero, para mojarlo con las lágrimas que lloraba, porque estaba seco, y temía yo tanto al 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 (*Mi vida*, 1942:56).

En un acto subversivo al contar su vida, la madre Francisca Josefa desafía a las otras mujeres del convento que se identifican con la visión patriarcal en la prohibición de escribir. El acto de la escritura se convierte en transgresión para ella. En muchas ocasiones manifestaba cómo sentía alivio y tranquilidad cuando expresaba por escrito lo que sentía: [...] “verdad es que Nuestro Señor me consoló y alentó con algunas cosas que escribí entonces” [...] (*Mi vida*, 32-33). Se sentía viva después de su acto de escribir.

Marta Cecilia Lora-Garcés

Pero es en la palabra, con la boca abierta sin candado, en su “no silenciamiento”, donde encuentra su redención:

[...] Mas el Señor de todo, me quitó a mí aquel candado que tenía mi boca, que no hacía más que llegar llorando a los otros confesores, y les debía de decir algunas cosas tan confusas y llenas de amargura, que me ponían en mayor confusión, y quedaba más desmayada; para siquiera levantar el corazón a Dios; y al Padre le dio (a lo que yo puedo entender y experimenté), un conocimiento tan claro de mis penas, y caminos por donde hallaría el remedio, y quería Nuestro Señor que fuera, que antes que yo le dijera nada, me decía las cosas y aclaraba lo que yo no entendía (*Mi vida*, 120).

Las palabras le daban la fuerza que necesitaba y la explicación a su vida atormentada.

Sin duda, el poder de la palabra, ya sea escrita o hablada, soporta siempre una amenaza, “las mujeres peligrosas son las que toman la palabra”, nos dice Françoise Borin (1993: 268), y la madre Francisca Josefa denuncia con su cuerpo lo que siente y cómo lo siente, su voz grita en los *Afectos espirituales* (citados más adelante), donde establece una relación dialógica amorosa con Dios, al descubrir su sexualidad asociada con su cuerpo y en una intimidad de esposo-esposa.

La influencia Ignaciana

En su libro *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social (1539-1800)*, Germán Colmenares (1997:17) dice que Tunja —lugar de nacimiento y muerte de la madre Francisca Josefa— hacia el año 1610, había alcanzado sus límites para iniciar un interminable proceso de decadencia: “Todo allí parece dormir y esperar. Como han esperado los frescos de las casas del fundador (Gonzalo Suárez Rendón), del escribano Juan de Vargas y del beneficiado Juan de Castellanos. De pronto descubrimos, detrás de la soberbia del encomendero o de la mansedumbre de los indios, la intuición de abrazar con las carnosidades caprichosas de los grutescos algo del espíritu dejado atrás de la Europa del Renacimiento”. Un siglo antes, el desarrollo monumental y artístico de esa ciudad había sido impetuoso y, también,

grandioso el florecimiento de un movimiento literario y científico. Esta declinación de la ciudad de Tunja en el siglo XVII, la explica Colmenares (1997, XII), en la misma introducción al libro que acabamos de citar, diciendo: “El tiempo largo, capaz de corroer las estructuras más firmes (...) actuó perseverantemente para disolverla. Hubo cambios propiciados por hechos que parecían casi fatales, como la extinción inconcebible de los indígenas, o por la voluntad de sobrevivir manifestada por otros grupos sociales”.

Realmente la madre Francisca Josefa no nació en un ambiente cultural ni en una época que favoreciera su disposición de escritora, además de todos los limitantes establecidos para la mujer deseosa de incursionar en el mundo de las letras, como ya lo dijimos anteriormente.

Ahora, prosigamos el análisis desde otro aspecto de la vida colonial que nos puede dar una explicación a la prolífera contribución de la mujer religiosa al género biográfico desarrollado durante esa época. Al respecto Kristine Ibsen (1999:18), en su libro *Women's spiritual autobiography in Colonial Spanish America*, estudia doce manuscritos sin publicar, diez autobiografías publicadas, veintiún biografías editadas colectivamente, que incorporan los escritos de religiosas de la colonia hispanoamericana, como también un numeroso material complementario de escritos de ese período virreinal, tales como manuales para la confesión, reglamentaciones, declaraciones pastorales y sermones funerales. Con ello, pretendió Ibsen ubicar su análisis dentro de un contexto histórico para examinar los términos de la estrategia discursiva que utilizaban las religiosas y, también, para descubrir el privilegio social, la retórica y la estructura cultural en la que escribieron.

