

*FEMINA VIATOREM: VIAJES Y PREDICACIONES DESDE LA CELDA*¹

Jimena Castro Godoy
Universidad Alberto Hurtado
Santiago, Chile
jimenacastrogodoy@gmail.com

RESUMEN / ABSTRACT

En este artículo mostraré el caso de dos religiosas que durante los siglos XVII y XVIII dieron cuenta de una particular vivencia sobrenatural: el viaje a tierras lejanas y no cristianas. Hablo de Úrsula Suárez, monja clarisa chilena (1666-1749), y Francisca de los Ángeles, beata de Querétaro (1674-1744). Los viajes que experimentaron se dan en el marco de una experiencia visionaria, donde no es el cuerpo el que se traslada, sino el espíritu. Y dado que el destino del viaje eran tierras sin cristianizar, su propósito sería el de evangelizar mediante la predicación, una actividad vetada entonces a la mujer. Solo así, pues, la religiosa podía utilizar el espacio de la visión a fin de hacer efectivo el acto de la predicación. Para abordar esto, reviso los propósitos de la clausura monástica y conventual para mostrar cómo los espacios de encierro (y/o apertura) dirigen y confluyen en el viaje visionario descrito en la escritura conventual colonial.

PALABRAS CLAVE: bilocación, viaje espiritual, Úrsula Suárez, Francisca de los Ángeles, clausura.

*FEMINA VIATOREM: VISIONARY JOURNEYS AND PREACHING
FROM THE CLOISTER*

In this article I will show the cases of two nuns who during the seventeenth and eighteenth centuries gave an account of a particular supernatural experience: the journey to distant and non-Christian lands. I speak of Úrsula Suárez, a Chilean nun (1666-1749), and Francisca de los Ángeles, a “beata” from Querétaro (1674-1744). The trips that both experienced take

¹ Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt posdoctoral 3180064, “La imaginación visionaria en la Colonia”.

place within the framework of a visionary experience, where it is not the body that moves but the spirit. And since the destination of the trip was unchristianized lands, the purpose of this would be to evangelize through preaching, an activity that was then forbidden for women. They used the space of the vision to carry out the act of preaching. To explain this, I will make a review of the purposes of the monastic and conventual enclosure to show how the spaces of confinement direct and converge in the visionary journey described in colonial conventual writing.

KEYWORDS: bilocation, visionary journey, Úrsula Suárez, Francisca de los Ángeles, cloister.

Recepción: 30/12/2020

Aprobación: 11/01/2022

Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes y las
olas ingentes del mar y las corrientes de los ríos y la anchura del
océano y el giro de los astros y se olvidan de sí mismos.

Confesiones, san Agustín, VIII, 15

La clausura fue un llamado en la vida de ciertos cristianos y cristianas que estimaron que, para su bien espiritual y la salvación de los otros, debían alejarse radicalmente del mundo. Se aislaron en montes, treparon columnas o se encerraron en cuevas. Eran los anacoretas, quienes en palabras de san Benito son aquellos “bien adiestrados en las filas de sus hermanos para la lucha solitaria del desierto, se sienten ya seguros sin el consuelo de otros, y son capaces de luchar con solo su mano y su brazo, con Dios y con el espíritu, contra los vicios de la carne y de los pensamientos” (IX, 3). El celo inquebrantable que mostraban estos hombres y mujeres por la clausura se retrata en el ejemplo descrito por García M. Colombás en su *Monacato primitivo*. Dice allí que “San Arsenio dijo a un monje a quien el demonio de la acedia estaba persuadiendo de que era más perfecto servir a los enfermos en un hospital: ‘Come, bebe, duerme, holgazanea, pero permanece por lo menos en tu celda’” (560)². Luego, el autor recuerda el famoso apotegma atribuido a *apa* Moisés y a *apa* Pafnuncio, que dice: “Ve, siéntate en tu celda, y tu celda te enseñará todo” (560).

² Debe considerarse, eso sí, que los anacoretas tendían a vivir cerca unos de otros.

La idea del encierro corporal ha variado durante el tiempo y también lo han hecho las reflexiones en torno a ella. A pesar del interés de la Iglesia católica por unificar el encierro monástico femenino, siempre ha sido variable y difícil de controlar. En este ensayo reviso el caso de dos religiosas, una terciaria franciscana (por tanto, sin una vida de clausura estricta) y una monja clarisa enclaustrada. A pesar de sus mayores o menores grados de posibilidad de tránsito, en sus vidas existió una clara restricción: la de predicar. Por ello propongo que, mediante sus viajes visionarios, ambas religiosas manifestaron su deseo por difundir y enseñar su propia fe. En ellos, ambas viajaron a tierras desconocidas y en vías de cristianización, en las que mostraron una activa participación en la evangelización, cuestión imposible en el plano de la realidad. Hablo de Úrsula Suárez, monja clarisa chilena (1666-1749), y Francisca de los Ángeles, beata de Querétaro (1674-1744). Sus experiencias de viajes visionarios no fueron espontáneas, pues responden a una tradición que habría inaugurado María de Ágreda (1602-1665) en España, que incluso ya había experimentado Teresa de Ávila (1515-1582) y que después siguieron varias religiosas en América. Propongo, así, que el viaje visionario consiste en una de las estrategias que las religiosas utilizaron para cristalizar su deseo por predicar³. Este ciertamente se relaciona con el vínculo entre religiosa y confesor, el que apoyará o desacreditará la experiencia. Quisiera destacar aquí un pasaje de la vida de Ana de San Bartolomé (1549-1626) quien, teniendo nueve años, se decepciona del sermón de un sacerdote y es reprendida por ello:

Otro día del Viernesanto, que era bien niña, había venido allí un gran predicador. Yo y mis hermanas fuimos al sermón. Yo iba con un gran deseo que él dijese grandes cosas de la m[u]erte de [amor] con que Cris[to] había padecido, y el buen hombre no dijo casi nada a mi gu[sto]. Yo estaba con esto con gran pena y me dijeron mis hermanas: ¿Por qué lloras, niña? Yo dije: Yo lloro porque no ha predicado bien este Padre. Y me dijeron: ¡Qué sabéis vos de esto! -. Si yo pudiera predicar, yo lo dijera mejor a lo que siento. (Cit. Arenal y Schlauf 48).

³ Destaca, también, dentro de la exposición del mundo interior de la religiosa, el relato sobre sueños. Estos aparecen paralelamente o incluso confundidos con el espacio de la visión. Dentro del sueño a la religiosa se le podía manifestar una visión que luego describía a su confesor. En el caso de este artículo, las experiencias visionarias no acontecen netamente en este ámbito, sino en el visionario que, como ocurre con Úrsula Suárez, le viene desde el interior. Esto a pesar de que, especialmente en el caso de sor Úrsula, Dios se le manifieste varias veces en sueños. Por eso que dicho modo de visión quedará excluido del análisis. Sobre este tema, ver Rosa María Alabrús, “Visiones y sueños de las monjas del barroco español”.

En América, santa Rosa de Lima (1586-1617) apresuraba a su confesor para que pronto partiera a misionar, pues consideraba que no podía perderse ningún día más para convertir a las almas. Asimismo, se lamentaba no poder hacerlo ella: “Lloraba en varias ocasiones amargamente su infeliz suerte, considerando que el estado de ser mujer la impedía no poder ir a buscarle en las regiones más remotas y más bárbaras, logrando esta dicha a manos de infieles, dando mil vidas si las tuviera a mayor gloria de Cristo” (Hansen 281).

Este fervor que poseyó a ciertas mujeres religiosas es el que quisiera ejemplificar con estos dos casos que lo cristalizan mediante el viaje visionario con diferentes rendimientos. Para hacerlo, es necesario revisar la vida en clausura, las reflexiones que provocó en algunas autoras y autores, para finalmente mostrar cómo, en un contexto de evangelización, estas dos religiosas modularon su agencia mediante el viaje visionario. Este es uno de los tantos recursos del que las religiosas se valieron para construir un discurso sin predicar directamente. Como mencioné, la relación con el confesor en este contexto será fundamental para seguir el curso de la experiencia y, por ello, también consideraré dicho vínculo en este análisis. Me interesa, así, elaborar un desarrollo de las ideas en torno a la clausura y cómo éstas derivaron en el fortalecimiento de la creación de un mundo interior con posibilidades de crecer a tal punto que la religiosa pudiera trasladarse físicamente. Sin este antecedente, difícilmente podríamos encontrar tal cantidad de testimonios de viajes visionarios en el ámbito religioso femenino. De este modo, sostengo que el viaje visionario aparecerá promovido por el contexto de efervescencia evangelizadora en el que vivieron sor Úrsula Suárez y la beata Francisca de los Ángeles, además de las mencionadas reflexiones en torno al encierro que propiciaron la construcción de una arquitectura interior.

