



II. ESPIRITUALIDADES, SUBJETIVIDADES, PASADOS Y PRESENTES COLONIALES



*Alejandra Araya Espinoza**

LA MÍSTICA Y EL CORAZÓN: UNA TRADICIÓN DE
ESPIRITUALIDAD FEMENINA EN AMÉRICA COLONIAL**

*MYSTICISM AND THE HEART: A TRADITION OF FEMININE
SPIRITUALITY IN COLONIAL AMERICA*

*Académica del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Doctora en Historia por el Colegio de México. Autora del libro *Ociosos, vagabundos y malentrenidos en Chile colonial* (Santiago: Centro de Investigaciones Barros Arana/LOM Ediciones, 1999). Editora, junto a Jaime Valenzuela, de *Denominaciones, clasificaciones e identidades en América colonial* (Fondo de Publicaciones Americanistas Universidad de Chile/Pontificia Universidad Católica de Chile, 2010) y de *Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno: Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo, 1739-1822* (en prensa). Sus líneas de investigación se insertan dentro de la historia de las mentalidades y del cuerpo. Actualmente dirige el proyecto Fondecyt “Para un imaginario socio-político colonial: castas y plebe en Chile, 1650-1800”. Correo electrónico: alaraya@uchile.cl

**El artículo deriva de la investigación realizada para el proyecto “El epistolario de una monja chilena del siglo XVIII como indicio de la construcción del individuo moderno en la sociedad colonial chilena”, dirigido por Lucía Invernizzi.

Resumen

Este trabajo es una propuesta sobre una tradición mística, la del corazón, entendiéndola como particularmente femenina. La tradición de la mística del corazón se nutre de variadas vertientes que tienen presencia en diversos tipos de escritos de religiosas. Las fuentes de dicha tradición también remiten a una genealogía de mujeres: Santa Catalina de Siena, Santa Teresa de Ávila y Santa Rosa de Lima. Esta tradición se potenciará con nuevas formas de devoción como el recogimiento, que forman parte de los procesos de privatización en tanto constitución de espacios para sí en la sociedad occidental. El corazón será un lugar no sólo simbólico de la unión con Dios, sino que un espacio privado en que el sujeto se refugia de los demás para vivenciar la experiencia más íntima de la mística: la unión de amor.

Palabras clave: escritura de mujeres, mística, historia del cuerpo, historia colonial



Abstract

This paper offers a proposal about the mystical tradition of the heart, understanding it as particularly feminine tradition that draws on diverse tendencies present in a variety of religious writings by women. The sources of this tradition also refer back to a genealogy of women: St. Catherine of Siena, St. Teresa of Ávila, and Santa Rosa de Lima. This tradition is enhanced with new forms of devotion such as seclusion and meditation, which are part of the privatization process aimed at creating individual spaces in Western society. The heart is not only the site of the symbolic union with God, but also a private space in which the subject takes refuge from others in order to experience the most intimate mystical experience: the union of love.

Key words: female writing, mysticism, history of the body, colonial history

EL OBJETIVO DE ESTE TRABAJO es compartir un acercamiento a la escritura conventual¹, desde los símbolos y las metáforas recurrentes en ella en tanto repertorios culturales disponibles para pensar y pensarse. En lo particular, reparar en el corazón en las experiencias ascético-místicas como una característica de la espiritualidad femenina. Me introduje en el tema de la escritura de mujeres religiosas desde una apasionante investigación sobre las cartas de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822), monja del convento de dominicas de Santa Rosa de Lima en Chile². Para poder entender la producción de esta escritura y sus tópicos, tuve que indagar en distintas tradiciones que el convento femenino reunió en sus prácticas cotidianas y espirituales. Durante los siglos XVI y XVII, en Europa y en América, las mujeres tuvieron mucho protagonismo en los fenómenos místicos y en los excesos barrocos de una piedad centrada en la carne: el cuerpo sangrante de Jesucristo, las llagas de la pasión y los dolores de María (Sánchez Lora, 84). Estos tópicos tenían que ver con su formación doctrinal, pero también —posiblemente— con la religiosidad cotidiana de su mundo familiar y la del propio convento que se conectaba con el mundo de afuera, compartiendo las imágenes de la Iglesia con los fieles, muchas de ellas proporcionadas por la propia comunidad. En mi tesis doctoral presento una propuesta respecto de su escritura y figura como indicio de un cambio hacia la subjetividad moderna, en el que la relación consigo misma, si bien refiere a las formas de relación con la divinidad y con la negación de sí misma, apunta hacia otras direcciones (Araya, 2007).

