

Espiritualidad y cotidianidad en la escritura de monjas, donadas, terciarias y beatas durante la Colonia en la América Meridional

Spirituality and Everyday Life in Nuns, Donadas, Beatas and Tertiaries' Writings in South America along the Colonial Period

Alicia Fraschina

Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, UBA
aliciafraschina@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es recuperar para la Historia y para la Literatura la escritura de quince “mujeres en religión” –monjas, donadas, terciarias y beatas- durante el período colonial en la América del Sur. Un universo que comprende desde Santa Fe de Bogotá a Buenos Aires. Mujeres que toman la palabra para hablar de sí y de Dios. Trabajo con fuentes primarias y secundarias recogidas durante dos décadas en distintos archivos, bibliotecas y sitios web. Me interesó conocer y comprender los motivos y objetivos de su escritura, cuál fue el peso en sus obras de la tradición escrituraria proveniente de Europa, el nivel socio-económico y educacional del universo seleccionado, en qué contexto histórico surgen, a qué géneros literarios apelan, la temática que abordan, el rol del confesor o director espiritual en sus vidas y las posibilidades de publicación y difusión de sus escritos.

Palabras clave: escritura, monjas/donadas/terciarias/beatas, período colonial, América del Sur, influencias europeas, géneros literarios

Summary

The aim of this article is to recover for History and Literature, the writings of fifteen “religious women” –nuns, donadas, tertiaries and beatas- along the Colonial period in South America. A group of women living in different cities from Bogotá to Buenos Aires who decided to write about both God and themselves. I deal with sources placed in different archives, libraries and in the website, sources that I have gathered along two decades. I am interested in knowing the reasons and aims of their writings, understand the importance of the European influence in their works, know the socio-economic and educational level of this group of women and the historical contexts they lived in, the literary genres they appealed to, the confessor or spiritual director role in their life and writings, and the possibilities of having their works published and made known.

Key words: writing, nuns/donadas/tertiaries/South America, European influence, literary genres

Continuando con mi investigación en torno a la experiencia religiosa y social de las monjas y las beatas de Buenos Aires (Fraschina 2010; 2015, 1ª. reimpresión 2017), en esta etapa proyecto un tercer libro sobre dicho universo: puntualmente, recuperar para la Historia y para la Literatura la escritura de las monjas de los monasterios de Santa Catalina de Sena –de dominicas- y Nuestra Señora del Pilar (actualmente Monasterio de Santa Clara) –de capuchinas (ahora clarisas)- desde la fundación, a mediados del siglo XVIII, hasta la década de 1920.

Al relevar las fuentes que albergan sus respectivos archivos surgieron inquietudes, dudas, la necesidad de dar respuesta a un sin fin de interrogantes, de contextualizar, de indagar otros horizontes. Comprendí que para abarcar la densidad de sentidos que cada texto entraña se hacía ineludible llevar a cabo una investigación a escala macro sobre la escritura producida por “mujeres en religión” durante el período colonial en la Hispanoamérica meridional -desde Santa Fe de Bogotá a Buenos Aires- durante los siglos XVII a principios del XX.

Con dicho objetivo en este artículo propongo analizar lo producido por quince “mujeres en religión”, un número no exhaustivo pero sí suficiente de mujeres que toman la pluma para hablar de sí y de Dios, de su experiencia religiosa y social. Trabajo con fuentes primarias y secundarias que he recogido durante décadas en distintos archivos, bibliotecas y espacios virtuales.¹

Surge ineludiblemente una primera cuestión: ¿Por qué escriben? Las motivaciones o razones son múltiples: algunas lo hacen por vocación, otras por mandato. Por una inexorable necesidad de poner en palabras su experiencia, para explorar su subjetividad, reivindicar su papel como testigo, para comprender y ser comprendida, abrir un camino de libertad, para dar cuenta de lo que les sucede y de ese modo permitir a su comunidad y a la sociedad mirarse y ser mirada, comprendida.

Sus escritos emergen en un complejo tejido de voces, en un entramado intertextual donde las asociaciones se disparan y cada producción establece su linaje.² Son parte de una tradición escrituraria que encuentra sus raíces en los textos de mujeres medievales: Hildegarda de Bingen, Lutgarda de Ayuwíeres, Gertrudis de Helfta, Ángela de Foligno y Catalina de Siena, entre otras. Mu-

¹ Remito al Cuadro I y a la Bibliografía para la identificación de la misma.

² Sobre las influencias de las escritoras medievales y modernas que influyen en las de la América meridional ver Cuadro I, Influencias.

chos de ellos mandados traducir al castellano por el cardenal español Martínez de Cisneros (1437-1517), enviados a América, presentes en las bibliotecas conventuales, cuya lectura era recomendada por los directores espirituales de las monjas, beatas y terciarias y/o algún laico con una profunda formación religiosa. Temas como las distintas formas que toma la respuesta del amor por Jesucristo -dolor, penitencia, acción de gracias, entrega al prójimo- el pasaje de la justicia divina a la misericordia, la simbólica del cuerpo, el lugar de la comida y la Eucaristía en la vida cotidiana, el cuerpo de Cristo: su corazón contemplado, deseado y habitado como espacio que resume y concentra su presencia, el intercambio de corazones, el costado abierto -un lugar de encuentro íntimo con el Señor-, el abrazo con el amado, la participación en el proyecto salvífico, la identificación con el cuerpo sufriente; la dimensión solidaria, la comunión de los santos -la profunda convicción de que todos somos responsables de todos- son temas que se repiten una y otra vez en los textos medievales (Martínez Gayol, 2012: 339-358) y que las hispanoamericanas recogen.

A la vez pudimos percibir que cada escritura tiene su tiempo, cada relato se impregna de un espacio, cada texto se gesta en relación con unas condiciones socio-históricas concretas: algunas recrean la sociedad interétnica tan presente en sus monasterios y beaterios; otras optan por los acontecimientos históricos que desembocarán en las independencias.

Las obras analizadas, muy especialmente las de tono autobiográfico, se instalan en una encrucijada más profunda: la del momento del tránsito del Barroco a la Ilustración, un momento en el que se produce la emergencia de un nuevo orden de subjetividad: el advenimiento del sujeto moderno como consecuencia de una de las revoluciones filosóficas más importantes que permite el tránsito de la “vida” -biografía hagiográfica- a la autobiografía, cuya emergencia algunas de las escritoras intuyen. En muchos casos, en estos escritos de tono autobiográfico estamos ante textos escritos por mandato, dirigidos a una autoridad privilegiada -el confesor/director espiritual/Dios- de la que se espera conseguir un reconocimiento o justificación. Textos que se insertan en una tradición genérica que había consolidado su existencia y fijado sus partes desde sus comienzos en los escritos de Teresa de Jesús -*Libro de la Vida, Las Moradas, Las fundaciones*- un esquema de escritura que se puede reconocer en los escritos hispanoamericanos. También conviene recordar la vigencia de la *Imitatio* en todo el período: es que la semejanza con el modelo es garantía de impunidad. Es más, debemos tener presente que el discurso

religioso cuenta con un universo propio de referencias, un universo que extiende el principio imitativo más allá del marco de una época. En consecuencia las auto-biografías de las mujeres “en religión”, en múltiples ocasiones se escriben sobre una plantilla ya que la *Imitatio Christi*, la *Imitatio Marie* y la *Imitatio Vitae Sanctorum* son no solo un requisito literario sino un imperativo moral. Al punto que la mujer que quiera hacer valer su singularidad, deberá apelar a las “tácticas del débil”: recurren a una serie de topoi, esos lugares comunes que se repiten en la vida de los santos. El modelo de santidad que cada escritora elige para sí actúa como principio rector del texto. Adscriben a una genealogía de mujeres que han tenido derecho a tomar la palabra: Santa Catalina de Siena, Santa Gertrudis, Santa Teresa de Jesús, y varias otras cuyas trayectorias conocían a través del *Flos Sanctorum* (Ferrús Antón y Girona Fibla 2009:17-25). Sin embargo, a pesar de tantos imperativos, cada una rescribe el modelo elegido de manera particular, le da su impronta personal, de modo que en cada texto podemos leer su propia experiencia, su propio deseo.