SOBRE LA CLAUSURA

No fueron solo los anacoretas y los ermitaños quienes buscaron alejarse del mundo, sino también aquellos que optaron por una vida en el incipiente monasterio. El monacato primitivo idealizó el retiro como un ideal, como bien dice el mismo Colombás: “El muro protector detrás del cual se levantaban los edificios monásticos era una barrera mucho más difícil de franquear a los curiosos y los ‘mundanos’ que las puertas de las celdas de los anacoretas en un desierto abierto, que se iba poblando y llenando de visitantes cada vez más” (562). Al grupo primero que conformó y delineó estas fronteras

lo conocemos como cenobitas, cuya condición comunitaria no impedía el vivir bajo un estricto sistema de soledad. Fue a partir de ellos y sus reglas –al punto que tanto san Basilio en sus *Reglas largas* como san Benito de Nursia los celebraron con entusiasmo– que pronto se desarrollaría el monacato.

Dicho esto, la manera en que se llevó a cabo la clausura fue muy diversa, ya que los intentos por regular esta forma de vida –sobre todo en su acepción femenina–, varió considerablemente. Podríamos decir que cada intento fue una especie de prueba y error hasta dar con regulaciones perdurables, pero principalmente esta vida se organizó con clausuras –más o menos rígidas– a través de las constituciones propias de cada comunidad. Y el cumplimiento de las reglas es algo que evidentemente podemos cuestionar. Ya decía Jeffrey Hamburger: “Los estatutos y leyes monacales encarnaban los ideales monjiles, mas, una vez puestos en práctica, sus abstracciones [o límites difusos] se honraban tanto en su cumplimiento como en su olvido”⁴ (110).

A pesar de lo longevo de la práctica y sus casi infinitas variantes, fue recién en el año 1298 cuando, mediante un decreto papal de Bonifacio VIII (1294-1303), se propuso la clausura religiosa como práctica obligatoria. Una de las razones centrales aducidas para que *Periculoso*, como se llamó el decreto, solicitara la clausura obligatoria de todos los monasterios de mujeres de la Iglesia católica latina, fue el cada vez mayor peligro que para las monjas significaba la exposición al mundo exterior.

Previo a esto, existieron diversos intentos por ordenar la vida más o menos laxa que llevaban las religiosas en sus monasterios. Por ejemplo, como comenta Jeffrey Hamburger, en el Primer Concilio de Letrán, en 1123, se intentó legislar en contra de algunas costumbres bastante arraigadas en los monasterios, como la frecuente socialización por medio de visitas que constantemente se paseaban por los claustros⁵. La misma costumbre –o problema– lo destaca Salomón Reinach en su enciclopédico

⁴ Statutes and monastic legislation embodied monastic ideals, but, when to put into practice, their abstractions were honored as much in the breach as in the observance [trad. de la autora].

⁵ Ya en 1123, el Primer Concilio lateranense intentó legislar en contra de las prácticas que minaban los principios monásticos fundamentales de vida en común: la constante entrada y salida de amigos y parientes en los claustros, donde las monjas vivían en residencias privadas cual si fueran canónigas. (Already in 1123, the First Lateran Council had tried to legislate against practices than undermined the fundamental monastic principle of common life: the steady stream of friends and relatives in and out of the cloister, where nuns lived in private residences as if they were canonesses) [trad. de la autora] (110).

Orfeo. Historia general de las religiones, donde explica cómo, en sus inicios, el monacato llamó la atención de “los mejores cristianos” (345), pero órdenes como la de Cluny o de los camaldulences “poseyeron muy pronto grandes bienes, donados o legados por los fieles; la consecuencia de este enriquecimiento fue la corrupción de los monjes” (345). Por ello, como resultado ante la mundanización experimentada en los claustros, se impulsó la creación de órdenes con reglas más estrictas, como la de los cartujos y la cisterciense.

Volviendo a *Periculoso*, Elizabeth Makowski en un libro dedicado al decreto y sus comentarios, indica que este documento marca un hito en la historia de la vida religiosa femenina, porque por primera vez se establece una separación de las reglas de vida entre monjes y monjas. Y aún más allá, este nuevo imperativo no solo impuso en una gran brecha con los monjes varones, sino también con el resto de las mujeres consagradas. ¿Por qué? Hacia el siglo XIII la vida religiosa femenina había comenzado a tomar diversas y particulares formas, variando casi en cada grupo. Una de estas maneras lo vemos en el modo de vida de las beguinas, un movimiento surgido al norte de Europa y cuyos miembros vivían como mendicantes, despojadas de reglas y votos, y con una clara inclinación a la predicación.

La Iglesia pronto decidió perseguir a estas mujeres y su manera de desenvolverse, algo que está bien documentado: tan pronto como en el Concilio de Lyon de 1274 hubo un intento por disolverlas, que luego esto se repitió en el de Viena, en 1311. Victoria Cirlot y Blanca Garí en *La mirada interior* recopilan informes de ciertos obispos de la época que defienden la disolución de este y otros grupos. Dicen las autoras que uno de ellos, Bruno de Olmütz, centra su argumento en contra de las beguinas diciendo que estas “escapan al control de las dos únicas instituciones pensadas socialmente para ellas: el matrimonio y el monasterio” (23). El prelado solicitará por tanto “hacer de ellas esposas o meterlas en una orden aceptada” (Cit. en Cirlot y Garí 23). Asimismo, el informe de Gilbert de Tournai, desde Flandes, explica de qué manera estas mujeres –como él mismo puede atestiguar– se toman la libertad de leer las Escrituras en vulgar. Dice: “A un cierto número de ellas les atraen las sutilidades del pensamiento y se complacen en las novedades. Han interpretado en lengua vulgar los misterios de las Escrituras. Las leen en común, con irreverencia, con audacia, en pequeñas asambleas, en los talleres y en plena calle” (Cit. en Cirlot y Garí 23-24).

Otro de los peligros asociados a este estilo de vida que podemos comprender gracias a estos informes era justamente la ausencia de clausura. Hugo de

Romans, dominico del sur de Francia, levanta la alarma: “Existen además *mulieres religiosae pauperes* que, para recoger lo estricto necesario, recorren las ciudades y los pueblos, cosa que no es conveniente y para una mujer es peligroso” (Cit. en Cirlot y Garí 23).

Así, como había dicho ya Gilbert de Tournai, escandalizado de que las beguinas leyeran “en los talleres y en plena calle”, el rehusarse a habitar un lugar estable les facilitaba la predicación y les exigía la enseñanza como una manera de ganarse la vida, algo que muchas beguinas hacían y que molestaba a la jerarquía eclesiástica. La vida mendicante, a su vez, les significaba en términos prácticos un constante andar de un lugar a otro, haciendo las veces de representantes del llamado apostólico: “Les ordenó que tomasen para el camino un bastón y nada más, pero ni pan, ni alforja, ni dinero en la faja; que llevarsen sandalias, pero no una túnica de repuesto” (Marcos 6, 7).

En el nombrado Concilio de Viena de 1311 emergieron también dos bulas tituladas *Ad nostrum* y *Cum de quibusdam mulieribus*. La primera debatía la herejía del Libre Espíritu, la segunda, aunque relacionada, iba en contra de la vida de las beguinas. En estas se vinculaba derechamente a las beguinas y begardos con la herejía, diciendo en la segunda, referida únicamente a las beguinas, que su estilo de vida debía ser, simple y claro, prohibido. Sin embargo, una cláusula final deja abierta la posibilidad de que a una mujer que quisiera llevar una vida de oración y penitencia, en castidad o casada, no pudiera prohibírsele el realizar ese ejercicio. De acuerdo con Michael D. Bailey, descontando estas cláusulas, ambos decretos significaron en realidad una ola de persecuciones hacia las beguinas y una inmediata asociación de su manera de vivir con la herejía del libre espíritu (aun cuando luego el mismo autor dice que estas persecuciones condenaban más sus prácticas y su estilo de vida que sus ideas).

Paralelamente a las beguinas, emergió otro movimiento de mujeres con fuerza en el sur de Europa: las terciarias. Adscritas también a las órdenes mendicantes –como la franciscana o la dominica–, las terciarias aspiraban a vivir la vida apostólica sin realizar votos perpetuos ni permanecer en comunidad bajo clausura. Vivían por lo general en casas de familiares o amigos, incluso podían ser mujeres casadas, pero a veces se organizaban en pequeñas comunidades para así llevar a cabo de manera más organizada sus labores apostólicas. Terciarias fueron, por ejemplo, santa Catalina de Siena y santa Rosa de Lima.