La experiencia de Sor Josefa de los Dolores como monja en el siglo XVIII estuvo sujeta a las normas de la vida conventual femenina impulsadas por el Concilio de Trento, cuyo objetivo fue normar la experiencia religiosa de las mujeres. En los siglos XVI y XVII los modelos de espiritualidad femenina —siguiendo a Michel de Certeau (1982)— desbordaron los límites impuestos y desplazaron las convenciones, porque privilegiaron la luz de los iletrados, la experiencia de las mujeres, la sabiduría de los locos, el silencio del niño, etc.; y

1 Nombre genérico con el cual se identifica la producción de textos por mano de religiosas. Véase: Arenal y Schlauf, Franco y Valdés. Hoy se puede hacer una diferenciación más fina entre esos escritos en razón de sus rasgos y tradiciones: hagiografías, epistolarios espirituales, autobiografías, diarios espirituales, escritos místicos, vidas ejemplares y poesía, entre otros. Las reuniones de investigadores organizadas por Asunción Lavrin y Rosalva Loreto muestran el estado de la cuestión. Véase: *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, y de las mismas investigadoras, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*.

2 Este convento fue fundado en 1754, sin embargo tuvo su origen en el beaterio de un grupo de terceras dominicas provenientes de Lima en 1680. Al convertirse en convento, las beatas pasaron a ser monjas de velo blanco, situación de Sor Josefa, que había entrado al beaterio a los ocho años para aprender música.

optaron por las lenguas vernáculas, contra el latín académico. Si otrora la vida de beatas y terceras de los siglos XII-XIII fueron un poderoso modelo a seguir por las mujeres espirituales en el mundo —desde el siglo XVI se las prefirió enclaustradas— y si los modelos de la mística femenina apelaban al diálogo directo con Dios, ahora se les exigió una relación más estrecha con sus intermediarios como confesores y directores espirituales; y si las formas de encuentro con Dios se centraban en la búsqueda del amado en la forma de desposorios místicos, intercambio de corazones o encuentros en la llaga del costado, ahora todas ellas debían ser recompensas a un metódico y exigente camino de ascesis. Sin embargo, la escritura de mujeres religiosas americanas en los siglos XVII y XVIII muestra que estas prácticas continuaron por diversos caminos y, más aún, de formas que todavía no están suficientemente estudiadas, no obstante los fructíferos resultados de las investigaciones que, desde la literatura, la historia cultural, la filología y la historia del arte, nos permiten abordar estos temas.

En las cartas de Sor Josefa de los Dolores tres tradiciones de espiritualidad, predominantemente, ordenan los tópicos de su escritura: la dominica, en tanto monja de un convento de dicha orden, la jesuita, por vía de su confesor³, y las devociones de opción personal, entre ellas la de su nombre, la Virgen de los Dolores. En todas ellas encontramos motivos relacionados con el corazón. Se pueden distinguir dos tradiciones respecto de este símbolo: el corazón místico, metáfora de la unión con Dios, y la del Sagrado Corazón de Jesús o corazón litúrgico, consagrado en 1765 por el Papa Clemente XIII (véase Lépori). En ambas encontramos a las mujeres como principales impulsoras de tales imágenes y devociones.

Santa Catalina de Siena: modelo de la espiritualidad femenina

La espiritualidad reúne tanto elementos teológicos canónicos como aquellos de la religiosidad popular y masiva, y remite a las dimensiones intelectual y afectiva de la relación con lo divino como también a los métodos y tradiciones que permiten la construcción de una relación consigo mismo en un espacio “interior”⁴. Caroline Walker Bynum ha señalado que la religiosidad femenina

3 Manuel Álvarez (Castilla, 1701-Massa Carrara, 1773) llegó a Chile en 1723, mismo año en que había entrado a la Compañía de Jesús. Fue misionero y profesor de teología en el Seminario y en el Colegio de Concepción.

4 Las referencias a la espiritualidad son múltiples y no existen definiciones taxativas al respecto; sin embargo, he intentado resumir sus límites en tanto se refiere a la “experiencia” con lo divino de un individuo en particular. La discusión también tiene diferencias de género. Véase: Serés, Clément y Kristeva, Bynum, Bataillon, Vuarnet, y de Foucault *Tecnologías del yo* y *El yo minimalista y otras conversaciones*.

en Occidente ha sido especialmente somática, expresada en una tendencia a los excesos en penitencias corporales, mortificación de los sentidos y anomalías alimenticias (en 1982, 163-225, 1987 y 1990). Los escritos de monjas americanas ratifican esta situación, y me permito extender hacia ellos la caracterización que hace Margo Glantz para el caso mexicano respecto de los rasgos marcadamente ascéticos de esta espiritualidad, predominio que “pudiera denominarse ¿una patología mística? [ya que] dentro de lo corporal, irrumpe una espiritualidad de signo violento...” (prólogo a Ramos Medina, xiv).