Todas estas biografías espirituales, en ese período virreinal de la Colonia Hispanoamericana, son el resultado de una narrativa a solicitud de sus confesores. En esos textos se ilustraba un discurso entre dos: la religiosa y su confesor, y es a través de él que podemos llegar a descubrir cuál es la estrategia discursiva que emplearon para darle forma a sus obras autobiográficas.

Pero antes de ese análisis, hablemos un poco del papel que jugó la orden religiosa de los Jesuitas fundada por san Ignacio de Loyola (Íñigo López de Recalde, 1491-1550), el más importante santo español de la

Marta Cecilia Lora-Garcés

Contrarreforma² y quien tuvo una influencia directa en las vidas de los religiosos y religiosas de la Colonia Hispanoamericana. La cultura intelectual jesuítica se centraba en la enseñanza y el método ignaciano de la meditación visual, con el examen de la propia conciencia, base de las confesiones escritas y parte de la praxis colonial que nos ocupa. María Teresa Morales Borrero (1968:13) se expresa, con estas palabras, sobre el fenómeno de la escritura presentada por los escritores y escritoras cristianos, anteriores a la Edad Moderna: “Muy superior fue el estado psicológico de los escritores cristianos. En ellos imperó desde el primer día una necesidad de adentramiento. Les resultaba insuficiente y vacía la mera exterioridad. Así se explica la finura de sus análisis. Hacen gustar y hacen pensar. Al mismo tiempo, enseñan y edifican”.

La influencia que tuvo san Ignacio en los escritores y escritoras religiosas de la Colonia, se encuentra en sus *Ejercicios espirituales*, que están fundados precisamente en la escritura. En ellos se instruye al ejercitante para que escriba a diario, advirtiéndole que ésta es una tarea fácil si se hace inmediatamente después de la oración —meditación—. En esta rutina se debía analizar cada acción, sueño o pensamiento, en una especie de examen de conciencia (Loyola, 1997: No. 32-42), que se registraba en notas y cartas cronológicas, presentadas, posteriormente, a su confesor para conformar, finalmente, un diario espiritual (Jaramillo Bernal, 1991: 11-12).

Los religiosos y religiosas debían realizar una especie de confesión general (Loyola, 1997: No. 44), con base en las historias retrospectivas

² La Contrarreforma fue el movimiento de reacción católica del siglo XVI, que continuaba con los esfuerzos de renovación espiritual producidos a lo largo de la Baja Edad Media, además, el intento de reforma moral y disciplinaria del clero y la creación de instituciones o formas de piedad más adaptadas a las nuevas exigencias espirituales. Fue la Compañía de Jesús la que resultó más decisiva para el éxito de la Contrarreforma. La orden fue fundada en Roma por san Ignacio de Loyola en 1540 e impregnada por el modelo de espiritualidad que él mismo había perfilado desde 1526 en sus famosos *Ejercicios espirituales*. La Compañía resultó revolucionaria en más de un aspecto, comparada con las demás. Lo era, desde luego, en su vocación de vida activa y de inserción en el mundo, frente al ideal de retiro monástico que inspiraba a las otras órdenes. También, por el especial énfasis que daba a la preparación intelectual y moral de todo aquel que aspirara a entrar en su seno y, por supuesto, lo era, así mismo, por el voto de obediencia al papa. Tomado de Fortea Pérez, José Ignacio, “Siglo XVI”. *Historia universal*, Vol. 10, Barcelona: Instituto Gallach, 1992, pp. 2106-2107.

de sus vidas para determinar la relación entre los buenos y malos actos, para así poder establecer su propia historia de salvación. Pero para llegar aquí, había que revisar y examinar la conciencia permanente, reconociendo su propia realidad y particular situación, sin prisa, como si se estuviera filmando la película de su propia vida (Loyola, 1997: No. 2). Además, si se quería conservar el carácter ignaciano de los ejercicios, se debía buscar un acompañante espiritual en el camino (Jaramillo Bernal, 1991:12), el cual estaba representado, en la mayoría de las veces, por la autoridad del confesor que mediatizaba con su autoridad los textos escritos. Un religioso o religiosa en la época colonial, no podía escribir su historia si no era sancionada y obligada para hacerlo por esa autoridad eclesial. Así podemos concluir que ese discurso confesional, controlado por el confesor, reforzaba la jerarquía de poder. La confesión funcionaba, al mismo tiempo, como un instrumento de control y de análisis.