Estamos ante una tradición escrituraria que llega a América y se instala siguiendo la ruta de la conquista, la colonización y la fundación de ciudades, de monasterios y beaterios en Lima, Quito, Santa Fe de Bogotá, Tunja, Arequipa, Santiago de Chile, Córdoba y Buenos Aires. En cada una de estas ciudades se han ido encontrando manuscritos redactados por las protagonistas de este artículo.

La investigación en torno a la escritura religiosa femenina, el género de mayor auge en la actualidad en el ámbito de la historiografía de las mujeres en religión, se inició con la publicación de *Cultura femenina Novohispana* de Josefina Muriel en 1982 y *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Words*, de Electa Arenal y Stacey Schlau en 1989. Durante años los escritos de las monjas y las beatas se excluyeron del canon literario con la excusa de que se trataba de “textos de religión”. Hoy en día el protagonismo de los estudios culturales ha ayudado a su legitimación. La Historia y la Literatura posaron su mirada sobre los escritos de estas mujeres casi al mismo tiempo. Las autobiografías, las biografías, los epistolarios, la poesía y el drama -siguiendo una categorización propuesta por Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (2005, 2006)- son objeto de análisis y de numerosas publicaciones.³

³ Para España ver Baranda Leturio y Marín Pina (2014); para Italia y España Zarri y Baranda Leturio coords. (2011). En torno a los escritos de monjas en Nueva España: Asunción Lavrin

Enfoquemos nuestra atención en las quince mujeres y los textos por ellas producidos. Para una rápida visualización de este conjunto remito al Cuadro I al que haré referencia en varias oportunidades a fin de evitar una incómoda repetición de datos.

Tenemos entre manos un universo de “mujeres en religión” compuesto mayoritariamente por monjas. Diez de velo negro (los números remiten al Cuadro I): (2) Jerónima de San Francisco (van Deusen, 2006: 40-72); (4) Gertrudis de San Ildefonso (Iturburu, 2006: 201-224); (5) Antonia Lucía del Espíritu Santo y Josefa de la Providencia (Arenal & Schlau, 1989: 293-335), (6) Gerónima del Espíritu Santo Nava y Saavedra (Herrera, 2013: 211-260), (7) Úrsula Suárez y Escobar (de Ramón, 1984; Myers, 2003: 116-139); (8) Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (Mc Knight, 1997; Ferrús Antón y Girona Fibla, 2009; Herrera, 2013: 87-95; 157-209); (10) María Manuela de Santa Ana (Armacanqui-Tipacti, 1999); (11) Catalina de Jesús Herrera (Stolley, 2000; Rossi de Fiori, et al, 2008: 457-464), (14) Monjas del Carmelo de Córdoba (Rossi de Fiori, et al, 2008: 249-299); (15) María Manuela de la Ascensión Ripa (Armacanqui-Tipacti, 2006: 228-260); y dos de velo blanco o legas (9) Hermana María de Jesús (Herrera, 2013: 105-110, 261-317; Cadavid Yani, 2017); (13) Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (Araya Espinosa, Azúa Ríos, Invernizzi 2006: 264-327; Kordic-Riquelme, 2008); pero también una terciaria (1) Rosa de Santa María – Santa Rosa de Lima- (Mujica Pinilla 2001; Myers 2003: 23-43; Ferrús Antón 2007: 151-160; Castro-Godoy, 2013: 51-58; Araya Espinosa, 2010: 132-155; Folquer, 2008: 193-211; una beata (12) María Antonia de San José (Fraschina, 2005: 704-728), y una donada mulata (3) Úrsula de Jesús (van Deusen, 2004), pertenecientes a las distintas órdenes religiosas que se fueron instalando en América a partir de 1540 (Borges: 1992: 268): 6 de ellas son clarisas, 5 dominicas, 3 carmelitas, y una jesuita -a pesar de que esta orden no tiene rama femenina-⁴

En general las monjas de velo negro son mujeres de un sector socio-económico alto, hijas de funcionarios, propietarios de haciendas, de linaje noble,

(1993; 1995; 1996; 2000; 2003; 2005; 2008: cap. 10; 2012; 2014; 2015; 2016); Rosalva Loreto López (2000; 2002; 2006; 2007; 2012).

⁴ La Compañía de Jesús no tiene rama femenina. Sin embargo, durante el período colonial numerosas mujeres adhirieron a la Orden jesuítica a partir de votos simples que realizaban “ante los altares” y cooperaban en la organización de los Ejercicios espirituales ocupándose de las tareas domésticas en las Casas de Ejercicios. Luego de la expulsión de la Compañía se encontraron “patentes de beata” en el aposento del Padre Rector del colegio de Santiago del Estero”, J. Beguiriztain, 1933: 8.

criadas en un hogar en el que han recibido formación religiosa y realizado o tenido acceso a una considerable lectura devocional. Pero también las hay de sectores socioeconómicos medio y bajo. Mujeres que, en general, leen y escriben. No se sabe si la donada (3), originariamente esclava en el Monasterio de clarisas de Lima, sabía leer y escribir ya que en el texto de su autoría se ven distintas caligrafías. La beata rioplatense (12), a pesar de saber leer y escribir también se valió de amanuenses para la escritura de sus cartas.

En general ingresan al convento, al beaterio o a la tercera orden siendo muy jóvenes, a los dieciséis años -una edad establecida en la normativa conventual y en la que las jóvenes de la época tomaban estado- y aún antes, a los doce, como educandas. Pero hay excepciones: dos mujeres casadas (2) (5) ambas excepcionales, carismáticas, que se ven obligadas a obtener licencia de su esposo y del obispo antes de profesar.

Todas refieren directa o indirectamente al momento preciso en que inician su escritura: después de una confesión general o a continuación de un accidente de cuyas consecuencias catastróficas son salvadas “por milagro”: es decir a partir de un giro en su existencia, un giro fundamental que se da generalmente en la madurez. Los motivos invocados son múltiples: en su casi totalidad aducen una orden de su confesor o padre espiritual. Sin embargo, con el correr de la pluma afirman que la orden de escribir les llega de una autoridad superior: el mismo Jesucristo. Con respecto a este tema relata Sor Gertrudis (4), la clarisa quiteña: “A esta súplica del alma respondió el Señor: ‘tres libros has de escribir’. ¿Cómo Señor, siendo en todo ignorante? El alma respondió: Hágase tu voluntad. A lo que el Señor añadió: Serán de Fe, Esperanza y Caridad. Dispón tu corazón”⁵ Sor Catalina de Jesús Herrera (11) –dominica de Quito- también transcribe el diálogo a partir del cual toma la pluma: “Ese día a la tarde, en la hora quieta, escuché tu voz Señor que me decía: ‘Prepara el tinterito’. [...] ‘Prepara el tinterito, te lo vuelvo a decir’. Y yo entonces te dije: ‘Bien está Señor. Prepararé el tinterito. Y ahora no me apures’”⁶

Escriben por una necesidad de dar cuenta de lo que les ocurre, de ser interpretadas, guiadas, aliviadas. Es el caso de las visionarias, tan atormentadas por las dudas sobre el origen divino o demoníaco de sus visiones, de las “hablas” que pueblan sus días y muy especialmente sus noches (7) (8). En general bus-

⁵ Gertrudis de San Ildefonso, *La perla mística*, en Lavrin y Loreto (2006: 221).

⁶ Catalina de Jesús Herrera, *Secretos entre el alma y Dios*, en Di Padre (2016: 2).

can información y corrección, necesitan que alguien confirme que están en el camino correcto en la búsqueda de la perfección espiritual. Para ellas escribir es desahogarse de una pesada carga. En muchas ocasiones, escriben por mandato, en respuesta a un pedido del confesor ante el deseo del sacerdote de tener un material primario a partir del cual él escribirá una biografía ejemplarizante, una *Vida* (4), (6), (12). En el caso de los poemas no se menciona mandato alguno: muy probablemente se escribe por vocación. Tal vez con la intención de comprender ciertas zonas aún no percibidas de la experiencia, de relacionarse con los poetas que antes hubo -el Salomón de *El Cantar de los Cantares*, el San Juan de la Cruz de *La noche oscura del alma*- que muy probablemente les sirvieron de inspiración, para hablar de aquello que en la lengua cotidiana no se puede decir, para dar pie al esparcimiento, para crear momentos de sociabilidad, para comprender un poco más el sentido de su vida entregada a Dios, a veces a partir de un “exceso de amor”. Pero también para recorrer un camino de libertad.