La mística y la ascética no se oponen necesariamente. La distinción entre ambas forma parte de un proceso que tiende hacia el mayor de control sobre la religiosidad individual. En el siglo xvi padecer y mortificarse externa o corporalmente aún era para muchos signo de gracia sobrenatural, por lo que la diferencia entre la vía ascética y la mística no estaba muy clara, como tampoco sus “peligros” ni los métodos aceptados para recorrer sus caminos. Hablaré por lo tanto de una mística ascética para caracterizar las formas de la espiritualidad de los escritos de monjas coloniales⁵. En los escritos sobre espiritualidad y teología no se reconoce este rasgo como particularidad de las mujeres, ya que para un sector de teólogos, que podríamos calificar de tridentinos, la ascética y la mística son dos caminos diferentes para alcanzar la perfección. Según estos escritos, en la ascética el alma avanzaría en la vida espiritual a fuerza de trabajo, con la ayuda de la gracia, las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y morales y los dones, pudiendo alcanzarse la santidad sin intervención extraordinaria de Dios, sin “mística”. Todos estaríamos llamados a cooperar en el crecimiento de la gracia por medio de la ascética, siendo ésta una vía ordinaria de perfección. La mística, por el contrario, sería el desarrollo extraordinario de la gracia, es decir, el modo sobrenatural. No existe un llamamiento universal a la mística como sí lo hay a la ascética. Estas diferenciaciones se enmarcan dentro de un debate lleno de tensiones, contradicciones y posiciones diversas respecto de la vida contemplativa, el recogimiento⁶ y el lugar en las nuevas formas de devoción, de las penitencias y mortificaciones externas, debate en el que se inserta el propio Concilio de Trento. La discusión también llevó a normar el camino de perfección mística en tres grados, etapas o vías sucesivas: purgativa, iluminativa y unitiva (cfr. Serés, 37 y ss.).

La mística se fue tornando una nueva ciencia que respondió a los celos de la institución eclesiástica representados por los inquisidores, los que durante toda la primera mitad del siglo xvi se dedicaron a “perseguir a los místicos”,

⁵ Esta discusión fue central en mi tesis doctoral. Véase en particular la segunda parte: “Sor Josefa en la encrucijada: imaginarios del cuerpo, sociedad colonial y subjetividad”.

⁶ Véase Van Deusen.

incluso poniendo algunos reparos a autores espirituales muy reconocidos como fray Luis de Granada (1504-1588) y su exitoso libro *Guía de Pecadores*, que fue incluido en el índice de Fernando de Valdés (1559) y conocido por nuestra monja. Muchos manuales de confesión frecuente fueron condenados, por lo cual tanto Luis de Granada como Juan de Ávila y la propia Santa Teresa modificaron todo lo tocante a la oración y las prácticas externas, incluida la oración vocal, el éxtasis, profetizar y comentar la Biblia, todas ellas recurrentes en las formas de piedad popular hasta fines del siglo xviii (cfr. Araya, 2004, 5-32). Los autores jesuitas, por su parte, se centraron en los más ortodoxos ejercicios de San Ignacio. Se trata de un proceso de control sobre una larga tradición de espiritualidad por vía femenina, cuyos modelos se encuentran en las santas medievales que hicieron de su cuerpo el centro de su experiencia y de su ciencia⁷.

Comúnmente se ha señalado que el modelo de los escritos místicos coloniales, en tanto patrón de experiencias, fue proporcionado por Santa Teresa en su libro *Las moradas*: recogimiento, quietud, sueño de las potencias (cautiverio de la voluntad), unión o suspensión de las potencias, sentidos interiores e incluso exteriores y unión extática en el desposorio espiritual, que consiste en la suspensión completa de las facultades y sentidos originada por la intensidad de la contemplación⁸. De alguna forma, la santa de Ávila fue una autoridad para la mística femenina enclaustrada. Pero habría que revisar el lugar de Santa Catalina de Siena —proclamada el 4 de octubre de 1970 como doctora de la Iglesia— en dicho modelo, a quien se reconoce por su originalidad en tanto autora de literatura espiritual y sus aportes a la teología espiritual: la relación entre “escritura” y éxtasis, epístolas espirituales, soliloquios y diálogo como formas de comunicación con Dios y géneros literarios, la circulación manuscrita de sus textos, la doctrina de las lágrimas, los estados alterados del cuerpo en el éxtasis en la forma de abstracción total de los sentidos, el corazón como lugar del encuentro con Dios, las metáforas de la escala espiritual y la doctrina de Cristo como puente⁹. Es el primer caso que la hagiografía registra del llamado intercambio de corazones con Jesús. En 1512 ya se cuenta con una edición en