En el sur, en la península Ibérica, surgía por esa época otro tipo de vida religiosa. A sus participantes se las llamó emparedadas (en el resto

de Europa se las conoció como reclusas), mujeres que buscaban replicar el anacoretismo primitivo mediante la soledad y el encierro. Para ello, se hacían construir pequeños espacios anexos a las iglesias y, a diferencia de las terciarias, no pertenecían a ninguna orden religiosa y tampoco realizaban votos ni seguían regla alguna de jerarquías externas. A pesar de llevar una vida de reclusión voluntaria, fueron obligadas, como las beguinas, a ingresar a la vida monástica hacia el siglo XVI. Al parecer, para la jerarquía el solo encierro no era suficiente.

Periculoso, según la hipótesis de Elizabeth Makowski, habría intentado unificar las diversas formas de vida religiosa femenina: “El impulso mismo por establecer tales líneas de regulación –de hecho, el impulso por segregar lo ortodoxo de lo marginal– parece ser la principal característica de la era de *Periculoso*” (14)⁶. Al mismo tiempo, a las abadesas –que solían bendecir y predicar a sus monjas– les fueron arrebatadas sus atribuciones, haciéndolas mucho más dependientes de los sacerdotes:

Atrás quedaban los días de aquellas grandes abadesas de la temprana Edad Media, quienes periódicamente predicaban y bendecían a sus monjas. Si para el siglo trece ciertas monjas aún reclamaban tales poderes para sí –y algunas lo hicieron–, su condena aumentaba correspondientemente. (Makowski 15)⁷

¿Tuvo *Periculoso*, pues, los efectos esperados? La verdad es que no fue sino hasta el Concilio de Trento que el enclaustramiento de las monjas se hizo efectivo. El cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), que buscaba terminar con todo tipo de relajamiento, convocó en 1497 a un sínodo a fin de reformar el clero y las órdenes religiosas –lo que ciertamente hizo que las reglas y costumbres se volvieran más rígidas–, pero fue en Trento (1545-1563), en específico en el capítulo V de 1563, donde se trabajó este asunto en particular. Bajo el título de *Providencias acerca de la clausura y custodia de las monjas*, se sentencia aquí que ninguna monja podía abandonar su monasterio salvo causas muy excepcionales, que debían ser avaladas por

⁶ The very impulse to establish such lines of demarcation –in fact, the impulse to segregate orthodox from marginal–appears to have been a prime characteristic to the era of *Periculoso*

⁷ Gone were the days of the great abbesses of the early Middle Ages, who routinely preached and blessed their nuns. If nuns still claimed such powers for themselves in the thirteenth century–and some did– they were increasingly condemned for it [Trad. de la autora].

el obispo). Las bulas *Circa pastoralis* y *Regularium personarum* de Pío V de 1566 agudizaron las penas ante el incumplimiento llegando incluso a la excomunión de aquellas religiosas que rompieran la clausura, extendiendo el castigo también a quienes les ayudaren. Felipe II (1527-1598) se *entusiasmó* en llevar lo más pronto posible a la práctica los decretos trentinos al ordenar, en 1567 y sin miramientos, la clausura sin dispensas para todos los monasterios de sus reinos.

Según Mónica Balltandre, “su propósito era unificar las órdenes bajo una única jurisdicción y asegurar así su vinculación a la corona, evitando que hubiera monasterios autónomos” (151). Sin embargo, la autora cuenta también cómo ese decreto no fue tan bien recibido, en especial por los monasterios existentes de régimen abierto, poco dispuestos a cambiar su modalidad. Dice:

Los familiares de las monjas, por ejemplo, no querían que estas perdieran el derecho a poder hacer estancias extramuros para asistirlos o para otras necesidades. Tampoco ciertas damas de la nobleza querían perder el derecho de poder retirarse con sus parientas y sirvientas a los conventos, sin el rango de religiosas. (152)

Por este y otros motivos, la ejecución de la reforma, varias rebeliones mediante, tardó en convertirse en realidad.

PENSANDO LA CLAUSURA

En torno a la discusión sobre las regulaciones de la vida en claustros, surgieron varias reflexiones sobre ello. En el epistolario de Catalina de Siena (1347-1380), mujer admirada por numerosas religiosas de la América colonial, encontramos algunos consejos que la santa por venir escribe a otros correligionarios acerca de la clausura. Por ejemplo, al modo de los más fervorosos eremitas, la terciaria envía a Nicolás de Ghida una carta en la que advierte los peligros del mundo exterior. Dice: “En verdad, el monje fuera de la celda muere como pez fuera del agua. ¡Qué peligroso es para el monje andar vagando! ¡Cuántas columnas hemos visto venirse a tierra por andar y estar fuera de la celda!” (carta 37, 520). Y si entendemos que la celda exterior para santa Catalina no tiene sentido si no se lleva interiormente, entendemos a su vez el consejo que da a fray Raimundo de Capua, su biógrafo: “Poco

podréis estar en la celda material, pero quiero que mantengáis siempre la celda del corazón y que siempre la llevéis con vos” (carta 373, 1270).

Pero el solo cargar la celda interior no es suficiente. Los infortunios con los que tropieza un monje al dejar la celda material permanecen. Continúa la santa:

¿Sabéis cuál es el fruto del que anda fuera? Es de muerte, porque el espíritu se recrea con el trato con los hombres, abandonando el de los ángeles; se vacía de los santos pensamientos, acerca de Dios, y se ocupa de las criaturas a causa de distintos y malos pensamientos, disminuyendo la solicitud y devoción al oficio [divino] y se enfrían los deseos del alma. Con eso abre las puertas de sus sentidos; a saber, la vista para ver lo que no debe, los oídos para escuchar lo que no tiene relación con la voluntad de Dios. (carta 37, 321)

Por esto es que su llamado es el del retiro hacia el interior, tanto espiritual como material. “Por eso”, dice, “quiero que volváis sobre vos mismo con rigor, permaneciendo en la celda [material] y que experimentéis tedio fuera de ella, a no ser que la salida os la imponga la obediencia o la extrema necesidad. Que la salida del monasterio os parezca ir al fuego, y veneno el trato con seculares”. Finalmente remata: “Huid a vuestro interior...” (carta 37, p. 321–322, 176–7).

En santa Catalina y en mucha de la literatura espiritual de la época, vemos una clara partición entre clausura interior y exterior, profundizando lo que antes, mucho antes, hacia el siglo XII, ya leíamos prefigurado en un tratado de espiritualidad monástica femenina llamado *Speculum virginum*. Allí, según la estructura de un diálogo entre Peregrinus, el maestro, y Teodora, la discípula, el texto define la clausura como un lugar físico y un estado espiritual. Esto, como se sabe, no era nuevo, remontándose a potentes imágenes de origen bíblico para representar aquel particular estado: “El espacio en el cual la virgen está confinada es también el espacio interior al que uno se retira a orar al Padre” (Mateo 6.6; SV 2.65)⁸, “La paloma anida en la roca” (Cant. 1,14; SV 2.197)⁹, “el jardín” (Cant. 5.1)¹⁰, y “la bodega de vinos del Rey”

⁸ The space within which the virgin is enclosed is also the inner room to which one retires to pray to the Father. [Trad. de la autora]

⁹ the dove’s nest in the rock

¹⁰ the garden

(Cant. 1.3; SV 2.184)¹¹. O “La novia es ella misma un jardín cerrado” (Cant. 4.12; SV 2.98)¹². (167), etcétera. La lista podría seguir, pero valgan como ejemplo de figuras todas que, lejos de considerar la clausura como una pesada imposición, nos transmiten que dentro, en el interior, ocurren maravillas; que aislarse significa un florecimiento interior. Y ya desde los bocetos primeros el edificio mismo que albergaba a las monjas se pensó como un espacio para la meditación.

Un tratado de Jan de Wael, confesor del convento de Santa Inés en Amersfoort, da cuenta de ello al referir al concepto de “claustro del alma”. Según Sabrina Corbellini este autor, inspirado por el *De Claustro Animae*, de Hugo de Fouillo, le explica a las religiosas cómo su alma se asemeja al monasterio en el que habitan. Les dice:

Las murallas del convento representan los votos solemnes y la profesión; las puertas simbolizan el silencio; la iglesia o capilla son lugares de oración y el refectorio representa lo sagrado y los pensamientos puros que alimentan el alma de las mujeres religiosas. (Cit. en Corbellini 94)¹³

Así, luego de haber recorrido en vida este edificio espiritual, la religiosa podrá ser recibida en el monasterio celestial, cuyas puertas le serán abiertas, en tanto prior y priora del convento, por Cristo y la virgen María mismos, mientras que sus hermanas y hermanos terrenales serán los ángeles que le secunden.