El método de los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola está basado, como ya lo dijimos, en la “visualización” o “composición viendo el lugar” de las imágenes devocionales que se deben expresar en términos corporales tangibles (Loyola, 1997: No. 47). En cada escena, san Ignacio presenta sus lecturas no sólo como cuadros vividos dentro de un mismo escenario, sino también dotados de una visión pictórica con el estímulo del cuerpo y de todos los sentidos. En el proceso espiritual, el ejercitante debe prepararse y sensibilizarse para percibir la acción de Dios manifestada, también, en el mundo de sus cinco sentidos: “ver con la vista de la imaginación, oír con las orejas, oler con el olfato, gustar con el gusto y tocar con el tacto” (Loyola, No. 122-125: 194).

Aunque la visión espiritual ignaciana es interiorizada, la forma de oración mental sugerida es una experiencia y no una abstracción intelectual, su modelo transforma la meditación en un acto imaginativo, en una poderosa fuerza visual unida a la aproximación corporal de la oración para lograr la comunicación divina: “Traer a la memoria y pensar cosas motivas al placer, alegría y gozo espiritual, así como de gloria” (Loyola, 1997: No. 229. 3-4). Roland Barthes (1971: 44) considera al jesuita Ignacio de Loyola como el fundador del lenguaje de la interpelación, de la interrogación o del ruego divino y el inventor de la escritura mística, de lo inefable, que asegura la transmisión de una experiencia mental

Marta Cecilia Lora-Garcés

destinada a conseguir la respuesta divina. Esa escritura mística que soporta la fuerza visual con la meditación, se transforma en un acto imaginativo, y, es lo que en la noción del arte barroco, significa la provocación a una reacción emocional y espiritual. Podemos observar que este método de contemplación visual inspira la mayoría de las ilustraciones de las obras devocionales y de los símbolos alegóricos del siglo XVII. Fue a través del arte que la Iglesia capturó la imaginación de sus devotos. Los temas religiosos predominaron y las pinturas adornaban las iglesias, los conventos y, aún, las casas privadas (Gombrich, 1997: 283).

Pero retomemos nuevamente a la madre Francisca Josefa en su proceso de escritura. Desde el primer capítulo de su trabajo autobiográfico, *Mi vida*, la madre de Castillo nos cuenta la influencia que tuvieron los jesuitas en ella:

Padeció mucho mi madre cuando yo hube de nacer al mundo, hasta que llamando a su confesor, que era el Padre Diego Solano, de la Compañía de Jesús, para confesarse y morir, que ya no esperaba otra cosa, confesándose y teniéndose del bordón del padre, nació yo [...] y luego aquel santo padre me bautizó y dio una grande cruz, que debía de traer consigo [...] dándome Nuestro Señor desde luego estos socorros y amparos, y el de los Padres de la Compañía de Jesús, que tanto han trabajado para reducirme al camino de la verdad (*Mi vida*, 1942: 2).

La confesión era una práctica común de la época y los jesuitas la implementaron siguiendo las pautas de su fundador (Loyola, 1997: No. 44). “Mi madre siempre me llevaba a la Compañía porque allí se confesaba, y nos hacía confesar” (*Mi vida*, 1942: 8). Leer los libros de san Ignacio era recomendado: [...] y le dio dos libritos de meditaciones de mi Padre San Ignacio, a quien siempre había yo tenido un amor y respeto grande; de modo que oyéndolo nombrar, me parecía era lo mismo que oír o ver, camino espiritual, vida eterna, enmienda de vida (*Mi vida*, 1942: 9).

Esa relación de la madre Francisca Josefa con los jesuitas continuó y la influencia de los ejercicios espirituales ignacianos marcó toda su vida.