Estamos ante escritoras que surgen en dos momentos históricos muy precisos. El primero lo inaugura Rosa de Santa María, más conocida como Santa Rosa de Lima (1), quien llega a ser un valorado símbolo de consolidación de identidad nacional en la ciudad de los Reyes en un tiempo de cambios dramáticos tanto en la capital del Virreinato del Perú como en la Iglesia Católica, una ciudad de contrastes extremos -sociales, económicos y raciales- y de rápido crecimiento; vulnerable al peligro de terremotos y piratas -leídos en clave de “castigos de Dios”- así como de profundos enfrentamientos políticos y religiosos. En este ambiente de disturbios de todo tipo, florece un intenso ascetismo: solo en Lima surgen seis santas populares protagonistas de visiones, milagros, premoniciones y curaciones (Myers, 2003: 25): dos de ellas forman parte del universo que estudiamos: Rosa de Santa María (1), terciaria dominica, primera santa americana desde 1671 y la monja concepcionista Jerónima de San Francisco (2). El segundo momento histórico en el que surgen otras de estas escritoras está en relación con la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. Cuatro de ellas refieren a la expatriación de los jesuitas: una monja dominica de velo blanco (9) aspira a prevenir a Carlos III sobre las terribles consecuencias que traería la expulsión; otra (10) predice en dos años el acontecimiento; la beata rioplatense (12), ante la decisión de reemplazar a los ignacianos en la organización de los Ejercicios Espirituales intercambia una copiosa correspondencia con exjesuitas instalados en los Estados Pontificios; la monja dominica de velo blanco de Chile (13) mantiene informado

a su confesor, un exjesuita ya anciano recluso en la capital chilena, de todo lo relacionado con la expatriación. Por su parte, la Madre María Manuela de la Ascensión Ripa, dominica de Arequipa (15) dedica los últimos cincuenta capítulos de su *Vida* a los enfrentamientos que se dan en Perú entre indios, criollos y realistas. A partir de datos que recoge en el locutorio de su monasterio toma partido por la facción realista, critica a San Marín y a Bolívar, al gobierno de Godoy y al de Fernando VII, y también a Napoleón. En sus relatos del acontecer histórico apela a visiones y profecías.

La materialidad de los textos es otro dato que también hemos tomado en cuenta. Escriben en folios sueltos (3, 5, 6, 8, 15); en cuadernillos, que en algunos casos les eran entregados por el confesor, una modalidad que determinaba la extensión y el ritmo de lo que se escribía (2, 4, 7, 8, 9, 11); o apelan al género epistolar (10, 12, 13, 15). Pudimos comprobar que en ocasiones se valían de amanuenses (3, 12), que algunos de dichos textos han sido ordenados en volúmenes; a otros se los encontró muy deteriorados, rotos, en desorden; que el texto localizado es una transcripción; que la primera versión se ha quemado; que la narración de la vida está inserta en la Historia del Monasterio o que estamos ante un caso de co-escritura. Se han localizado también otros soportes materiales más llamativos: los dos collages emblemáticos realizados por Rosa de Lima(1) en tela y papel; y los tarjetones con marco de papel calado, una colección de poemas escritos por las monjas carmelitas de Córdoba (14) con motivo de la muerte del obispo José Antonio de San Alberto.

La escritura de las mujeres en religión, afirman Asunción Lavrin y Rosalva Loreto (2006:11), no tiene demarcaciones rígidas, son difíciles de encasillar. Una afirmación que hemos corroborado para el grupo de escritoras que estamos observando. Las voces de estas mujeres en religión se hacen múltiples en las variedades de sus formas. Toman la palabra -el arma más poderosa para sobrevivir- y se valen de los más variados géneros literarios para expresarse: el (auto)biográfico, el epistolar, el poético.

El biográfico, el más común, usado como camino de conocimiento, autoanálisis y meditación, comprende la autobiografía y la hagiografía a la que apelan no solo aquellas con una profunda vida espiritual, protagonistas de una íntima relación con Dios, visionarias y profetas (1, 2). En su mayoría estos escritos no son estrictamente autobiográficos, aunque algunas obras llevan esta denominación, inclusive en el mismo título (3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11). Dentro de este subgénero encontramos dos ejemplos de inter-texto, de

escritura compartida entre la escritora monja (4) -autora de las epístolas- y el confesor, transcriptor de su trabajo, el biógrafo. Y dos biografías, una escrita por la amiga y compañera de Antonia Lucía del Espíritu Santo, fundadora de las Nazarenas de Lima (5) y la de la monja visionaria de Arequipa María Manuela de la Ascensión Ripa (15). Y un subtexto, - “Las Capillas” - escrito a partir del modelo de “La capilla interior” de Teresa de Jesús, un claro ejemplo de intertextualidad (10).

Un segundo grupo recurre al género poético cuyo, tono profundamente emotivo, les permite mirarse intensamente. Poemas en los que bajo una aparente espontaneidad, sabemos que hay siempre un arduo trabajo del lenguaje, pues al leerlos confirmamos una vez más que la poesía siempre es ritmo, música, tono y medida (Andruetto 2015: 55-62). Algunos son muy logrados en su expresión, otros valiosos en su mensaje (8, 10, 11, 13, 14). Usan un lenguaje alegórico y ciertas convenciones retóricas conocidas. La Madre María Josefa de la Concepción del Castillo (8) expresa su profundo amor a Jesucristo a través del siguiente poema:

Afecto 45
El habla delicada
del amante que estimo,
miel y leche destila
entre rosas y lirios.
Su meliflua palabra
corta como rocío,
y con ella florece
el corazón marchito.
Tan suave se introduce
su delicado silbo,
que duda el corazón
si es el corazón mismo.⁷

Sor Catalina de Jesús Herrera (11) relata de este modo –poético, sensual- su experiencia amorosa:

⁷ Madre María Josefa de la Concepción Castillo, transcripto en Rossi de Fiori et al (2008: 441) tomado de la *Antología Mayor de la Literatura Hispanoamericana*, Guillermo Diaz Plaja (1969: 385).

En la soledad
busqué a mi querido
y lo divisé
allá muy metido
por unos resquicios
hacia lo escondido
donde los amantes
viven más unidos
con estrechos lazos
en vínculo unidos.
Yo me penetré hasta verme
En su propio nido.⁸

Las carmelitas de Córdoba, en plena Ilustración, apelan a un tono muy distinto, esta vez para resaltar las virtudes del obispo San Alberto, recientemente fallecido, a quien rinden homenaje:

Soneto
Si el arte de las ciencias se perdiera,
y todo entendimiento vacilara,
toda luz en tinieblas se trocara,
toda humana razón se oscureciera.
Si el plan de buen gobierno pereciera,
el zelo y la virtud finalizara,
la prudencia y justicia se acabara;
la verdad en el mundo no se viera:
Si el orden sabiamente establecido,
todo el orbe perdiendo su belleza,
todo en fin quedara sumergido
en un caos, y abismo de rudeza;
bastaba un San Alberto en tal periodo
Para restablecer el orbe todo.⁹

⁸ Sor Catalina de Jesús Herrera, transcripción en Rossi de Fiori et al (2008: 459) tomada de la edición realizada por Alfonso Jerves OP, *Secretos entre el alma y Dios*.