En la España moderna, Teresa de Ávila (1515-1582) apeló a diversas imágenes metafóricas para referirse al espacio de la interioridad (y digo *espacio*, pues precisamente pensó en la idea del jardín o el castillo para referirse al alma). En sus *Moradas*, por ejemplo, Teresa plantea un recorrido por cada una de las habitaciones del castillo hasta ocupar el sitio del desposorio espiritual. Dice:

Considerando el mucho encerramiento y pocas cosas de entretenimiento que tenéis, mis hermanas, y no casas tan bastantes como conviene

¹¹ and the wine cellar of the King

¹² The Bride is herself a closed garden

¹³ The convent walls represent the solemn vows and the profession; the doors stand for silence; the church or the chapel are places of prayer and the refectory represent the holy and pure thoughts that are feeding the souls of religious women [trad. de la autora].

en algunos monasterios de los vuestros, me parece os será consuelo deleitaros en este castillo interior, pues sin licencia de los superiores podéis entrar y pasearos por él a cualquier hora. (*Moradas*, 4, 20).

Según K. Ibsen, la idea de este inagotable espacio interior –sea o no en comparación a cualquier inmueble exterior– fue muy atractiva para las monjas españolas y americanas. Esto se explica, gracias a la combinación de los sistemas medievales y modernos que imperaban en el mundo hispánico y en los cuales “cuerpo y alma permanecen extrañamente interconectados. [Pues] La mujer religiosa posee dos espacios corporales” (108)¹⁴. Y por esto es que proliferaron las alegorías, metáforas y símbolos que relacionaban los espacios interiores y exteriores. La misma Ibsen da unos cuantos ejemplos. Escribe: “María Manuela de Santa Ana inventa una serie de ‘capillas interiores’ que incluyen una nutrida profusión de elementos pictóricos y sensoriales” (164-165). Gerónima del Espíritu Santo evoca su corazón como una “pequeña y humilde casa en donde habita el Señor”: “Y yo vi al Señor que la habitaba y Él dijo: ‘En esta pequeña y humilde casa construiré mi habitación pues me ha sido dada y dedicada solo a mí... Yo no quiero los ricos y suntuosos palacios que me ofrecen, pues en ellos no estaré por mi cuenta’” (120).

El espacio en el corazón de Cristo es infinito: en él, ella puede moverse a sus anchas, no como en el “reducido confinamiento” del convento, el cual compara a una jaula en donde Gerónima se bate en frustración (125). El corazón de Cristo es el lugar en que ella habita; él la ha invitado a “entrar en esos espacios y caminar sin prisas” (139). En su propio teatro privado, ella tenía la libertad para autoproyectarse como la heroína de una narrativa visionaria. (Ibsen 110)¹⁵

¹⁴ body and soul remained ambiguously intertwined. The religious woman had two bodily spaces. [Trad. de la autora]

¹⁵ María Manuela de Santa Ana invents a series of “interior chapels” that include a dense profusion of pictorial and sensorial elements. Gerónima del Espíritu Santo evokes her heart as a “humble little house” where the Lord dwells: “And I saw the Lord who dwelled within it and he said, ‘in this humble little house I will make my room because it has been given and devoted to me alone... I do not want the rich and sumptuous palaces offered me because in them I will not be alone’”. The space in Christ’s heart is infinite: in it she can move freely; whereas the “narrow cloister” of the convent is described as a cage in which Gerónima flutters about in frustration. Christ’s heart is her dwelling place, where he invited her to “enter these spaces and walk about”. In her own private theater, she had the freedom to project herself as heroine of a visionary narrative. [Trad. de la autora]

Asimismo, otras figuras exteriores como las de bodegas y huertos cerrados fueron revisitadas en la América virreinal a través de distintos testimonios de religiosas que recurrieron a ellas para intentar explicar sus vivencias místicas –y es significativo que esos espacios terminaran por configurar una topología de la propia alma que se introduce en la de Cristo y viceversa, tal como expone Ibsen en su último ejemplo–. Dice sobre Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727), monja clarisa de la Nueva Granada:

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

Es notable cómo sor Jerónima explica la manera en que Cristo ingresa a su corazón: como un señor que ha de trabajar su huerto. Al entrar, explora el territorio –que se muestra bastante deteriorado– con la vista. Pero antes de trabajar la tierra, prefiere levantar un muro y clausurar el huerto–corazón según una premisa de conocida tradición: la del *hortus conclusus*. Aquí, la monja está refiriendo a una cita del *Cantar de los Cantares*, esa en la que el esposo explota en elogios hacia su amada. “Eres jardín cercado, hermana mía, esposa; eres jardín cercado, fuente sellada” (Cant. 4, 12). Con esa metáfora, entonces, sor Jerónima vincula su propio cuerpo espiritual al de un jardín, al tiempo de asociarse con la tradición bíblica y helénica, donde continuamente se relacionaba la figura retórica del jardín con la de la sexualidad y fertilidad femenina.

De acuerdo a Jill Ross, en el Medioevo se asoció esta idea bíblica del jardín como cuerpo cerrado con la Virgen María (111). Así, en vista de que tanto la Virgen como la esposa del *Cantar* sirvieron de modelo para la vida religiosa femenina, es esperable que la imagen del jardín cerrado influyera en las esposas de Cristo, quienes con su vida clausurada y su corazón consagrado enriquecían el florecimiento de escenas de convivencia íntima con el Esposo. Josefa Dolores Peña y Lillo (1739-1823), dominica chilena, fue una de aquellas religiosas americanas que reelaboró las figuras bíblicas y de tradición medieval a través de la metáfora del “retrete” del corazón. Dice:

Unos días parece que Dios, nuestro Señor, por su infinita misericordia, mete el alma en el retrete de su corazón y, puesta allí, le da a gustar de un suave y deleitoso vino que corrobora, reconforta y esfuerza el espíritu, y aunque este licor embriaga y saca de cí, no voltea ni la aparta un instante del objeto que ama, antes cí, parece es esta mutación que siente para despegarla toda de cí y de todo lo que no es Dios, para unirse íntimamente con el alma en quien parece tiene puestos sus divinos ojos... (Josefa Dolores Peña y Lillo, carta 48)

Lucía Invernizzi explica que este retrete responde a la tradición de la “bodega de amor”, cuyo origen se remonta también al *Cantar de los Cantares* (“Me ha llevado a la bodega / y su pendón que enarbola sobre mí es Amor. / Confortadme con pasteles de pasas, / Con manzanas reanimadme / Que de amor estoy enferma” (Cant. 2, 4-5). La traducción de fray Luis de León, que le valió tiempo en prisión, utiliza directamente el término empleado por sor Josefa: “Metióme el Rey en sus retretes”; otros han optado por la hoy más frecuente: “El Rey me ha introducido en sus mansiones”. Pero el uso de uno u otro término no responde a un error. Lucía Invernizzi explica que en el libro *Palabras moribundas*, ‘retrete’ proviene del catalán *Retret*, término que en sus inicios se usó para referirse a alguien retraído (cuya raíz comparten) y, más adelante, a “un cuarto pequeño e íntimo”. Pronto esta singular palabra habría dado un salto de significado hacia el lado espiritual, indicando los autores que “mucho antes los místicos utilizaron la palabra *retrete* para el alma, como aposento escondido, íntimo” (Invernizzi s/p).

Con esto, la transferencia bodega o retrete–alma es, para Invernizzi, la manera en que sor Josefa profundiza en la experiencia de autoconocimiento en desmedro del extático ingreso a la bodega del vino descrita por san Juan de la Cruz, por ejemplo. A su vez, ese retrete de Josefa, en tanto habitación personalísima, remarca la cualidad de retiro de la experiencia. Dice: “Enfatiza el carácter íntimo, privado del espacio de retiro, apartamiento y soledad en el que debe recogerse el alma para conocerse y cobrar conciencia de sí” (Invernizzi s/p).

Estas bellas imágenes especulares entre exterior e interior no impidieron que algunas religiosas llevaran el confinamiento con dificultad. Muchas bordearon la rehuida melancolía y otras llevaron una vida completamente mundana. Sor Francisca Josefa del Castillo (1671-1742) en *Su vida* da cuenta de ese tipo de religiosas. Dice:

¡Cuánto debe ser lo que Nuestro Señor aborrece estos divertimientos malditos de las monjas con los de fuera; y qué desdichados deben de ser los conventos donde libremente se permiten [...] Yo no hacía aquella noche más que clamar: “¡pobrecitas! ¡pobrecitas!”. (247)

Es interesante aquí traer la explicación de Ana Cruz, quien afirma que cuando la Iglesia quiso enclaustrar a las religiosas, los conventos, fuera de aislarse, atrajeron el mundo hacia sí. Dice la autora: “La feminización de los espacios en donde las mujeres fueron enclaustradas devino en la apropiación [por parte de ellas] de esos mismos espacios” (Cruz 261)¹⁶. Es decir, los hicieron suyos; como ejemplo baste recordar el verdadero centro de cultura que armó sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) en el convento de las Jerónimas. O como bien hace Ana Cruz al recordar a Elizabeth Leffeldt, quien describió los conventos como lugares permeables donde las mujeres se apoyaban las unas a las otras para llevar a cabo ciertas prácticas y a desarrollar talentos cuyos resultados las llevó a adquirir cierta independencia, al menos algo más de la que podrían haber optado en el mundo exterior.