En este tiempo me confesaba con el Padre Rector, que había seguido

en el oficio al Padre Calderón [...] y así iba pasando a mi retiro, saliendo sólo a la Compañía; confesaba y recibía a Nuestro Señor Sacramentado todos los días, por habérmelo mandado así el Padre Rector [...] Así pasé aquellos días en los ejercicios de mi Padre San Ignacio, y a la hora que salí de ellos, lo primero que oí fue doblar por mi padre, que había muerto a esa hora [...] Luego que me vi en tanto trabajo por la muerte de mi padre, pedí a Nuestro Señor que hiciera el bien de que no me faltara algún Padre de la Compañía que me guiara en mi destierro y peregrinación, y así he experimentado en esto muchas misericordias de Dios [...] En este tiempo vino a confesarme el Padre Francisco de Herrera, a quien Vuestra Paternidad lo dejó encomendado [...] El Padre Juan Tovar, que fue al que más menuda cuenta di de mi parecer en esto [...] Estas cosas y otras semejantes escribo, Padre mío, porque me lo manda Vuestra Paternidad, y por darle más claramente cuenta de todo, no porque yo esté firme en otra cosa, más de en lo que nos enseña nuestra santa fe, ni tenga más determinación, que estar al juicio y orden de mis confesores y prelados, que he conocido siempre ser el camino seguro [...] Porque aunque los primeros años que estuvo aquí mi Padre Juan Martínez Rubio, le di entera cuenta de mi conciencia, y le debí una gran caridad y asistencia, hasta que Nuestro Señor se lo llevó [...] (*Mi vida*, 1942: 15, 17, 23, 26, 31, 73, 83, 97).

Al final de su obra *Mi vida*, dice:

Padre mío: hasta aquí he cumplido mi obediencia, y por el amor de 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 se afligen algunas veces terribles temores, que me parece, 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 Dios (*Mi vida*, 1942: 214).

Así, podemos notar que la voz de la madre Francisca Josefa está mediatizada y monitoreada, constantemente, por “Vuestra Paternidad”. No obstante su discurso, a pesar de tener como destinatarios sus confesores, posee una alta autoridad al reforzar, permanentemente, su posición y su capacidad de expresar lo que va sintiendo y viviendo, subvirtiendo las jerarquías del discurso autoritario y, en muchas ocasiones, la presión que los mismos religiosos tenían sobre ella. Lo que se me

acuerda es, que me amenazaba mucho con la Inquisición,³ y me daba mucho en rostro con los confesores [...] No me acuerdo si me turbé demasiado, a lo menos temí mucho (*Mi vida*, 1942: 167).

Indudablemente, la experiencia de la contemplación visible ignaciana o como el mismo santo la describe: “La composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar” (Loyola, 1997: No. 47). Es el modelo discursivo que la madre Francisca Josefa asimila y utiliza para narrar su vida conventual con los más minuciosos detalles, y la huella que deja a través de los cincuenta y cinco capítulos de su obra autobiográfica *Mi vida*.

El misticismo como un encuentro con el conocimiento

Sabemos que la experiencia mística es algo íntimo y elevado, a través de la cual el alma humana entra en contacto con la divinidad y, aunque su aparición depende de la “gracia de Dios”, el hombre o la mujer tienen la posibilidad de llegar a ella mediante la práctica del ascetismo o perfeccionamiento espiritual. El místico o mística se afirma en Dios y se enajena en él. La escritura está muy cerca de él o de ella y le sirve para establecer un símbolo. Además, la escritura es siempre una producción que viene de lo real y el amor del místico o mística se vuelca hacia ese inefable que es Dios. El Eros sublime, amor simbólico y puro, se desplaza hacia el amor a la divinidad, se dirige al bien supremo. La búsqueda de ese bien supremo, a través del amor a Dios en esa forma amorosa, crea el significante. El cuerpo simbólico, metafórico, habla en lugar de la mente.

