

expuestas por los escritores mexicanos desde los albores del siglo XIX. Quedan, pues, invitados los lectores de esta meritísima obra a hacer sus propias indagaciones textuales y a formarse una idea bien meditada de los avatares del pensamiento literario y social de los mexicanos en esa etapa crucial del proceso histórico de nuestra nación.

José Pascual Buxó

Universidad Nacional Autónoma de México, México



doi: 10.15446/lthc.v17n1.48701

**Herrera, Clara E. *Las místicas de la Nueva Granada: tres casos de búsqueda de la perfección y construcción de la santidad*. Barcelona: Paso de Barca, 2013. 350 págs.**

La relación entre un historiador y su objeto de estudio es un problema que se encuentra en la raíz de toda escritura historiográfica. En él se devela lo más profundo de las motivaciones de una investigación de este tipo y solo en dicha relación podríamos volver a preguntarnos, constantemente, sobre la validez de desenterrar las ruinas de nuestra historia y reintegrarlas a la comprensión de nosotros mismos. Así lo entiende Michel de Certeau quien, al comienzo de su minucioso estudio historiográfico sobre el desarrollo de la mística cristiana (*La fábula mística*. México: Universidad Iberoamericana, 2013), dice:

El historiador “calma” a los muertos y lucha contra la violencia al producir una razón de las cosas (una “explicación”) que supera su desorden y certifica permanencia; el místico lucha al fundar la existencia sobre la relación misma con aquello que se le escapa. El primero se interesa en la diferencia como un instrumento de distinción en su material; el segundo como una escisión que establece la cuestión del sujeto. (21)

El místico es, como lo entiende Certeau en su estudio, un raro o un loco en la historia textual de la cultura cristiana: aquel que se enfrenta directamente con la experiencia de la divinidad e intenta traducir eso inefable

en una escritura coherente, y por ello hace constantes desplazamientos de lenguaje. Esta concepción del místico hace singular la relación que con él establece quien lo estudia historiográficamente, pues se crea un vínculo que Certeau expresa aquí bajo el término de *diferencia*. El destino final de ambos es, de esa forma, la pregunta por la existencia de un sujeto místico diferente: o bien porque el historiador lo *diferencie* y le dé un lugar dentro de un sistema coherente, o bien porque ese sujeto místico exprese su lucha por diferenciarse. Lo que le interesa al historiador, de todas formas, es establecer a ese sujeto a través de la recreación de su lucha por diferenciarse (lo que conllevaría un recuento, así sea oblicuo, de aquello de lo que se diferencia).

Esta intensa relación es la que se descubre en la lectura del trabajo de Clara E. Herrera, *Las místicas de la Nueva Granada*.<sup>1</sup> Su objetivo es justamente reconstruir esa ambigua lucha por la diferencia que constituye la “búsqueda de la perfección” y la “construcción de la santidad” en los textos místicos de tres monjas neogranadinas: la Madre Josefa del Castillo, monja del Real Convento Franciscano de Santa Clara de Tunja, la Madre Jerónima Nava y Saavedra, monja del convento de Santa Clara de Santa Fe de Bogotá, y la Hermana María de Jesús, monja cocinera del Monasterio de San José de Carmelitas de Santa Fe de Bogotá. Esto lo hace la autora a partir de un constante ejercicio de diferenciación: entre ellas tres como monjas neogranadinas de la época colonial, y entre ellas y el resto de la tradición textual, ya sea colonial o europea (diferenciar, en este sentido, es a la vez encontrar características peculiares, rasgos que se actualizan y actitudes comunes producto de un contexto histórico y cultural específico).

Este ejercicio de delimitación desemboca en la pregunta por la posibilidad de la formación de una subjetividad femenina en la escritura confesional.

1 Una de las guías esenciales de este ejercicio de diferenciación, en cualquier caso, es su inscripción dentro de una línea más amplia de estudios coloniales e hispanoamericanos que reivindican las estrategias textuales de las monjas místicas para autoconfigurarse como sujetos en el campo religioso y subvertir las jerarquías patriarcales de la forma de organización religiosa de su sociedad. Ella misma cita los siguientes trabajos: Electa Arenal y Stacey Schlau. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989); Asunción Lavrin y Rosalva Loreto, eds. *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos hispanoamericanos: siglos XVI-XIX* (Puebla: Universidad de las Américas, 2006); Nancy E. van Deusen. *The Souls of Purgatory* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004); Kathleen Myers. *Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of Madre María de San José (1665-1719)* (Liverpool: Liverpool University Press, 1993); Kristine Ibsen. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America* (Gansville: University Press of Florida, 1999).

Así pues, si bien la autora acepta de entrada que dichas monjas tenían serios impedimentos para construir su individualidad gracias a la rigidez de las estructuras patriarcales y religiosas dominantes, y aunque deja claro desde el principio que el problema de la expresión personal no era en absoluto una preocupación en la época en que escribieron estas monjas (20), no obstante, su investigación vuelve constantemente sobre el análisis de los resquicios por los cuales, gracias a la situación privilegiada que tenían en cuanto eran consideradas “elegidas de Dios”, podían autoconfigurarse como sujetos místicos y ejercer cierto control sobre sus vidas.