⁹ Monjas del Carmelo de Córdoba, Soneto, Folio 3, publicados por primera vez por Rossi de Fiori et al, *Primera escritura femenina en la República Argentina. Poemas del Carmelo de Cór-*

Otras recurren al género epistolar (10,12, 13), un lugar desde donde hablar, que permite la expresión directa de la experiencia subjetiva y un relato en primera persona de las experiencias vividas. Un género que aspira a hacer presente una ausencia, una ausencia que se busca suturar. En cada epístola hay una voz sujeto que interpela al destinatario, siempre presente en su escritura; una reacción a la respuesta recibida; una dependencia mutua entre la escritora y el receptor y en ocasiones una inversión de roles ante el dolor extremo del destinatario masculino (Lavrin, 1996: 139-159; Lavrin 2000: 49-75; Cohen Imach 2004; Bouvet 2006; Ranft 2000; Folquer 2010). Una modalidad omnipresente en los textos analizados son las cartas confesionales a través de las cuales las escritoras relatan sus visiones, explican el éxito, el temor o las dudas que les despiertan sus experiencias místicas. Lo hacen a través de un lenguaje directo, en ocasiones sencillo y coloquial; en otras, atormentado. El tiempo de la carta confesional, a diferencia del de la “vida”, es un tiempo reciente, caracterizado por una acumulación de detalles. Un género que aspira a tejer una relación confidencial entre la escritora y el confesor o director espiritual (Armacanqui-Tepacti 1999: 107-117). Las cartas escritas por Sor Manuela de Santa Ana (10) a su confesor Pedro de Loaysa, cartas confesionales escritas por obediencia en un singular lenguaje erótico en general espiritual pero por momentos directo, en las que, con abierta franqueza narra su desesperación, su búsqueda de consuelo y sus experiencias místicas; las epístolas que María Antonia de San José (12) envía al exjesuita Gaspar Juárez instalado en Roma después de la expulsión (Blanco 1942) permiten observar los pasos mediante los cuales la beata jesuítica toma conciencia de sí y llega a definirse como criatura elegida de Dios y heredera de la Compañía de Jesús en la organización de los Ejercicios espirituales en el territorio de la actual Argentina (Fraschina 2015); las de Sor Josefa de los Dolores (13), dirigidas a su confesor, el jesuita Manuel Álvarez, son el medio que –ante su ausencia- ella elige para comunicarle todo lo que pasaba por su alma mediante un discurso ensimismado, reiterativo, moroso, detallado en la narración de sus experiencias interiores pero parco y hasta cifrado en la referencia al mundo exterior. Las epístolas de estas tres mujeres consagradas a Dios permiten recorrer el paisaje interior de sus autoras quienes sin duda en-

doba (1804), 1ª. ed. Salta: Ediciones Universidad Católica de Salta, 1997. Cita tomada de Rossi de Fiori et al (2008: 473).

contraron en el género epistolar “un espacio para hablar”, reflexionar sobre su “yo” y sobre “el otro” como protagonistas de su texto.

La lectura de los manuscritos –en cualquiera de sus géneros- permite conocer cuáles son los tópicos y los estereotipos vigentes, lo canónicamente correcto a lo que pueden o deben apelar para hablar de sí, de su experiencia espiritual y de su cotidianidad.

Todas, sin excepción, en algún momento hacen referencia a la dificultad que supone escribir sobre las misericordias, las mercedes o los favores recibidos: Rosa de Lima (1) no puede decir lo que siente su alma, no halla términos para explicar la “unión de amor”, que, “si bien sabía gozarla, no sabía decirla”,¹⁰ la Madre Josefa del Castillo (8) se refiere a la escritura como el acto de despojo, de desnudo, que desata el pudor y el rubor (Ferrús Antón 2009:18) “Padre mío, si no fuera porque V.P. me lo manda, y solo es quien lo ha de ver, y no llegara a noticia de otro, no sé yo como pudiera animarme a decir estas cosas, y más lo que ahora diré es mucho recelo acertar a entenderme, a darme a entender”.¹¹

Toman la palabra para hablar de su relación con Dios, con sus confesores/directores espirituales, con su comunidad religiosa y con el siglo. En el proceso de autoconocimiento que supone el acto de escribir, su relación con Dios y con Jesucristo ocupa un espacio prioritario.

Son visionarias: apelan a las visiones y los sueños como otra posibilidad de decir. Sus visiones transcurren durante la misa, el rezo del Oficio Divino y en la celda, y también en la cocina o la huerta en el caso de las monjas de velo blanco. Además de las visiones divinas o experiencias místicas, sus escritos incluyen visiones en cumplimiento de profecías y otras -las menos- de encuentros con el demonio, siempre amenazador, desestabilizante. La Hna. María de Jesús (9) relata que, estando en misa tiene una visión en la cual, dentro de su corazón ve a Jesús, María y José, cada uno con una pluma en la mano “como que querían escribir ellos y no tenían papel. Y en esto conocí que querían que yo escribiese: quedé sin temor y con paz en el alma [...] Señor, ya me pongo a escribir [...] y cogí la pluma y comencé a llorar y a escribir”.¹² En otras ocasiones las visiones

¹⁰ Rosa de Santa María, en Mujica Pinilla (2001:165), Tomado de Meléndez 1681, *Tesoros verdaderos de las Indias* (t. 2: 305).

¹¹ Sor Francisca Josefa del Castillo, en Ferrús Antón y Girona Fibla, eds., (2009: 18), tomado de *Vida de Sor Francisca Josefa del Castillo*, 298.

¹² Hermana María de Jesús, *Escritos de la Hermana María de Jesús*, en *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá y noticias breves del las Hijas del Carmen de*

tienen por protagonistas a las almas del purgatorio -un tema que procedente de Europa cobró fuerza en la Lima del siglo XVII y se expandió. A Úrsula de Jesús (3) -la donada mulata a quien ya nos hemos referido- los muertos se le aparecen con numerosos reclamos relacionados con las almas del purgatorio. En su *Diario* -que no es tal, sino una serie de recuerdos- a través de un lenguaje sencillo y telegráfico relata su visión de alguien que ha estado en el purgatorio: “grandes penas, que allá había gran concierto, que cada uno tenía su lugar conforme a su estado -que la monja a una parte- los religiosos a otra- los seglares -sacerdotes indios negros todas las generaciones y estados de cada uno y las obligaciones que tenían, se les daban las penas”.¹³ Una reproducción de la sociedad estamental y jerárquica colonial, la única que Úrsula conoce.

Entre las místicas, protagonistas de éxtasis o arrobos -una vez más, una experiencia basada en la tradición de las santas medievales y de Teresa de Ávila- se recurre al “intercambio de corazones”, y al “desposorio místico” (4, 6, 8, 9, 10, 13). Al igual que lo que ocurre con Catalina de Siena (1347-1380), para las místicas de la América colonial, la concreción del amor espiritual, la unión mística amorosa tiene su culminación en el acto de beber la sangre que brota del costado de Cristo, una sangre que mana eternamente. Una sangre que les habla de la pasión y muerte del esposo, un acontecimiento reparador de la humanidad y del sufrimiento con el que -entienden- les alcanzó la vida. El corazón, será el lugar de encuentro íntimo con Cristo, de descanso amoroso, la bodega del Cantar de los Cantares; las experiencias de intercambio de corazones en las que el cuerpo se muestra como una mediación esencial; el abrazo amoroso que relata Sor Gertrudis de San Ildefonso (11), como expresión de la unión de voluntades tal como hacía siglos ya lo habían manifestado Santa Lutgarda y Ángela de Foligno. Y el desposorio místico protagonizado por Catalina de Siena y que retoma Jerónima del Espíritu Santo Nava y Saavedra (6):

Un día, después de haber comulgado le vi en forma de un preciosísimo mancebo. Tenía una túnica albísima y las cinco llagas que hermo세aban todo aquel cuerpo; su cabello parecía oro riquísimo. Traía una cadena en la mano y me la echó al cuello; y Su Majestad también metía su cabeza

Bogotá, p. 330 en Herrera (2013:273).

¹³ Úrsula de Jesús, *Diario espiritual*, en van Deusen (2004: 181), *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro Peruvian Mystic, Ursula de Jesús*. Translated, edited and with an Introduction by van Deusen.

entre la cadena. Y después me puso un anillo y me dio a entender que quería celebrar nuevos desposorios conmigo, haciéndome salir con esto los colores del rostro; pues todo sirvió de confusión y vergüenza para mí porque me puso delante las infidelidades con que había procedido habiéndole prometido guardar la Ley. Mi Señora la Virgen Santísima estuvo como sirviendo de madrina y su esposo San Joseph; y queriéndome festejar mi Señora la veía que me ponía una túnica que parecía toda de plata a más de ser muy blanca, hacía unos visos como de plata.¹⁴

En torno al mismo tema, la Hna. María de Jesús (9) se adjudica un rol muy particular al querer asumir una posición no de esposa, sino de hija, a tal punto que el matrimonio místico aparece como un hecho forzado: “Y nos echaron el paño y nos encadenaron como acá velan a los que se casan. Yo, como siempre he tenido horror a esto de casarme, me asusté y temblé, y le dije: No, vida de mi alma, Taíta sí, esposo no”.¹⁵ En general estamos ante un desposorio mediante el cual se comprometen con Cristo para cooperar en la salvación de las almas.