Para la madre Francisca Josefa en su obra *Afectos espirituales*, Dios es el destinatario de esa lengua donde las palabras son: oraciones, coloquios, meditaciones y alabanzas espirituales. Un lenguaje nuevo que circula entre la divinidad y ella, y que se transforma en un modelo místico más que

³ El papa Paulo III con la bula *Licet ab initio*, funda en 1542 la Inquisición Romana o *Sacra Congregatio Romanae et Universalis Inquisitionis seu Sancti Officii*, versión revitalizada de la vieja Inquisición Pontificia. Los propios poderes públicos colaboraban en esa línea. Las corrientes místicas que se habían venido desarrollando en España desde el siglo XV desembocaron en distintas tendencias como las de los *recogidos* o de los *alumbrados*, muy extendidas en los ambientes conversos. Hacia 1519 habían sido ya denunciadas a la Inquisición, aunque ésta no abrió procesos contra ellas hasta 1525. De todas maneras, la Iglesia no descuidó desarrollar los instrumentos para la represión de la herejía y demás delitos contra la fe. Tomado de Fortea Pérez, José Ignacio, *Siglo XVI Historia universal*, Vol.10, Barcelona: Instituto Gallach, 1992, p. 2108.

retórico. Roland Barthes (1971: 49) lo denomina el “lenguaje de la interrogación”, ya que existe una demanda de respuesta dirigida a Dios y, luego, una escucha de la voluntad divina, en esa respuesta obtenida.

Es el discurso del amor como expresión del deseo de la presencia divina: “[...] ¿qué hará el amor divino cuando prende en el corazón humano?” (*Afectos espirituales*, 1942: 95). Es el encuentro con la palabra de Él, en su unión mística:

Ni debes extrañar con temor cobarde las palabras suaves, dulces y regaladas que el alma recibe en lo escondido de su Dios y su centro [...] ¿qué hará mi amor inmenso? Dime, ¿alguna vez viste el fuego de mi pecho? Sabes que es infinito el fuego de mi amor [...] (*Afectos espirituales*, 1942: 98).

Son múltiples las voces que encontramos en los *Afectos espirituales* ya que hay un doble rol y una estructura de relevo (Barthes, 1971: 47) en ese lenguaje interrogativo y suplicante donde se articula una pregunta y una demanda hacia la divinidad, y se recibe una respuesta o señal de Dios. En esa respuesta se encuentra otro discurso, el del conocimiento dado y recibido —de Dios—. Es ese encuentro con el conocimiento el que la madre Francisca Josefa utiliza para sus enseñanzas a las novicias o en el cumplimiento de sus deberes litúrgicos cotidianos en el claustro, y el que deja plasmado en todos sus *Afectos espirituales*. Con esa voz autónoma e íntima que la caracteriza se expresa:

Recibiendo a Nuestro Señor sacramentado, entendí esto: cantaré y entenderé en los caminos inmaculados, cuando vienes a mí. Sentía y conocía estos caminos de las virtudes de Nuestro Señor y que el andar por ellos ha de ser toda la música y el entender del alma esta dulcísima imitación de las virtudes del Señor Jesús, su invencible paciencia, su humildad, su obediencia [...] Esta imitación es la ciencia dulce y sabrosa para el alma, que subiendo a esta palma aprenderá sus frutos dulces a su garganta, cuando cante en su cítara y salterio (*Afectos espirituales*, 1942: 84).

No es de extrañar la forma estilística empleada en los *Afectos espirituales*. La podríamos llamar de estilo suplicante, repleta de inte-

Marta Cecilia Lora-Garcés

rogaciones, exclamaciones, gerundios, sinestesias, paralelismos, antítesis y aumentativos. Todos ellos conformando el tejido místico de su prosa, con una alta expresión poética, llena de sentido musical y sonoro, en esas múltiples voces que hablan en toda la obra.

Tomemos, como ejemplo, el *Afecto* No. 30 del tomo I (1942: 26):

[...] mirando lo que tu corazón ama para amarlo, y lo que aborrece para aborrecerlo; esto es, querer lo que vos queréis, amar lo que vos amáis, aborrecer lo que aborrecéis, y despreciar lo que vos despreciáis. (Aliteraciones).

¡Oh alma mía!, ¡mira cuánto te importará ser fiel al Señor fidelísimo; llorar tus culpas; conocer tu nada! (Exclamación, Aliteración).

¿Quién se librará del pie de la soberbia, cuando lo pone sobre lo más guardado? ¿Quién atajará el furioso huracán de la ira, que todo lo derriba y atropella? ¿Quién se preservará de la sutil carcoma de la envidia, que se cría en lo más escondido del corazón? ¿Quién ha de esconderse del sutilísimo aire de la vanidad, que se entra por las rendijas más ajustadas, y aun se fomenta entre ellas mismas? ¿Quién ha de tener el freno y la rienda a tantas desbocadas bestias de sus pasiones? (Anáforas).