SOR ÚRSULA Y LA BEATA FRANCISCA

Úrsula Suárez (1666-1749) fue una monja clarisa que vivió enclaustrada desde los doce años. Francisca de los Ángeles (1674-1744), una terciaria franciscana fundadora del beaterio de santa Rosa de Viterbo. Ambas experimentaron viajes visionarios que incluían cierto grado de evangelización. Ciertamente hubo también otras muchas religiosas en la América colonial que lo hicieron, pero Úrsula y Francisca representan mundos contrastables en los que vale reparar, ya que en ellos vemos cómo, en la primera, su deseo de predicar es reprendido por su confesor, mientras que la segunda se explaya con algo más de soltura acerca de su labor evangelizadora en sus relatos. Francisca de los Ángeles impartió sacramentos y bautizó a naturales de la región de Tejas (Texas), y Úrsula Suárez, por su parte, *viajó* a la China, ávida por predicar el Evangelio.

El camino de ambas religiosas está, sin dudas, pavimentado por el de la célebre figura de María Jesús de Ágreda (1602-1665). De ella habló

¹⁶ The feminization itself of the spaces where in women were enclosed becomes their appropriation of those very spaces.

abiertamente Francisca de los Ángeles, quien tenía entre sus posesiones los escritos de De Ágreda, en los que relata sus viajes de bilocación a la zona de Nuevo México –actual Estado de Texas–, entre 1620 y 1631, bautizando y convirtiendo a sus habitantes. Todo esto, según testimonios de los propios residentes americanos –que atestiguan haber visto a la “dama azul de los llanos”, oído sus predicaciones, entenderse con ella y haber recibido el bautizo– sin haberse movido físicamente de España. Una investigación del caso realizada en 1629 por el padre Pereda relata cómo los franciscanos que vivían en América indicaron la manera en que los indios llegaban a ellos con una instrucción catequística avanzada y recibida, según sus palabras, por medio de esta mujer. Lo mismo atestiguaron algunas de sus hermanas religiosas, quienes dicen haber leído una relación escrita por sor María sobre la bilocación para luego desaparecer.

En su *Relación autobiográfica*, Úrsula Suárez le cuenta a su confesor cómo fue que llegó a un lugar desconocido que, gracias a la revelación de la divinidad misma, entendió era China. La manera en que se transporta y aterriza allí surge desde su interior mientras se encontraba en un recogimiento muy fuerte. Aconteció que “como en un género de embeleso, sentí en el interior un vuelco, o no sé qué mosión de una luz que se elevó en mi interior, y a mi entender estuve en otra región en la cual había sol” (218). De pronto se encontró frente a una aglomerada multitud de rostros blancos en la que resalta un personaje, alto y hermoso, que despierta la curiosidad de sor Úrsula, pues portaba un objeto desconocido para ella, una peluca. “Si fuera yo pintor pudiera retratarlo” (218), dice sobre él. Comienza entonces una interesante triangulación: la multitud, ella y su confesor. A este último lo ve aparentemente bautizando y sin predicar (“No le oí que predicase”) mientras ella permanece a cierta distancia, “en el aire”, llevándole gente al confesor, por más que el gentío fuera ya considerable. Es entonces que mira a su alrededor y piensa acerca de estas personas, vestidas en distintas tonalidades albas, y se pregunta si serán ángeles, aun cuando no vea en ellos nada divino.

Al mirar desde lo alto el lugar, lo contempla como un terreno bien dispuesto para el cultivo, como una “hermosa sementera pareja y bien aporcada, limpia, que divertía la vista” (218). Es el clima de lo que se sirve para comprender que se encuentra en otra región. Dice: “...y era esto en invierno, porque esta noche estaba aquí lloviendo y allá había buen tiempo” (218). Con la lluvia como telón de fondo, Úrsula encuentra la inspiración y profiere algunas palabras a la multitud de la visión. Comienza su predicación diciendo: “Admirada

desto, levanté el corasón a Dios y dije que Él era quien daba los frutos de la tierra y enviaba la lluvia del cielo, y criado el firmamento y a quien el ser le debemos y de solo su voluntad pendemos, y el que nos había de dar el cielo; dije algunas cosas de las muchas que a Dios debemos” (219). Es un momento de agradecimiento y alabanza, en el que irrumpe ese personal “dije”, como si el contenido de su predicación respondiera a cierto mandato de autoridad.

Luego, tras oír las palabras de sor Úrsula, la multitud –y en especial el hombre alto que llamara su atención–, mira el cielo y comienza a llorar de agradecimiento. Es entonces cuando la monja interpela directamente a Dios. Le dice: “¿Ves, Señor mío, cómo te agradesen tus misericordias y cómo te miran y alaban por tu bondad?: continuadlas” (219). Este atrevimiento se interrumpe sin demora en el relato, cuando de inmediato aparece el gran miedo de sor Úrsula, la voz del demonio. “Y estando en estas pláticas, me acordé si el diablo me engañaba en esto. No sé ponderar cuánto fue mi desconsuelo, lágrimas y lamentos” (219). Es una irrupción que aparece “estando en estas pláticas”, en medio de la predicación, un temor que su confesor sin dudas va a alimentar. De él dice la monja: “Siempre parese se enojaba” (219).

Cuando sor Úrsula le relata su experiencia, el confesor –quizás irónicamente– le pregunta en qué tierras había sucedido lo que contaba, para así pedirle al gobernador –o presidente, como le llaman– que enviase más predicadores a ese lugar. El tormento aumentó al darse cuenta de que en realidad no sabía en qué lugar había estado, pero pronto “hablas” le confirman que se trataba de China. Aun así, Úrsula se confunde y dice que fue en las Indias. “¡Qué India ni India!: en las Indias estamos” (219), replica el confesor doblemente enfadado. Por una parte, cree que sor Úrsula le miente y, por otra, le reprocha el atrevimiento de creer que podría predicar. Mas las “hablas” siguen animándole y dándole las respuestas a las consultas del confesor. Pero la monja duda e interpela a esta voz:

Viéndome tan apretada, díjele a esta *habla*: “Si eres Dios, no otro, muéstrame tu rostro y sírvete de ampararme para que así pueda determinarme”; [A lo que este] respondió: “No estás capás desto”. Díjele a mi confesor esto, y dijo su paternidad: “¿Ve cómo le dise Dios que no es capás de verle?”. (220)

Riesgosa petición la de Úrsula, similar a la de Moisés en el capítulo 33 del Éxodo y cuya respuesta ya conocemos: “No puedes ver mi rostro, porque no puede el hombre ver mi rostro y vivir”.

Del viaje a China y su predicación nos quedan algunos detalles difusos que la misma Úrsula no se animó a entregar. La falta de fluidez en la relación con su confesor puede haberla desmotivado a compartirle sus experiencias. Dice al respecto: “Por lo que el padre se enojaba no quería contarle nada”. Pero a pesar de no saber qué es lo que predicó, sí nos revela Úrsula algo bastante más sugerente, su propio deseo:

Diré a vuestra paternidad esto: estando una noche en recogimiento, no sé si le tengo escrito esto, tuve grandísimo deseo de que todos se salvaran, y para esto empeñaba todo el cielo y en especial a la Madre de misericordia y piedad. (220).

Como se ve, el celo apostólico de sor Úrsula es tal que, producto de este recogimiento, llega a tener una visión celeste, donde se le confirma una vez más la imposibilidad de ver a Dios: “Parecióme que cuando desía esto veí el cielo abierto y como un trono en medio, cubierto con velo; no veía resplandores divinos, ni sé desirlo; distinguía habían personajes y también sentía se movían; al lado derecho deste trono veía a la Virgen Santísima” (221). ¿Qué era aquello que sor Úrsula decía cuando se le abrió el cielo, ese “cuando desía esto veí el cielo abierto”? No lo sabemos, mas al ver a la Virgen encuentra una posibilidad de saciar su deseo por ver a la humanidad salvada. Por eso le pide que interceda por los pecadores gracias a los méritos de su Hijo, que pasa luego a enumerar:

pues el valor de su sangre es infinito para salvar a los redimidos; que representase cuánto en este mundo hizo para plantar la nueva Iglesia; las primicias de mártires que [ha] habido en ella; todo lo que la Santísima Virgen obró el tiempo que vivió; cómo por su medio la fe se dilató y su Santísimo Hijo fue conosido. (221)

Si bien esta la petición de que la Virgen interceda por el mundo y los méritos de Cristo sean un argumento para ello, sor Úrsula no deja pasar la oportunidad de mostrar un verdadero catálogo de acontecimientos sagrados que bien parece conocer. Es decir, en su plegaria despliega todos sus conocimientos, como una manera de predicación indirecta.