Las mujeres en religión saben que el conocimiento de sí es una pieza clave en los senderos -tan distintos: en la clausura o en el siglo- que se han propuesto transitar, y el confesor/director espiritual es quien tiene a su cargo el “archivo de sus secretos, la fuente de su consuelo”, es el “cirineo” sin el cual “se le hace insoportable peso todas las congojas del alma”¹⁶ en este camino de auscultación, de exploración de su vida espiritual. Tal como ha indagado Jerry Root (1997), las prácticas confesionales – que ofrecían un espacio para hablar y las condiciones necesarias para que un sujeto apareciera como sujeto de discurso- marcaron un nuevo espacio de individuación y un camino hacia un particular lenguaje del sujeto. Prácticas que ellas muy probablemente vivieron de ese modo.

¹⁴ Gerónima del Espíritu Santo Nava y Saavedra, *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727) Autobiografía de una Monja Venerable*, en Herrera (2013: 249).

¹⁵ Hermana María de Jesús, *Escritos de la Hermana María de Jesús en Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas de Santa Fe de Bogotá*, en Herrera (2013:287).

¹⁶ Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo, *El Epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*, Araya Espinosa, Azúa Ríos, Invernizzi Santa Cruz, en Lavrin y Loreto (2006:314), Carta 24.

También van experimentando que la relación con su confesor o director es personal y única. Por esta razón es indispensable encontrar el apropiado. Un hombre con experiencia de la vida espiritual, autoconocimiento y ciencia, tal como quería Teresa de Ávila para ella y para las hermanas de sus comunidades.¹⁷

Todas estas mujeres sabían que tenían libertad para elegir su confesor y cambiarlo si no se sentían a gusto. Y así lo hicieron -en ocasiones atravesando indecibles dificultades- una y otra vez: acudieron fundamentalmente a los padres de la Compañía de Jesús, pero también a los dominicos, franciscanos, carmelitas, agustinos y mercedarios. La búsqueda del confesor, y más aún del director espiritual, es uno de los temas de mayor presencia en sus “cuentas de conciencia”¹⁸ debido a la dificultad de dar con el adecuado. Rosa de Lima (1), por nombrar un caso, tuvo seis confesores dominicos y cinco jesuitas (Mujica Pinilla 2001: 125) una rotación que se acentúa por la gran movilidad de los curas y frailes en el mundo colonial americano. A tal punto que la Hna. María de Jesús (9), después de una infructuosa búsqueda acude a Dios para preguntarle quién le serviría de consejero espiritual. Acabando de comulgar, siente que la hostia desde su pecho le contesta: “yo”.¹⁹ Esto alivia su tristeza y continúa con su director espiritual. Pero al poco tiempo, tal vez presa de una profunda angustia, relata lo siguiente: “Por este corazón te pido perdón de todo. Padre de mi alma, por este corazón perdóname y échame la bendición; a mi Señor Jesucristo le dije: Taita de mi alma, rogáselo vos que me la eche, y entonces alzó su mano Poderosa y me la echó”.²⁰ ¿Es que acaso aspiraba a confesarse directamente con Dios, obviando la intermediación del sacerdote? Un ejemplo más de la relación director/confesor-hija espiritual que abarca un extenso arco de posibilidades: armónica e íntima, confrontativa, de subordinación o de mutua cooperación.

Una relación siempre presente en el campo de la escritura que estamos analizando, una época durante la cual los escritos de las mujeres consagradas a Dios -y muy especialmente los de las monjas- fueron “intervenidos”, comentados, y guiados por el confesor o padre espiritual, quien en muchos casos era

¹⁷ Santa Teresa de Jesús, *Obras completas: Libro de la Vida* Capítulo 13, números 16 a 29; *Camino de perfección*, Capítulos 7 y 8.

¹⁸ Por “cuenta de conciencia” se entiende la manifestación del estado que de la propia conciencia hace la religiosa al Superior para que este le conozca íntimamente así en lo que atañe a sus costumbres como en lo referente a sus afectos o propensiones.

¹⁹ Hermana María de Jesús, *Escritos...*, (Herrera 2013:107)

²⁰ Hermana María de Jesús, *Escritos...*, (Herrera 2013:298)

también el biógrafo. En especial en la escritura autobiográfica, que nace en el confesonario, bajo la sugerencia u orden del director espiritual. Una relación en la que llega a darse una “inversión de roles”: la monja dominica Catalina de Jesús (11), en sus visiones puede observar los pensamientos más íntimos de su director: “lo que en su interior pasaba se me daba a conocer [...] y me decía que con solo declararle yo su interior, se veía mejorado en muchas cosas”²¹ Por su parte, otra dominica, la chilena sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (13), en la última etapa de su relación epistolar con su director, un exjesuita ya anciano y enfermo, se permite expresiones de afectividad que buscan aliviar la situación del sacerdote: lo alienta, consuela y le informa sobre la conmoción que está provocando la expulsión de la Compañía en Chile.

Otro de los tópicos que se aborda es la relación de las distintas escritoras con la comunidad de religiosas de la que forman parte: se ven a sí mismas como consejeras exitosas. Al punto que una serie de reformas propuestas por la donada Úrsula de Jesús (3) -reformas que le son ordenadas por el mismo Jesús durante una de sus visiones- son aceptadas e implementadas en una reunión general de la comunidad²². Algunas -como sor Gerónima del Espíritu Santo Nava y Saavedra- detentan una posición de “elegidas” en función de ser de una familia de status alto y tener una muy buena educación,²³ en tanto la Hermana María de Jesús, de baja extracción económica, es admirada y obedecida por su elevada experiencia mística.²⁴ Otras, cuyo ejemplo paradigmático es Francisca Josefa de la Concepción del Castillo, mantienen una relación de continua y profunda enemistad, de confrontación, dentro del huerto cerrado.²⁵ Un caso tan extremo que cabe preguntarse si estamos ante una estrategia retórica que usa para victimizarse de manera deliberada.

Por último interesa rastrear qué roles se les reconocen o les son adjudicados a las autoras. Catalina de Jesús Herrera (11) apela al pasaje evangélico de Marta y María (Lc. 10, 38-40) para explicar de qué modo en ella, la suspensión pasiva de las visiones místicas, se complementa con la acción:

²¹ Catalina de Jesús, *Autobiografía de la Venerable Madre Sor Catalina de Jesús*, (Stolley 2000:173)

²² Úrsula de Jesús, *Diario espiritual*, (van Deusen 2004: 55)

²³ Gerónima del Espíritu Santo Nava y Saavedra, *Autobiografía de una monja venerable*, (Herrera 2013: 223)

²⁴ Hermana María de Jesús, *Escritos...*, (Herrera 2013: 281)

²⁵ Francisca Josefa de la Concepción del Castillo, *Su vida*, (Herrera 2013: 157)

Sacadme de la duda, Amoroso Dueño mío: si María no hubiera tenido a su hermana Marta ¿qué hubiera hecho? ¿Te hubiera dejado sin comer? estando dos en casa, por estar sentada gozándote a tus pies? [...] Y esto me parece que me respondió, según la luz que Vos Señor me dais. Que entiendo que así como en aquella casa, dentro de ella, asistíais vos Señor, con María y Marta entiendo por aquella casa el Alma, que a tiempos deja sentir su Divina Majestad estar dentro. Y le concede en tales casos, ser a un tiempo mismo, la vida activa y la contemplativa. Que eso significa estar juntas y habitando dentro de una misma casa Marta y María.²⁶

Y esto era exactamente lo que hacían: asumían ambos roles. Eran a la vez elegidas de Dios (2), (11), (12), intercesoras entre Dios y los hombres (9), reparadoras (1), (9), voceras de sus hermanas (10), corredoras (8), (15), (6), (4), maestras (6), profetas, hasta de su propia muerte (9), (11), visionarias (1), (2), (3), (5), (6), (8), (9), (10), (11), (15), amanuenses de Dios (8), sanadoras (3), esposas/hijas de Jesucristo -todas-, apóstolas (5), (12), (7), gozaron de fama de santidad, aún antes de profesar como monja (2) y fueron consejeras de la comunidad (2), (9). Desde ver su propia imagen en el altar del monasterio (11) -un caso extremo de auto-hagiografía- a “pícaro comediante” (7), cubrieron el más amplio abanico imaginable de roles y funciones.