Suspira pues por su presencia, y no callen las niñas de tus ojos hasta que vuelva, a verte cuando se ausente (Sinestesia).

[...] ya el mismo amado y amantísimo bien limpia, y quita las lágrimas de tus ojos; mira, que ya hace nuevas todas las cosas (Aliteración, Sinestesia).

Así, podríamos seguir citando infinidad de reiteraciones vocálicas o consonánticas, correlaciones de impresiones sensoriales, construcciones paralelas y rítmicas que forman parte esencial de la expresión mística de la “interpelación divina”.

Mientras en el ámbito de los últimos años del siglo XVII y los primeros del siglo XVIII se continuaba produciendo obras literarias con retorcimientos barrocos, la madre Castillo supo mantenerse dentro de la más

“ponderada elegancia”, con su estilo de grandeza oratoria, de colorido bíblico, superabundante, pero rítmico (Morales, 1968: 308).

Dos son las fuentes de donde la mística española bebe y las cuales, indirectamente, están influyendo en la madre Francisca Josefa: la corriente musulmana, a través de Raimundo Lulio quien había recogido muchos elementos de la mística árabe y la corriente germánica, con la obra de Jan van Ruysbroeck. Ambos autores místicos —tanto de Oriente como de Occidente—, aportaron a la formación del lenguaje místico español (Galaz-Vivar, 1900:3). Pero, indudablemente, es de la Biblia de donde procede gran parte del lenguaje que ella utiliza y que se convierte en su centro paratextual a donde se remite permanentemente,⁴ sobre todo en la primera parte de sus *Afectos espirituales*. De allí adquiere su gran conocimiento y sabiduría, después de haberla estudiado con profundidad —situación un poco extraña para las mujeres de su tiempo—.

Podemos concluir que en los *Afectos espirituales* la madre Castillo encontró “su voz”, “su espacio propio” y el “derecho al saber”, reflejados precisamente en esa escritura mística, en ese límite entre lo humano y lo divino, entre el idioma español y el latín. Su subjetividad femenina, autónoma, no dependió de ninguna definición ni discurso patriarcal. Su amor místico le dio respuestas fuera de ella misma y se transformó en “escrito de goce”, en medio de una sociedad colonial asfixiante, para la mujer que deseaba expresarse en la palabra escrita.

⁴ Archury Valenzuela contó 1087 citas que hacen referencia a los Salmos, 143 al Cantar de los cantares, 89 a las Epístolas de San Pablo, y 82 al Libro de Job. Tomado de Castillo, 1968, vol.I, CLIII.

Marta Cecilia Lora-Garcés

Bibliografía

- Anderson, Bonnie S. y Judith P. Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*, Barcelona: Editorial Crítica, 1992. 2 vols.
- Arenal, Electa, The convent as catalyst for autonomy: two hispanic nuns of the seventeenth century, en: *Woman in hispanic literature; icons and fallen idols*. Edited by Beth Millar, Berkeley: University of California Press, 1983, 147-183.
- Arriaga Flórez, Mercedes, Teorías feministas ante literam: las mujeres que escriben tratados en los siglos XV y XVI en Italia, en: *Revista Feminismo y Literatura*, 1997 pp. 430-550.
- Ballesteros Rosas, Luisa, *La escritora en la sociedad latinoamericana*, Cali: Universidad del Valle, 1997.
- Barthes, Roland, *Sade, Fourier; Loyola*, Paris: Éditions du Seuil, 1971.
- Borin, Françoise, Imágenes de mujeres, en: *Historia de las mujeres en occidente*, Bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot. Madrid, Taurus, 1993. Vol. 5, pp. 231-269.
- Carrión, María M, *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, Barcelona: Anthropos, 1991.
- Castillo, Debra, *Talking back: toward a Latin American feminist literary criticism*, New York: Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Castillo, Francisca Josefa de, *Afectos espirituales*, Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942.
- *Mi vida*, Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942.
- *Obras completas de la Madre Francisca Josefa de Castillo* Bogotá: Ed. Darío Archury Valenzuela, 2 vols. Banco de la República, 1968.
- Colmenares, Germán, *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada; ensayo de historia social (1539-1800)*, 3ª. ed. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo, 1997.
- Fortea Pérez, José Ignacio, Siglo XVI, en: *Historia universal*, Barcelona: Instituto Gallach, Vol. 10, 1992.
- Galaz-Vivar Welden, Alicia, *Francisca Josefa de Castillo una mística del nuevo mundo*, Barcelona: Thesaurus. 45, 1990, pp.1-13.
- Gombrich, Ernest H. y Rafael Santos Torroella, *La historia del arte*, Madrid: Debate, 1997.
- Grieco, Sara F. Matthews, El cuerpo, apariencia y sexualidad, en: *Historia de las mujeres en occidente*, bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot, Vol. 5: *Del Renacimiento a la Edad Media; los trabajos y los días*, Madrid: Taurus, 1993, pp. 67-109.