Por esos mismos años, en las calles de Querétaro, México, circulaba Francisca de los Ángeles, una terciaria franciscana conocida en el lugar por sus aptitudes visionarias. Desde pequeña contó con el don y por ello tenía

fama de santa viva. Fue investigada por el Tribunal del Santo Oficio, y lo que sabemos de su vida se desprende de los documentos de esa investigación, amén de las cartas escritas a sus confesores. En estas últimas pormenoriza varias de sus visiones, destacando sus desplazamientos espirituales a Texas, donde convivió con infieles a los que luego convirtió y bautizó.

Dice Ellen Gunnarsdóttir que “en Tejas, Francisca reclamó haber fundado sociedades ‘utópicas’, construido iglesias y dar misas para sus discípulos. Describía estos lejanos lugares en detalle, incluyendo los códigos que utilizó para llamar a estas personas de lenguas extrañas a celebrar fiestas religiosas” (s. p). En sus viajes, uno de los cuales aparentemente fue por bilocación, no solo administraba los sacramentos, sino que expresaba también su ardor por evangelizar: “Y cómo quisiera yo de lo íntimo de mi alma dar una voz que todas las almas que tienen a Dios me oyeran, diciéndole[s] que velasen y tuviesen grandísimo cuidado porque no se les fuese o se les ausentase Dios” (13 de abril 1698).

Sus viajes comienzan con una experiencia similar a la de sor Úrsula en su viaje a China. En una de las cartas a su confesor fray Pedro de Sitjar, Francisca escribe sobre un viaje cuyo destino cree ser Turquía “porque era gente blanca de casas fabricadas con artificios curiosos” (6 de septiembre) y a donde llegó tras un largo e intenso momento de oración. Tres horas y un “fuego que me abrasaba” hicieron que se le apareciera un niño de unos tres años —el niño Jesús—, quien la toma de la mano y le asegura saber lo que ella quiere. Llegan entonces a estas tierras extrañas con gente vestida de seda —“no al uso de que como se visten por acá”—. Al notar que las observa con curiosidad, el niño le hace un particular ofrecimiento: “Mira qué alma quieres que se salve de todas estas que ves” le dice. Y Francisca, pese a querer salvarlas todas, hace su elección y pide conocer las cunas de los recién nacidos:

A tres cunas llegué que en cada cuna había una criatura y eran las más pequeñas que vi. Todas tres las cogí y no sé cómo, y viéndome con las tres criaturas, le dije [:] “Amoroso dueño de mi alma, vamos donde hay cristianos; pondremos estas criaturas, las bautizarán y luego tú cuidarás de ellas”. El Señor, como lo vi en sueño, me sacó aprisa y me puso en una tierra donde había templos y gente que en mi interior conocí ser cristiano. Pusimos las criaturas en diferentes partes; ofrecí estas tres criaturas al misterio de la Santísima Trinidad; dos eran hombres y la una mujer. Lo entendí del mismo Señor que me asistía, y eran las criaturas de rostros muy preciosos... (6 de septiembre)

Este “rescate” en tierra de infieles devendrá luego, en tierras americanas, en una derecha evangelización. Ya no se tratará de una visión o un sueño, sino de la presencia misma de la beata que, con el propósito de convertir, tomará una postura explícita en torno a la manera de llevarla a cabo. Una de las primeras impresiones que anota Francisca acerca de estas experiencias es sobre la naturaleza de quienes convierte. Es gente que considera humilde y, por ello, más proclive a recibir el cristianismo: “He considerado yo que Nuestro Señor ha dotado en humildad y desprecio de sí mismo a los naturales, y por eso entendí que es más segura en ellos la salvación que en los sabios y entendidos llenos de propia estimación y vanagloria” (2 de abril de 1699). Aun así, la conquista de estas almas no siempre fluye fácil. En una de sus cartas, Francisca comenta que reprendió a los indios por haber cometido una falta grave, ante lo cual se alejaron de ella y no quisieron escucharla más, impidiéndole así realizar su tarea. Pero, cuando fallan los medios humanos vienen a su rescate los divinos, pues “tomando la santa imagen y hincándome de rodillas, le hice oración por ellos, y en este ínterin abrió los brazos la imagen y alzando los ojos al cielo como si fuera vivo en carne. Estuvo de esta manera y le vi correr las lágrimas y salía sangre de pecho, manos y pies” (2 de junio de 1699). Ante tan milagrosa escena, aquellos que escapaban ofendidos de las palabras de Francisca volvieron al lugar “y rindieron la obediencia con demostraciones de más humildad que nunca” (2 de junio de 1699).

Como administradora de los sacramentos, la beata se sintió una figura relevante al momento de bautizar y enseñar el catecismo. A ella llegaban los habitantes de estos territorios con sus hijos recién nacidos para que los bautizara y a los adultos les hacía rezar el credo. Con eso confirmaban que ellos también querían ser cristianos e iniciar su camino de conversión. Este proceso era notoriamente formal: después del bautizo de los pequeños, los adultos eran apadrinados por algún cristiano que los llevaba a la capilla a rezar las oraciones básicas de la fe cristiana para, al cabo de unos cuantos días de repetirlo, ser admitidos como cristianos. “Se les dice lo que han de hacer y cómo han de asistir a las funciones y fiestas de procesiones que tienen los días del Nuestro Señor y Nuestra Señora y, en fin, les dicen la obligación que tienen, y luego vienen todos los días a rezar” (2 de junio de 1699). Junto a estas prácticas, Francisca menciona también los necesarios cambios de costumbres que los conversos deben empezar a implementar, como el no casarse entre parientes y respetar la monogamia, expectativas todas que los indios cumplen con dificultad tras ser bautizados.

En sus escritos la religiosa reflexiona acerca de la eficacia de la evangelización. Se pregunta, por ejemplo, si el bautismo tiene el mismo efecto en un hombre de cien años que en un bebé recién nacido. Confiesa lo mucho que piensa en estos asuntos y de cómo los comparte con Dios mismo. “De estas dudas tuve muchas, y de ellas preguntaba no solo al confesor sino al Señor, a mi Santa Rosa, y al Ángel, y todos decíanme lo mismo que el confesor con que me quitaba” (octubre de 1700)

La armónica tríada que se establece entre los planos terrenales a través de Francisca y su confesor, y los celestiales, mediante Dios, santa Rosa de Viterbo y su ángel, indican una comunión que se confirma en el pensamiento teológico de la visionaria. Sus dudas, surgidas de su experiencia sobrenatural, encuentran respuesta en sí misma, en su confesor y en los agentes del cielo. Fray Antonio Margil de Jesús, receptor de estas cartas, se mostraba muy interesado en conocer los detalles de sus experiencias. Leemos en una de estas cartas: “Me mandó VP y hoy me insta a que le dé noticia de lo que vi y entendí tocante a la religión seráfica a los reinos de infieles” (4 de julio de 1699). La figura de este confesor es fundamental en la vida espiritual de Francisca. Juntos compartieron momentos de intensa intimidad en la conversación y también en el espacio visionario. Experimentaron raptos juntos y Margil, además, se le apareció a Francisca en algunas potentes visiones que mostraban cómo el fraile se asemejaba a la figura de Cristo. Ellen Gunnarsdóttir nos da detalles de estos episodios: en diciembre de 1698, Francisca vio al fraile enredado en un arbusto espinudo, lleno de dolor; un par de meses después, verá cómo la imagen de Cristo se transforma en la de Margil y cómo, una noche en que rezaba en la iglesia, vio a su confesor elevarse desde el suelo para dulcemente unirse a Cristo crucificado. En otra visión es investido por la Virgen y la Santísima Trinidad de sus hábitos sacerdotales. Gunnarsdóttir relata también cómo Francisca le contó a su confesor la manera en que se le había aparecido en una visión: un corazón con boca y ojos emerge desde el pecho de Cristo. Era fray Margil. Por último, acerca de su predicación, Francisca recuerda cómo una vez el Señor le mostró las páginas de la Biblia en cuyos folios figuraba el rostro de su confesor. A su vez, destaca la autora que cada vez que la religiosa tenía este tipo de experiencias y volvía a ver a Margil en carne y hueso, lo percibía más fuerte y alegre.

Antes de llegar a Querétaro como uno de los fundadores del Colegio Apostólico Propaganda Fide, fray Antonio Margil era dueño ya de una profunda experiencia misionera. Peregrinando a pie por América central, desarrolló el arte de la predicación acompañado de una estricta penitencia.