Por último interesó saber cuál fue el destino de los textos producidos por las mujeres en religión en la América del sur durante el período colonial. Seguir el rastro de cada uno de ellos a partir de lo investigado por decenas de historiadores y literatos durante décadas fue una tarea ardua que dio sus frutos y permitió constatar realidades muy distintas.

A diferencia de lo que ocurre con lo escrito por Sor Juana Inés de la Cruz, prácticamente ninguno de ellos -con la excepción de algunos párrafos del epistolario de María Antonia de San José (12) - se publica en vida de su autora²⁷. Es que estamos ante escritos de intimidad, en su mayoría autobiográficos, casi siempre cuentas de conciencia, y epistolarios que no fueron redactados con el objetivo de salir a la luz pública.

En la primera época -hasta mediados del siglo XVII- observamos una Inquisición muy activa que controla (1) y confisca (2) los escritos provocando

²⁶ Catalina de Jesús Herrera. *Autobiografía de la Venerable...*, (Stolley 2000: 175)

²⁷ María Antonia de San José, *El Estandarte de la Mujer Fuerte* (Blanco 1942: 421-436).

la desaparición de algunos originales. Otros, en cambio, se conservan en la Biblioteca (8) o Archivo (12) Nacional, con mayor frecuencia en la Biblioteca del archivo del monasterio donde vivieron sus autoras: (3), (5), (7), (10), (13), (14). Unos pocos han sido fuertemente intervenidos por los confesores u otros sacerdotes quienes re-escribieron la autobiografía espiritual, agregándole glosas, colocando a las autoras dentro de una genealogía femenina, estableciendo relaciones con pasajes de la Biblia. En estos casos, si bien los originales se han perdido, se conservan los trabajos de re-escritura, convertidos en obras inmensas, monumentales: tres volúmenes de 500 hojas cada uno en el caso de Sor Gertrudis de San Ildefonso (4) y 817 folios en el de la Madre María Manuela de la Ascensión Ripa (15). El original de Jerónima Nava y Saavedra (6) se conserva intacto: su confesor –un profundo admirador de la escritora- solo agregó un “Elogio de la autora”. Los dos pliegos con collages emblemáticos en papel y tela y mensajes de puño y letra de Rosa de Santa María (1) –“Mercedes o heridas del alma” y “Escala espiritual”- fueron hallados en 1923 en el monasterio limeño de Santa Rosa de Santa María por el historiador dominico español Luis G. Alonso Getino. Los escritos de Catalina de Jesús (11) permanecieron olvidados hasta que en 1916 se los copió, quedando inéditos hasta 1954 cuando el P. Alfonso Jerves los publica con un estudio introductorio de su autoría. En dos casos se hace referencia a primeras versiones quemadas por las mismas autoras (5) (11), por motivos que ignoramos pero podemos intuir: el control inquisitorial o el temor de que temas muy íntimos salieran a la luz.

¿Cuál fue el destino de los manuscritos no publicados? La vigencia de la Historia Cultural les abrió las puertas de la Academia. Desde 1980 tanto desde la Historia de las mujeres y de la religiosidad así como desde la Literatura, se los busca con ahínco en las Bibliotecas de Archivos Nacionales y de los Monasterios. Sabemos que en sus páginas podremos encontrar respuesta a numerosas preguntas relacionadas con la espiritualidad y la cotidianidad de distintos ámbitos de religiosidad de la América del Sur. Y así, década tras década se los ha ido localizando y van siendo objeto de publicaciones: en los '60 la *Vida de la Venerable Antonia del Espíritu Santo* (5), la fundadora de las nazarenas de Lima; y la *Vida y los Afectos espirituales* de Francisca Josefa del Castillo, clarisa de Tunja (8). En 1984 sale a la luz en Chile la *Relación autobiográfica* de la clarisa “santa comediante” (7). En la década de 1990 –con motivo de los cuatrocientos años de la muerte de Sor Juana Inés de la Cruz- hace eclosión el estudio de los escritos de monjas y beatas: en 1991 se localizan los

originales de María Manuela de Santa Ana (10) en la Biblioteca del Convento de Santa Rosa de Lima, una compilación realizada al año de su muerte con la intención –fallida- de pedir su beatificación; en 1994 la *Autobiografía* de Jerónima del Espíritu Santo Nava y Saavedra (6), otra clarisa, esta vez de Bogotá; en 1996 se localiza la *Vida de la Venerable María Manuela de la Ascensión Ripa* (15), una copia del original transcrito en 1792; en 1972 un bibliófilo rescata 29 poemas compuestos por las monjas carmelitas de Córdoba (14) que se publican en 1997 y 2008. Y por último, el epistolario de María Antonia de San José (12) que se conserva en el Archivo di Stato di Roma, recopilado, ordenado y traducido al italiano por el corresponsal de la beata jesuítica, el Padre Gaspar Juárez. En 1942 José María Blanco SJ publica dichas cartas, que constituyen la base de la *Positio* publicada en Roma en 2007.

También me interesó saber en qué medida, estas mujeres que consagraban su vida a Dios, fueron reconocidas por sus contemporáneos o por la posteridad. Rosa de Santa María (1), a pesar de haber sido sometida a interrogación por parte de la Inquisición gozó en vida de un reconocimiento absoluto. A los dos años de su muerte -en 1619- uno de sus confesores escribió y publicó la primera biografía de esta terciaria dominica peruana. Hoy contamos con más de cuatrocientas biografías en torno a su singular experiencia (Mujica Pini-lla, 2001: 33). Sus funerales fueron apoteóticos: las calles y plazas de Lima se llenaron de gente que pugnó durante días por acercarse a sus restos, venerar su recuerdo, llevarse una reliquia. La Iglesia católica no tardó en reconocer públicamente sus virtudes proclamándola beata en 1669, Patrona de Lima y Perú en 1669, Patrona de América y Filipinas en 1670 y santa, con derecho a formar parte del canon de la Iglesia católica, en 1671. Ninguna otra logró tanto en tan poco tiempo. En 1643 cuando muere la monja Concepcionista Sor Jerónima de San Francisco (2) de Lima, su cuerpo también es venerado; y se inicia el proceso de beatificación, que -por el contrario- no se completó. Asimismo se inició la compilación de los documentos y testimonios en torno a la beatificación de la monja dominica María Manuela de Santa Ana (10), también limeña, un proceso que ni siquiera llegó a iniciarse formalmente. Y por último la beata jesuítica rioplatense María Antonia de San José (12), quien tras la expulsión de la Compañía de Jesús de las tierras americanas supo dar un impulso nunca visto a los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, los organizó en todo el territorio de la actual Argentina y del Uruguay y fundó la Casa de Ejercicios y Beaterio de Buenos Aires -un edificio inmenso

para los parámetros de dicha ciudad- que aún hoy funciona con el mismo destino. Las cartas que ella envió al exjesuita Gaspar Juárez, fueron la base de un opúsculo -*El Estandarte de la Mujer Fuerte*- que circuló por Europa en vida de ella. Iniciado el proceso de su beatificación en 1905, el Papa Benedicto XVI la proclamó Venerable un siglo más tarde, en 2010; Francisco la nombró Beata en 2016 y en este momento está en estudio el caso de una curación “inexplicable en términos científicos”, que se atribuye a la intercesión de la beata rioplatense: de aceptarse, ella pasaría a ser parte del santoral católico.

Conclusiones

La investigación realizada en torno a los escritos de las monjas, beatas, terciarias y donadas de la América meridional a lo largo del período colonial desde una mirada macro nos ha permitido detectar continuidades y singularidades. Los principales tópicos desarrollados por las mujeres en religión durante el Medioevo y la modernidad en Europa, son retomados una y otra vez desde Santa Fe de Bogotá a Buenos Aires. Pero también, y fundamentalmente, pudimos constatar que sus escritos reflejan y auscultan las peculiaridades del mundo colonial hispanoamericano: un mundo multiétnico, en constante cambio. Que con habilidad apelan a los diferentes géneros literarios –autobiográfico, biográfico, epistolar, poético- para expresar su itinerancia espiritual, sus vivencias más profundas, sus prácticas cotidianas, sus lecturas de la realidad sociopolítica: una realidad convulsionada por la presencia de la Inquisición, las reformas borbónicas, invasiones de piratas y de ejércitos enemigos de la Corona española, la expulsión de la Compañía de Jesús, la llegada de la Ilustración, la caída de la monarquía y la formación de gobiernos patrios. Que, no obstante el tan mentado control por parte del confesor y del director espiritual o de la Inquisición, lograron comunicar sus logros, sus miedos, sus angustias, pero también sus visiones y sus sueños, mediante los cuales intentaron expresar lo inefable: su íntima comunicación con Jesucristo, su modelo.