Así pues, Herrera demuestra que las monjas hacen uso, consciente o inconsciente, de las estrategias retóricas que habían heredado de cierta tradición mística para subvertir su relación con el poder religioso, de manera que les era posible expresar ciertos rasgos de su individualidad (como su deseo de hacer apostolado o de permanecer con cierto confesor) a través de la narración de sus experiencias místicas.

En este sentido, el estudio de Herrera utiliza de manera particularmente provechosa los conceptos de *campo cultural* y *habitus*, postulados por Pierre Bourdieu, para analizar cómo se integraban las relaciones de poder del campo religioso en la escritura de las monjas y cómo utilizaban su escritura para tomar una nueva posición en el campo, diferente a la que normalmente les era asignada como mujeres. En la tensión que se descubre entre dicha inversión de las relaciones de poder y la aceptación e integración de los esquemas que impone el campo religioso, la autora revela que cada uno de los trayectos escriturales en la perfección espiritual de estas monjas neogranadinas desemboca en paradojas y dilemas aparentemente irresolubles que denuncian contradicciones propias del medio cultural religioso en el que estaban inmersas. Estas son, entre otras, la contradicción entre concebirse como mujer pecadora y a la vez descubrirse como elegida de Dios; los problemas del límite entre expresar y explicar las experiencias místicas; el dilema de postular como don divino el deseo personal de hacer vida misional; la contradicción entre la humildad que se les exigía a las monjas y la vanidad que seguía de haber sido elegidas para escribir sus experiencias.

Por otro lado, para desenterrar estas paradojas de las obras de las monjas, Clara Herrera echa mano de diversos recursos historiográficos a través de los cuales se acerca a ese ejercicio de diferenciación del que hablábamos. Así, toda la primera parte del libro (los dos primeros capítulos) la dedica,

por una parte, a dibujar el contexto histórico y cultural de la Nueva Granada durante finales de siglo XVI y comienzos del XVII, principalmente con relación al lugar que podía ocupar la mujer en la sociedad colonial, así como a sus posibilidades de acceder a la cultura escrita y, por otra, a exponer la tradición mística de la que estas monjas se podían haber alimentado.

Entre otras cosas, destaca el hecho de que el territorio en el que se ubican los conventos de estas tres monjas (el altiplano cundiboyacense) estaba aislado geográficamente de los enclaves más poderosos de la Iglesia y del Imperio español (la sede de la Inquisición en Cartagena y los centros virreinales de Nueva España y Perú), lo que hacía que el control que dichas instituciones podían ejercer sobre estos territorios fuera muy limitado. En este sentido, la especificidad de este espacio respecto de Nueva España, Perú o la misma España era la relativa libertad que tenían las personas letradas en aspectos como el acceso a lecturas prohibidas en la metrópoli, la poca injerencia de la Inquisición en la censura de los textos que se escribían y la relación más o menos cercana entre los confesores, quienes a veces no sabían mucho más que las monjas, y sus penitentes. A su vez, una de las características internas de estos conventos neogranadinos era la división entre monjas de velo negro y monjas de velo blanco, dependiendo de qué tanta dote dieran al convento a la hora de entrar en él. Las monjas de velo blanco eran aquellas que podían dar poca o ninguna dote. De las monjas estudiadas solo María de Jesús era de velo blanco, es decir, de humilde procedencia social.

En su estudio inicial, Clara Herrera hace también una breve aproximación a las vidas y obras de tres monjas europeas que pudieron haber influido en la escritura mística de las aquí estudiadas: Santa Teresa de Jesús, Catalina de Siena y la Madre Ágreda. De cada una destaca su manera de entrar al canon eclesiástico y sus particulares recursos retóricos a la hora enfrentarse en su escritura con los dogmas de la iglesia. De los recursos que retoma Herrera vale destacar la retórica de la humildad (quitarse autoridad o dársela a la divinidad) que usa Teresa de Ávila para jugar con los límites en los que se encontraba entre expresar sus visiones místicas y explicarlas teológicamente. Así también, se destaca aquí el hecho de que la madre Ágreda formule constantemente un deseo de evangelizar a la manera del apostolado, deseo que las monjas neogranadinas expresan también con características similares, es decir, a través de la insinuación de su propio deseo de predicar el evangelio de manera misional como un mandato divino

(este último deseo también está influenciado, según Herrera, por la ética jesuítica contemplativa y misional con la que las monjas neogranadinas se relacionaban estrechamente). Y, por último, en el caso de Santa Catalina de Siena, se resalta la importancia de recurrir a la postulación de la igualdad de los sexos a través de una apelación que hace la divinidad respecto de dicha igualdad, es decir, según los conceptos de Bourdieu, se postula, en el discurso, una igualdad de las posiciones en el campo.