Una vez instalado en Querétaro, punto estratégico para la evangelización, siguió caminando de localidad en localidad a fin de convertir y bautizar a los indios. De él se decía que podía trasladarse a una velocidad tal sobre sus pies que llegaba a destino antes incluso que sus compañeros a caballo.

Dejando la anécdota de lado, el celo apostólico era tema común entre los franciscanos de Propaganda Fide, por lo que Francisca debió haber escuchado estas historias sobre lejanas tierras con entusiasmo. Y ese entusiasmo fue recíproco, pues la beata era evidentemente una protegida de este colegio y sus frailes la apoyaron tanto en defender sus visiones como en la construcción de su figura como santa viva. Para ello difundían objetos que Francisca estimaba otorgaban indulgencia a quienes los portaran y, por si fuera poco, la ayudaron también al impedir su procesamiento a manos de la Inquisición. Le pedían consejos para sus misiones y le dieron, en 1727, la enorme confianza de fundar el beaterio de santa Rosa de Viterbo.

Según Ellen Gunnarsdóttir, las misiones en bilocación que experimentara Francisca no solo la igualaban con su confesor, sino que la ponían en un plano superior, ya que mientras los frailes lo hacían por medios humanos, Francisca lo hacía por un impulso directamente divino. Y aquí está el origen de la gran piedra de tope en la relación entre Francisca y Margil: la falta de humildad de la que, estimaba el fraile, adolecía su protegida.

Antes de las bilocaciones Francisca tuvo visiones en las que se le aparecían personajes del clero de Querétaro y que ella usaba para criticarlos. Tras vivenciarlas, se sintió muy segura –a diferencia de María de Ágreda– de que sus viajes eran realmente físicos. Y luego vinieron sus bilocaciones, las que no hicieron más que aumentar la confianza en sí misma, pese a que Margil la instara –mediante estrictas penitencias y duras pruebas que fueron apagando, mediante el enroque metonímico de su sufrimiento corporal por los pecados de la humanidad, el fervor de sus visiones–.

Un asunto muy revelador de la confianza que tenía Francisca en sí misma era la manera en que los nativos se dirigían a ella. La llamaban Señora, Madre e incluso Padre. Para Ellen Gunnarsdóttir, la beata –en cuanto predicadora– encarnaba más los atributos masculinos que femeninos para su tiempo en relación con la forma en que se desenvolvía cuando realizaba sus menesteres religiosos. A diferencia de lo humilde, obediente y servil que se mostraba en su tierra –en otras palabras, lo que se esperaba de lo femenino–, al momento de predicar era activa y concluyente. Es decir, viril. De la *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez, por su parte, sabemos que existen dos destinatarios, ambos confesores: el jesuita Tomás de Gamboa

—que le impuso la escritura de estos cuadernillos que ella considera una penitencia— y quien le sucediera tras su muerte en 1729. Entre lágrimas, sor Úrsula acude a su memoria para reconstituir toda su vida espiritual. Escribe: “mas, atenta que será ésta la divina voluntad ordenada por la de vuestra paternidad, con lágrimas referir toda mi vida pasada, que anegada en el mar de mis lágrimas no sé cómo principiar” (90).

La percepción de su trabajo de memoria y escritura como un castigo será recordada una y otra vez por la monja, quien incluso le pidió varias veces al confesor que le levantara esta penitencia o bien la cambiara por otra. Y pese a lo que recién dije acerca de la directriz primera hecha por Tomás de Gamboa en relación con la escritura —no existe claridad al respecto—, le habría pedido a sor Úrsula retomar la redacción de su autobiografía que ya un confesor anterior le había solicitado. Es decir, la *Relación autobiográfica*, tal como la conocemos, correspondería a una segunda versión de su autobiografía.

Armando de Ramón supone que ese primer escrito pudo ser encargado por el Tribunal del Santo Oficio de Lima, y por ello el padre Tomás le pide continuar. Y si bien de Ramón declara que es solo una suposición, no sería extraño pensarlo como una verdad, sobre todo al considerar la amplia facultad visionaria de sor Úrsula asociada a la inseguridad con que las relata. Dice: “No sé si digo herejías: yo no lo entiendo ni entendía; de mejor gana se lo dijera a vuestra paternidad hablando, que con eso me fuera enseñando, y no desirlo por escrito, que no sé lo que digo. ¿Es posible, padre mío, que ha de instar a que escriba lo que no alcanza mi capacidad?” (168).

Esta aversión a la escritura por su carácter punitivo ha llevado a diversos investigadores a plantear ciertos interrogantes en torno a la relación que guardó con sus confesores. Ciertamente Úrsula se relacionó con varios de ellos, como bien menciona en su relato, al tiempo de manifestar un vínculo de mayor o menor afecto con cada uno. Es fácil entender que el padre Tomás de Gamboa, por ejemplo, fue muy querido por ella, como también el padre Miguel de Viñas. De este último dice: “Siempre estuvo conmigo angelical, que había de haber sido inmortal: mucho perdió la Compañía en tal padre de espíritu, que era alumbrado del Espíritu Santo para disirnrir espíritus” (225). Otros como Antonio Alemán, en cambio, le causaron grandes descontentos: “Acuérdome que cuando los trabajos que pasé con el padre Alemán, estando llorando, me dijo su Majestad: ‘¿No decías que habías de ser una santa muy alegre? ¿Cómo ahora lloras tanto?’; díjele: ‘¿Pues yo soy santa para que me estén atormentando tanto, y haciendo llorar?’” (246). Y luego, “no hallaba cómo safar de su paternidad” (258).

Pero aun cuando el receptor de su escrito variase, sor Úrsula se dirige a ellos de una manera uniforme: “Vuestra paternidad”, los llama, lo que los hace, en palabras de Mario Ferreccio, “el mismo destinatario retórico” (17). Seguramente para sor Úrsula este destinatario múltiple comparte en sus variantes el atributo de haberle impuesto la penitencia de la escritura autobiográfica, por lo que la siguiente súplica es válida sea quien sea aquel receptor: “Padre mío, no me mande escribir más; mire que me aflijo demasiado y esta pesadumbre más me ha enfermado [...] y si vuestra paternidad quiere quitarme la vida, será bastante el mandarme que escriba” (217).

¿A qué se debe este rechazo por la escritura? Sabemos que sor Úrsula era conocida por sus hermanas religiosas como ‘la historiadora’ y por un obispo como ‘la filósofa’. También que hacía reír a las demás monjas con sus historias y, como se ve en su propio testimonio, que disfrutaba de la lectura. De pequeña le encomendaba sus lecciones de lectura a san Agustín y con tal fluidez logró su cometido, que a los seis años los frailes mercenarios le llevaban libros para probar su habilidad. Pero reconstruir su universo visionario significaría otros riesgos, particularmente la exposición ante el Santo Oficio: “Pregúntele a su Majestad Divina: ‘Señor mío: ¿por qué cuándo usas de tus misericordias con las mujeres, anda la Inquisición conociendo de ellas?’” (252). La respuesta de Dios es tajante: “Yo te empeño mi palabra que no serás engañada” (253).

Francisca de los *Ángeles* también necesitó con frecuencia verificar la ortodoxia de sus experiencias. Consultando a su confesor o al Comisario general de los franciscanos, le fue aconsejado dejarse llevar por la voluntad de Dios, pues *Él* no le permitiría errar. Así que decidió comprobarlo con Dios mismo y pensó que una forma de hacerlo era realizando alguna de las actividades que lo complacían. Se acercó al lugar donde vivía una leprosa a quien todos evitaban, pensando quizás que su misión se encaminaba hacia esos propósitos. Inclinada de rodillas ante la enferma, recibió la visión de una tierra llena de paganos convertidos: eran infieles que se harían cristianos en el futuro con la ayuda de Francisca. Esta visión le ayudó a dejar atrás la duda y le confirmó su vocación: el ardiente deseo evangelizador del que difícilmente se despojaría.

CONCLUSIONES

“¡Ay!, si yo fuera Dios por media hora, experimentarás si yo con vos era escasa: nuevos mundos te fabricara con criaturas capaces de tu amor, y todas con el conosimiento que ahora me has dado vos para que todas se empleasen en amarte y que ninguna hubiera que te ofendiera” (205). Con estas palabras se dirige Úrsula Suárez a Dios, imaginando cómo sería ser Él por media hora. Por su parte, Francisca de los Ángeles acostumbraba en Viernes Santo recorrer las calles de Querétaro ejecutando un sufrido vía crucis, en medio de las burlas de la multitud, tal como sucediera con el mismo Cristo. Sor Úrsula, entonces, quiere construir nuevos y mejores mundos para Dios, mientras que la beata Francisca toma el lugar de Cristo y padece su camino hasta el punto de perder la conciencia; lo de ellas es una auténtica *imitatio Christi*. ¿Cómo confluyen este deseo de ser otro Cristo, de predicación, la irrupción del viaje visionario y el grado de clausura vivido por ambas religiosas? El hecho de recrear la Pasión de Jesús, trasladarse a tierras sin cristianizar, imaginar ser Dios y abrasarse en deseo apostólico, entre otros, seguramente es un eco del mundo privado de estas religiosas proyectado a su realidad visionaria. Me refiero en particular a ciertas prácticas que se realizaban o experimentaban en el espacio del convento y del beaterio, y que consistían tanto en representaciones y recreaciones de la Pasión de Cristo como en viajes mentales a los lugares sagrados.