Cuadro 1

		Escritoras				Textos	
	Nombre en religión/siglo	Nacimiento y muerte	Condición relig./orden	Ciudad de residencia	Título	Género literario	Influencias
1	Rosa de Sta. María Isabel Flores de Oliva	1586-1617 Can. 1671	Ter. Dom.	Lima	<i>Mercedes o heridas del alma. Escala espiritual</i>	Vida espiritual Collages	Catalina de Siena- Teresa de Jesús - Juan de la Cruz-Luis de Granada
2	Jerónima de S. Francisco	1573 Sevilla 1643	Monja concepcionista	Lima	<i>Vida de la venerable Gerónima de San Francisco, Descalzas, 1635</i>	Autobiografía	Teresa de Jesús-Devoción a: S. Francisco, Smo. Sacramento, Rosario
3	Úrsula de Jesús	1604-1666	Donada (mulata) Clarisa	Lima	<i>Diario espiritual</i>	Autobiografía Espiritual	Rosa de Lima- Catalina de Siena- Sta. Gertrudis- Teresa de Jesús
4	Gertrudis de S. Ildefonso Gertrudis Dávalos Valverde	1652-1709	Monja clarisa	Quito	<i>La Perla Mística escondida en la concha de la humildad</i>	Vida, Autobiografía Tres tomos con agreg. conf.	Teresa de Jesús, Catalina de Siena- Ma. Magdalena de Pazzi- Ma. De la Antigua- Clara de Asís
5	Josefa de la Providencia Antonia Lucía del E. Sto. Antonia Lucía Maldonado	1646-? 1646-1709	Monjas Nazarenes (Carmelitas descalzas)	Lima	<i>Vida y virtudes de la Venerable Madre Lucía del E. Sto, en Relación del origen y fundación del Mo. Del señor San Joaquín de Religiosas Nazarenas 1793</i>	Biografía Autobiografía	Imitatio Christi - Teresa de Jesús - Reglas Carmelitas Reformadas

6	Gerónima del E. Santo Jerónima Nava y Saavedra	1669-1727	Monja clarisa	Sta. Fe de Bogotá Nueva Granada	<i>Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727) Autobiografía de una monja venerable</i>	No prop. autobiográf. - Vida interior	Teresa de Jesús- Sta. Catalina de Siena - Ma. de Agreda- Clara de Asís- Sta. Gertrudis -Ignacio Fco. Javier- Fco. de Sales- Fco. de Asís
7	Úrsula Úrsula Suárez y Escobar	1666-1749	Monja clarisa	Santiago de Chile	<i>Relación autobiográfica de Úrsula Suárez (1666-1749)</i>	Autobiografía Novela picaresca	Teresa de Jesús- Ma. de la Antigua- Marina de Escobar- San Agustín
8	Madre Francisca Josefa Francisca Josefa del Castillo y Guevara	1671-1742	Monja clarisa	Tunja (Colombia)	<i>Vida/ Su vida Afectos Espirituales Cuaderno de Enciso</i>	Vida espiritual Poesía Copia poesía/ prosa	Teresa de Jesús- Catalina de Siena- Rosa de Lima - Ma. Jesús de Agreda- Ignacio de Loyola(EE)- Imitatio Christi - Magdalena de Pazzi- Regla de Sta. Clara- Francisco de Asís-
9	Hna. Ma. De Jesús	1713-1776	Hna. Velo blanco carmelita	Sta. Fe de Bogotá	<i>Escritos de la Hna. Ma. De Jesús en Hist. Mo. Carm. Descalzas de Bogotá</i>	Autobiografía Espiritual	Teresa de Jesús- Ejercicios Espirituales - Ignacianos- Catalina de Siena
10	Sor Ma. Manuela de Sta. Ana Ma. Manuela Ignacia Teresa Hurtado de Mendoza	1695-1793	Monja dominica	Lima	<i>Vida. Esquelas originales de correspondencia E. y poesías místicas</i>	Vida - Autobiografía - Epístolas confesionales - Poemas	Teresa de Jesús (Capitulas)- Vidas de santos- Catalina de Siena

11	Catalina de Jesús Catalina Ma. Herrera Campu- sano	1717-1795	Monja domi- nica	Quito	<i>Autobiografía de la Venerable - Madre Sor Catalina de Jesús</i>	Autobiografía - Poesía	Rosa de Lima- Ctalina de Siena- Teresa de Jesús - Agustín
12	Ma. Antonia de San José Ma. Antonia de Paz y Figueroa	1730-1799	Beata Jesuítica	Santiago del Estero- Bs. As.	<i>Vida documentada de María Antonia de Paz y Figueroa</i>	Epistolar	Ignacio de Loyola- Ejer- cicios Espirituales
13	Sor Josefa de los Dolores Josefa de los Dolorea Peña y Lillo	1739-1822	Monja velo blanco domi- nica	Santiago de Chile	<i>Epistolario de Sor Do- lores Peña y Lillo, Chile, 1763-1769</i>	Epistolar espi- ritual	Catalina de Siena- Rosa de Lima- Teresa de Jesús - Cantar de los cantares- Juan de la Cruz
14	Autoras anóni- mas	??	Monjas carme- litas	Córdoba, Argentina	<i>Poemas de las monjas carmelitas de Córdoba (1804)</i>	Poesía (de tó- mulo)	Tradición Teresiana- Neoclasismo
15	Madre Ma. Ma- nuela de la As- censión Ma. Manuela de la Ascensión Ripa	1766-1824	Monja domi- nica	Arequipa - Perú	<i>Vida de la venerable Madre Ma. Manuela de la Ascensión Ripa por fray Elías Pasarell</i>	Vida, Autobio- grafía, Biogra- fía, Epistolar	??

Bibliografía

- A.A. *El Estandarte de la Mujer Fuerte de nuestros días* (1791) en BLANCO, José María SJ, *Vida documentada de María Antonia de Paz y Figueroa fundadora de la Casa de Ejercicios de Buenos Aires*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 421-436.
- ANDRUETTO, María Teresa, [2014] 2015, *La lectura, otra revolución*, 1a. edición FCE Argentina.
- ARAYA ESPINOSA, Alejandra (2010) “La mística y el corazón: una tradición de espiritualidad femenina en América Colonial”, *Cuadernos de Literatura*, v.14. núm. 28, Bogotá, Colombia, pp. 132-155.
- ARAYA ESPINOSA, Alejandra; AZÚA Ríos, Ximena; INVERNIZZI SANTA CRUZ, Lucía (2006) “El Epistolario de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto L. (eds.) *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, pp. 264-327.
- ARENAL, Electa y SCHLAU, Stacey (1989) *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Works*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- ARMACANQUI-TIPACTI, Elia J. (1999) *Sor María Manuela de Santa Ana. Una teresiana peruana*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- (2006) “La propia escritura y la re-escritura de un transcriptor en Vida de la Madre María Manuela de la Ascensión Ripa” en A. Lavrin y R. Loreto LL. (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, pp. 228-260.
- BEGUIRIZTAIN, Justo SJ (1933) *Apuntes biográficos, cartas y otros documentos referentes a la Sierva de Dios María Antonia de Paz y Figueroa*, 2ª edición ampliada y corregida, Buenos Aires, Talleres Gráficos Baioco.
- BARANDA LETURIO, Nieves y MARIN PINA, María del Carmen (eds.) (2014) *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Madrid, Iberoamericana, Vervuert.