Pero, sobre todo, Herrera hace énfasis en la posibilidad que tuvieron estas monjas de subvertir la relación de poder establecida con sus confesores a través de sus visiones, sin que esto repercutiera en censura o en un juicio inquisitorial. Dicha posibilidad que suena, a primera vista, más como una lectura influenciada por la perspectiva de los estudios de género que como una lectura histórica, se justifica debidamente en la paradoja propia del proceso de escritura mística femenina y en las libertades específicas de su entorno marginal, expuestas en los primeros capítulos. En este sentido la autora resalta el hecho de que la Madre Josefa del Castillo pudiera escoger a sus confesores y, aún más, escogerlos entre los intelectuales jesuitas de más alto nivel, en parte gracias a su rango social; por esto, es importante también el hecho de que no se la censurara por citar la Biblia (tanto en latín como en romance). Por otro lado, la autora llama la atención sobre las ocasiones en que Jerónima Nava, por su parte, logró hacer que su confesor permaneciera junto a ella, aduciendo en sus visiones a que así se lo había mandado “mi Señor”. Y finalmente, Herrera demuestra que también la Hermana María de Jesús logra ejercer cierta influencia sobre las decisiones del arzobispo de Bogotá cuando profetiza el terremoto del 18 de octubre de 1743. En esa ocasión María de Jesús recomienda que se rece a Santa Ana como la verdadera intercesora de los neogranadinos ante Dios, petición a la que hizo caso el arzobispo, quien además pidió después consejo a la monja sobre otras de sus decisiones.

Todas estas caracterizaciones del campo cultural y de la manera en que las monjas se integraban en él o intentaban tomar una nueva posición llevan a que, en la segunda parte, cuando la autora se ocupa por separado de cada una de las monjas neogranadinas, tienda a especificar mucho más aquello que diferencia a una de las otras y del resto de la tradición textual. De esa forma, dibuja una especie de clasificación a partir de la clase de visiones que tienen, la forma en que las estructuran en una narrativa coherente y

la influencia que tiene la procedencia social en dicha estructuración o en el lenguaje que utilizan. En este sentido, caracteriza a la Madre Josefa del Castillo por la particular ascesis y violencia de sus visiones, así como por su procedencia aristocrática, por sus profundos conocimientos teológicos y por la complejidad con la que construye su personalidad, llena de conflictos con las otras monjas del convento y plagada de enfermedades y sufrimientos redentores. Esta visión, dice Herrera, estuvo principalmente influenciada por la ética ignaciana. La obra de Jerónima Nava, por otro lado, según la historiadora, no puede ser entendida como una narración de vida sino, más bien, como la descripción de una serie de visiones estructuradas por el modelo del idilio amoroso, que muy pocas veces involucra visiones demoniacas o pesadillas, y que nunca sobrepasa el nivel del coqueteo inocente y amoroso con la divinidad. Finalmente, en la Hermana María de Jesús, cuyo texto es analizado historiográficamente por primera vez en este libro, es en quien la autora encuentra más matices originales y a la que muestra más simpatía. Esta monja, quien entró al convento de carmelitas descalzas como cocinera desarrolla un conocimiento teológico que aparentemente proviene solo de su experiencia mística. Por otro lado, en sus escritos la autora descubre más referencias históricas que en los demás (por ejemplo, al terremoto de 1743, a la expulsión de los jesuitas, a la muerte del arzobispo en 1736, etc.) y, para Herrera, las descripciones que hace María de Jesús de sus visiones son las más espontáneamente narradas, lo cual las dota de una original sensualidad. Tal vez el momento en el que la autora muestra más claramente su simpatía respecto de María de Jesús es cuando, en la conclusión, habla de la vocación social de la monja:

En la perspectiva de esta monja, el verdadero misticismo no se podía dar sin estar comprometidos con la realidad social y limitarse solo a las personas con quienes se convivía: según ella, era preciso ir tan lejos como las circunstancias personales de cada uno lo permitieran. (316)

La diferenciación se hace finalmente vínculo expreso entre la historiadora y su objeto: la lucha de María de Jesús por entender y aceptar sus visiones la lleva a un entendimiento más profundo de su propio lugar en el campo religioso y de su opinión sobre las contradicciones de este y, así, en el mapa trazado por Clara Herrera, se ubica en el lugar más explícitamente

diferenciado y en el que más se distingue una evolución de una posición pasiva en el campo, es decir, de una conciencia sumisa, hacia la apropiación de una voz y la toma de posición en un lugar más cercano a la acción en el campo. De la misma manera, el lector-historiador descubre en el camino que Clara Herrera dibuja alrededor de los escritos de María de Jesús la importancia que tiene construir la propia coherencia, para así “callar a los muertos” y “dar permanencia”.

**Alejandro Gabriel Pérez Rubiano**

*Universidad Nacional de Colombia, Bogotá*