La arquitectura de los conventos, como dije al comienzo, simboliza con sus muros esas representaciones, las que se veían potenciadas por la lectura de los textos devocionales que acompañaban la meditación. La tradición eremítica nombrada instaba al desarrollo de estos ejercicios de meditación, cuyo tratamiento creció con la Contrarreforma, cuando se rigidizó la clausura y se promovió la oración mental. Existen estudios de casos de prácticas paralitúrgicas en conventos de clarisas, dominicas o cistercienses, en los que se describen las producciones iconográficas de los santos lugares a los que las religiosas acudían mentalmente.

Con la llegada de fray Margil a su vida, la beata Francisca comenzó a practicar los ejercicios ignacianos y, al mismo tiempo, a aplicar disciplinas en su cuerpo por medio de extensas postraciones con el fin de aliviar a las almas del purgatorio. Sor Úrsula, por su parte, describe las dificultades que tenía para meditar, sobre todo ante escenas establecidas como la Pasión de Cristo. Por ello, prefería disminuirse y pensar en su nada para lograr iluminar su interior. “Empesé con desconsuelos, discurriendo qué haría en aquel caso: quise pensar

en la Pación de nuestro Criador, y no se acomodaba. Dije: ‘Pensaré en que soy nada, de ella misma criada’” (192). De este modo, mientras Francisca adopta la imitación de Cristo, sor Úrsula muestra dificultades para alcanzarla. Como en todo escrito conventual de la época colonial, el lugar del confesor y la Inquisición inciden en la formulación de la voz de la religiosa. Según Víctor Pueyo Zoco, la bilocación “era considerada un milagro sujeto a escrutinio inquisitorial y conllevaba, por tanto, riesgos evidentes en esta época” (22). Explica el mismo autor que el asunto de la bilocación trajo densos problemas teológicos, pues el alma no podría separarse en dos cuerpos. Sin embargo, la teología lo habría solucionado indicando que “el cuerpo aparecido no era exactamente el cuerpo de aquel que se desdoblaba, sino su vehículo, una imagen hecha de aire o de tierra que algún ángel, santo o la Virgen misma, habitaban en su nombre” (Pueyo Zoco 23). En este sentido, el confesor aparecerá como un mediador “que no solo filtra la voz de la reclusa, sino que en buena medida la amplifica, le da forma, le otorga su textura y su densidad propias” (26). Dicha amplificación, como podemos ver, es posible solo si el confesor es capaz de creer e, incluso, comprobar la veracidad de la visión: el viaje de Úrsula es subestimado por su confesor y, por tanto, no permite un mayor desarrollo en su agencia. Y, sin embargo, la monja no renuncia a formular aquella, su propia voz.

Hay algo fresco a la vez que atrevido en esta idea de sor Úrsula de crear nuevos mundos –algo que el mismo Dios le señala: “Muy atrevida eres” (206)–. Pareciera que ella estuviera consciente de su subversión. El espacio del viaje visionario en los casos de Úrsula y Francisca significaba que, al menos por una fracción de tiempo, una religiosa podía apropiarse de una actividad definitivamente masculina como la predicación. Algo similar defiende Ellen Gunnarsdóttir al analizar la actitud de Francisca: “Las cartas de sus confesores y documentos inquisitoriales revelan que Francisca utilizó su relación privilegiada con Dios para tomar en sus manos poderes normalmente prohibidos a una mujer” (s. p). No puede negarse, entonces, la presencia de un deseo inextinguible por querer tomar la palabra. Ese mismo deseo que moviera en su tiempo a las beguinas, el mismo que las obligó a desaparecer al entender que las circunstancias que modelan los viajes de predicación están marcadas por el grito paulino de “¡Ay de mí si no anuncio el Evangelio!” (1 Corintios 9, 16).

Ante esto es que aparece el lugar cerrado –el claustro, el beaterio, la celda, la eremita–, como un auténtico espacio de expansión del mundo interior. Sus muros abren paso a una productiva interioridad, a un jardín cerrado que ve

crecer sus flores por sobre sus fronteras. El espacio cerrado de la clausura y el beaterio permitió a las religiosas crearse un mundo que, fuera de ahí, no podrían quizás haber tenido. Les dio la posibilidad de desarrollar una imaginación visionaria impulsada en parte por aquel entorno fijo e inamovible que las rodeaba, pero, sobre todo, por su propio deseo de hablar, pensar y vivir su propia espiritualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENAL ELECTA, SCHLAU STACEY. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.
- ALABRÚS, ROSA MARÍA. “Visiones y sueños de las monjas del barroco español”, e-Spania, 21 de junio de 2015, <http://journals.openedition.org/e-spainia/24474>.
- BAILEY, MICHAEL D. *Battling Demons. Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- BALLTONDRE, MÓNICA. *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*. Barcelona: Erasmus Ediciones, 2012.
- BECERRA HIRALDO, JOSÉ MARÍA Y LUIS DE LEÓN. *El cantar de los cantares de Salomón: interpretaciones literal y espiritual*. Madrid, Cátedra, 2003.
- CASTILLO, SOR FRANCISCA JOSEFA DEL. *Su vida*. Ed. Ángela Inés Robledo. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- CIRLOT, VICTORIA Y BLANCA GARÍ. *La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Siruela, 2008.
- COLOMBÁS, GARCÍA M. *Monacato primitivo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- CORBELLINI, SABRINA. “Mapping spiritual life. A spatial approach to late medieval spirituality”. *Anuario de Estudios medievales* 44/1 (2014): 81-100.
- FERRECIPODESTÁ, MARIO. “Prólogo”. *Relación autobiográfica. Sor Úrsula Suárez*. Santiago: Editorial Universitaria, 1984.
- GARCÍA MOUTON, PILAR Y ÁLEX GRIJELMO. *Palabras moribundas*. Madrid: Taurus, 2011.
- GUNNASDÓTIR, ELLEN. “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”. *Monjas y Beatas: la escritura en la espiritualidad Novohispana. Siglos XVII y XVIII*. Ed. Lavrin Asunción y Rosalva López. Puebla: Universidad de las Américas, 2002.
- HAMBURGUER, JEFFREY. *The Visual and the Visionary*. Nueva York: Zone Books, 1998.
- HANSEN, LEONARDO. *Vida admirable de santa Rosa de Lima*. LUGAR: Ed. El Santísimo Rosario, Vergara, 1929.
- IBSEN, KRISTIN. *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Florida: University Press of Florida, 1999.

- INVERNIZZI, LUCÍA. “La ‘bodega del amor’ y la tradición mística en un texto chileno del siglo XVIII”. *Revista Chilena de Literatura* 68 (2006): 5-32.
- JESÚS, TERESA DE. *Moradas*. Biblioteca Nueva, 1999.
- MAKOWSKI, ELIZABETH. *Canon Law and Cloistered Woman. Periculoso and Its Commentators, 1298-1545*. LUGAR: The Catholic University of America Press, 1999.
- PEÑA Y LILLO, DOLORES. *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*. Prólogo y edición crítica de Raïssa Kordic Riquelme. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2008.
- PUEYO ZOCO, VÍCTOR. “Cuerpos imaginarios e imágenes corporales. La producción del sujeto femenino en el espacio místico de la ‘bilocación’ (1570-1670)”. *Jstor*. <https://www.jstor.org/stable/44733685>
- RAMÓN, ARMANDO DE. “Estudio preliminar”. *Relación autobiográfica. Sor Úrsula Suárez*. Santiago: Editorial Universitaria, 1984
- REINACH, SALOMÓN. *Orfeo: Historia general de las religiones*. Madrid: Istmo, 1985.
- ROSS, JILL. *Figuring the Feminine: The Rhetoric of Female Embodiment in Medieval Hispanic Literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.
- SAGRADA BIBLIA. Trad. Nácar-Colunga. Madrid: BAC, 1999.
- SAN BENITO. *La regla de los monjes*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- SIENA, CATALINA DE. *Epistolario de Santa Catalina de Siena: espíritu y doctrina*. Volumen 1. Salamanca: Editorial San Esteban, 1982.
- SUÁREZ, ÚRSULA. *Relación autobiográfica*. Prólogo y edición crítica de Mario Ferreccio Podestá. Santiago: Universitaria, 1984.