- Guerra, Lucía, *La mujer fragmentada: historias de un signo*, México: Casa de las Américas, 1994.
- Hernández de Alba, Guillermo, *Estampas santafereñas*, Bogotá: Villegas Editores, 1988.
- Ibsen, Kristine, *Women's spiritual autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville: University Press of Florida, 1999.
- Jaramillo Bernal, Roberto, S. J, *Conocer, amar y seguir a Jesucristo: guía para hacer ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola en la vida corriente*, 2ª ed. Santafé de Bogotá: Indo-American Press Service, 1991.
- Lacan, Jacques, "Dios y el goce de la mujer", en: *El seminario 20. Aun*, Texto establecido por Jacques-Alain Miller, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 79-93.
- Lavrin, Asunción, "Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII", en: *Colonial Latin American Review*, 4, 1995.
- "La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana", en: *Historia de América Latina*, Editado por Leslie Bethell, Barcelona: Crítica, 1988. Vol. 4, pp.109-137.
- Loyola, Ignacio, San, "Ejercicios espirituales", en: *Obras*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997, 221-306. Se citan los Ejercicios espirituales de acuerdo al número correspondiente a la anotación que aparece en el original de la obra.
- Ludmer, Josefina, "Tretas del débil", en: *La sartén por el mango; encuentro de escritoras latinoamericanas*, Ed. Patricia Elena González y Eliana Ortega, Puerto Rico: Río Piedras, 1985.
- McKnigh, Kathryn Joy, *The mystic of Tunja; the writings of Madre Castillo, 1671- 1742*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1997.
- Morales Borrero, María Teresa, *La madre Castillo su espiritualidad y su estilo*, Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1968.
- Mújica, Elisa, *Sor Francisca Josefa de Castillo*, Bogotá: Procultura, 1991.
- Myers, Kathleen Ann, "Crossing boundaries: defining the field of female religious writing in Colonial Latin America", en: *Colonial Latin American Review*, 9,2, 2000, pp.151-165.
- Parra, Teresa de la, "Influencia de las mujeres en la formación del alma americana", en: *Obras*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1982, pp. 493-495.
- Showalter, Elaine, "La crítica feminista en el desierto", en: *Otramente; lectura y escritura feministas*, Coordinación de Marina Fe, México: Fondo de Cultura Económica, UNAM, 1999, pp. 75-111.
- Zavala, Iris M, "Teresa Sánchez: la escritura, la mística y las enfermedades divinas", en: *La Página*, 29, 1997, pp. 21-30.

Marta Cecilia Lora-Garcés

Marta Cecilia Lora-Garcés

Actualmente se desempeña como bibliotecóloga de la Escuela Interamericana de Bibliotecología de la Universidad de Antioquia. Ha trabajado durante veinticinco años como Directora de la Biblioteca de la Universidad Icesi. Es graduada del programa de Maestría en Literatura Colombiana y Latinoamericana de la Universidad del Valle y del diplomado en Filosofía Griega de esa misma Universidad. Obtuvo una Maestría en Administración de la Universidad EAFIT y una Especialización en Gerencia de Sistemas de Información de la Universidad Icesi. Son varios los trabajos inéditos que tiene en el campo de las letras.

Recibido en: 15/06/04

Aprobado en: 23/07/04