- BLANCO, José María SJ (1942) *Vida documentada de María Antonia de Paz y Figueroa fundadora de la Casa de Ejercicios de Buenos Aires*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BORGES, Pedro (1992) *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid, MAPFRE.
- BOUVET, Nora Esperanza (2006) *La escritura epistolar*, Buenos Aires, Eudeba.
- CADAVID YANI, Helwi (2017) "A Colombian Nun and the Love of God and Neighbour. The Spiritual Path of María de Jesús (1690-1776)", *Uppsala Studies in Church History* 6, Uppsala Universited.
- CASTRO GODOY, Jimena (Fall 2013) "The Heart of a Nun: Passion and Spirituality in Úrsula Suárez and Rose of Lima", *The Lincoln Humanities Journal*, vol. I, pp. 51-58.
- COHEN IMACH, Victoria (2004) *Redes de papel. Epístolas conventuales*, Tucumán, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- DE RAMÓN, Armando (1984) *Úrsula Suárez (1666-1749). Relación Autobiográfica*, Estudio preliminar de A. de Ramón, Santiago de Chile, Biblioteca Nacional, Universidad de Concepción, Academia Chilena de la Historia.
- DIAZ-PLAJA, Guillermo 1969, *Antología Mayor de la Literatura Hispanoamericana*, Vol. 1, Barcelona, Editorial Labor.
- DI PATRE, Patrizia (2016) "Secretos entre el alma y Dios. Una obra maestra de la Mística ecuatoriana", *Revista Hispanoamericana. Publicación digital de la Real Academia Hispano-Americana de Ciencias, Artes y Letras*, núm. 6, pp. 1-15.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz (2007) *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*, Valencia, Tirant lo Blanch.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz y GIRONA FIBLA, Nuria (eds.) (2009) *Vida de Sor Francisca Josefa del Castillo*, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert.
- FOLQUER, Cynthia (2008) "Dos imágenes de santidad: Rosa en Lima (s. XVII) y Elmina Paz de Gallo en Tucumán (s. XIX)", en Gabriela Caretta e Isabel Zacca, (Comp.) *Para una Historia de la Iglesia. Itinerarios y estudios de caso*, Salta, CEPIHA, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, pp. 193-211.
- ____ (2010) "Escribir de sí: interioridad y política en las mujeres de Tucumán (fines del siglo XIX y principios del XX)", en Cynthia Folquer y Sara Amenta (eds.) *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, San Miguel de Tucumán. CEPIHA, UNSTA, pp. 191-228.

- FRASCHINA, Alicia (2005) “La cuestión autobiográfica en el epistolario de María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús, 1730-1799” en María Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez Bordona (coords.) *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, pp. 705-728.
- ____ (2010) *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*, Buenos Aires, Eudeba.
- ____ (2015, 1a. reimpresión 2017) *La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús: biografía y legado*, Rosario, Prohistoria ediciones.
- HERRERA, Clara E. (2013) *Las místicas de la Nueva Granada. Tres casos de búsqueda de la perfección y construcción de la santidad*, Barcelona, España, Paso de Barca.
- ITURBURU, Fernando (2006) “La Perla Mística, Gertrudis de San Ildefonso” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.) *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, pp. 201-224.
- KORDIC RIQUELME, Raissa (2008) prólogo y edición crítica, *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*, Madrid, Universidad de Navarra, Editorial Iberoamericana.
- LAVRIN, Asunción (1993) “La vida femenina como experiencia religiosa. Biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, *Colonial Latina American Review*, 3:4, pp. 27-52.
- ____ (1995) “De su puño y letra: epístolas conventuales” en Manuel Ramos Medina (coord.) *El Monacato femenino en el Imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*, México, Condumex, pp. 43-61.
- ____ (1996) “La celda y el siglo: epístolas conventuales” en Mabel Moraña (ed.) *Mujer y cultura en la colonia Hispanoamericana*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 139-159.
- ____ (2000) “La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el Convento de San Juan de la Penitencia”, *Estudios Históricos Novohispanos*, núm. 22, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 49-75.
- ____ (2003) “La autoridad cuestionada: epístolas de una crisis”, *Historias*, núm. 55, Mayo-junio, pp. 59-70.

- ___ (2005 enero-junio) “La Madre María Magdalena Lorravaquío y su mundo visionario”, *Signos Históricos*, vol. 7, núm. 13, pp. 22-41.
- ___ (2008) *Brides of Christ. Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford, California, Stanford University Press.
- ___ (2012) “La religiosa y su confesor: epistolario de una clarisa Mexicana, 1801-1802”, Roma, *Archivum Franciscanum Historicum*, pp. 455-478.
- ___ (2014 enero-abril) “Los senderos interiores de los conventos de monjas”, *Boletín de Monumentos Históricos*, Tercera época, pp. 6-21.
- ___ (2015 julio-dic.) “Santa Teresa en los conventos de monjas de Nueva España”, *Hispania Sacra*, LXVII, 136, pp. 505-529.
- ___ (2016) *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LAVRIN; Asunción y LORETO LÓPEZ, Rosalva (2005) “La escritura femenina hispanoamericana. Siglos XVI-XIX. Aproximaciones historiográficas” en María Isabel Viforcós Marinas y María Dolores Campos Sánchez Bordona (coords.) *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León, Universidad de León, pp. 515-537.
- ___ (eds.) (2006) *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, Puebla.
- LORETO LÓPEZ, Rosalva (2000) “Leer, contar, cantar y escribir. Un acercamiento a las prácticas de la lectura conventual: Puebla de los Ángeles, México, siglos XVII y XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 23, Universidad Autónoma de México, pp. 67-95.
- ___ (2002) “Escrito por ella misma. Vida de la Madre Francisca de la Natividad” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.) *Monjas y beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Puebla; Archivo General de la Nación, Universidad de las Américas, pp. 24-66.
- ___ (2006) “Oír, ver y escribir. Los textos hagio-biográficos y espirituales del Padre Miguel Godínez ca. 1630” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.) *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos, Siglos XVI-XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanida-

- des de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, Puebla.
- ___ (2007) “La didáctica de la salvación femenina. La dirección de espíritus y la cultura de los escrito” en María Isabel Viforcós Marinas y Rosalva Loreto López (coords.), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, León, Universidad de León, pp. 71-95.
- ___ (2012 dic.) “Dichosa desdicha. El epistolario espiritual de Isabel Rosa de Jesús, monja clarisa novohispana”, *Archivum Franciscanum Historicum*, pp. 197-220.
- MARTÍNEZ-GAYOL, Nuria (2012) *Los excesos del amor. Figuras femeninas de Reparación en la Edad Media (siglos XI-XIV)*, Madrid, San Pablo, Universidad Pontificia de Comillas.
- Mc KNIGHT, Kathryn Joy (1997) *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- MUJICA PINILLA, Ramón (2001) *Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- MURIEL, Josefina (1982) *Cultura Femenina Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MYERS, Kathleen Ann (2003) *Neither Saints nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America*, New York, Oxford University Press.
- MYERS, Kathleen Ann (2003) “The Happy Saint. Úrsula Suárez (1666-1749). Rogues and New Saintly Roles”, en Kathleen Myers, *Neither Saints Nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America*, New York, Oxford University Press, pp. 116-139.
- RANFT, Patricia (2000) *A woman’s Way. The Forgotten History of Women Spiritual Directors*, New York, Palgrave.
- ROOT, Jerry (1997) “Space to Speke. The Confessional Subject in Medieval Literature”, New York, Peter Lang.
- ROSSI de FIORI, Iride María; CAMELLA de GAMARRA, Rosanna; FIORI ROSSI, Helena, Estudio Preliminar (1997) *Primera escritura femenina en la República Argentina*, Salta, Universidad Católica de Salta.
- ROSSI de FIORI, Iride María; CAMELLA DE GAMARRA, Rossana; MARÍNEZ DE LECUONA, Soledad; FIORI ROSSI, Helena (2008) *La palabra oculta. Monjas escritoras en la Hispanoamérica colonial*, Salta, Argentina, Ediciones Universidad Católica de Salta.

- STOLLEY, Karen (2000) “Llegando a la primera mujer: Catalina de Jesús Herrera y la invención de una genealogía femenina en el Quito del siglo XVIII”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 9, núm. 2, pp. 167-185.
- TERESA de JESÚS, Santa (1979) *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- VAN DEUSEN, Nancy (2004) *The Souls of Purgatory. The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afro-Peruvian Mystic Úrsula de Jesús*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- ___ (2006) “Las mercedes recibidas de Dios. La autobiografía de Jerónima de San Francisco mística limeña (1573-1643)” en Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos. Siglos XVI-XIX*, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las América, Puebla, pp. 40-72.
- ZARRI, Gabriella y BARANDA LETURIO, Nieves (eds.) (2011) *Memoria e Comunità Femini. Spagna e Italia, secc. XV-XVII; Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze, Firenze University Press, UNED.

Recibido: 26 de noviembre de 2018

Aceptado: 10 de febrero de 2019