7 En esto sigo a Caroline Walker Bynum, como ya lo he señalado. Su propuesta se sustenta en una nutrida investigación que implicó discutir teóricamente lo que se señala constantemente respecto de la dicotomía entre mística y ascética, especialmente en los análisis de Max Weber y Ernst Troeltsch que predominaban entre los medievalistas en la década de los ochenta, y hasta ahora si empiezan a leerse textos como los que yo misma he seguido desde la historia de las religiones o de la espiritualidad. Ver especialmente de esta autora “The Mysticism and Asceticism of Medieval Women: Some Comments on the Typologies of Max Weber and Ernst Troeltsch”, en 1992, 53-78.

8 Santa Teresa de Ávila, *Las moradas*, cap. IV.

9 *Obras completas de Santa Catalina de Siena*.

español de sus obras¹⁰, y habría que reparar en el número de conventos fundados bajo su advocación en tierras americanas: cuatro en Nueva España (siglo XVI), uno en Guatemala (siglo XVI), tres en Perú (uno en el siglo XVI y dos en el siglo XVII), uno en Ecuador (siglo XVI) y uno en Cuba (siglo XVII) (cfr. Ramos Medina, coord., 1993, 27). La espiritualidad de Sor Josefa de los Dolores se nutre de una tradición de mujeres místicas, entre las cuales Santa Catalina de Siena (1347-1380) ocupa un lugar muy destacado, un modelo que me interesa destacar, tanto o más importante en América que el de Santa Teresa de Ávila, gracias al impacto de la beatificación (1668) y posterior canonización de Santa Rosa de Lima (1671), considerada por sus hagiógrafos como la transmigración de la santa de Siena a suelo americano¹¹. Catalina también es ejemplo de un modelo de espiritualidad que no separa la ascética de la mística.

Sólo anoto las resonancias que me produce la obra de Catalina en la escritura de las monjas americanas: la mística ascética basada en el sacrificio del propio cuerpo, su purificación por medio de dolores, penitencias y enfermedades, una transformación total de la persona por amor, por un Otro. En el siguiente texto puede observarse esta tradición de signo violento-amoroso:

¡Oh suma e inefable Divinidad! He pecado, y no soy digna de suplicarte; pero tú tienes poder para hacerme digna de suplicarte; pero tú tienes poder para hacerme digna. Castiga, Señor mío, mis pecados y no tengas en cuenta mi miseria.

Tengo un cuerpo. Te lo doy y ofrezco. He aquí la carne, he aquí la sangre. Si es tu voluntad, te pido que se abrasen y destruyan mis huesos por aquel a quien te encomiendo. Haz que los huesos y la médula de ellos sean triturados por tu vicario en la tierra, único esposo de tu esposa. Ruego que te dignes escucharme: que tu vicario cumpla tu voluntad, la ame, la observe, para que no perezamos. Dale un nuevo corazón que continuamente aumente en gracia, fuerte para izar el pendón de la cruz, para que los infieles participen, como nosotros del fruto de la pasión y la sangre de tu Hijo unigénito, Cordero inmaculado, ¡Oh eterna, inefable y alta deidad! (Santa Catalina de Siena, *El envío del verbo*, ca. 1379, en *Obras de...*, 447)

Santa Rosa de Lima se “inspiró” en Catalina¹², tomó los mismos hábitos de terciaria dominica, y declaró —según sus hagiógrafos— que sus penitencias remediarían lo torcido en el mundo:

¹⁰ *Obras, epístolas y oraciones de la bienaventurada virgen Santa Catalina de Siena, de la Orden de Predicadores*, traducción del P. Peña, O.P., Alcalá, 1512.

¹¹ Véanse: Glave y *Rosa Limensis...* de Mujica Pinilla.

¹² Con esta afirmación no hago omisión de las variadas corrientes de espiritualidad, brillantemente estudiadas por Ramón Mujica Pinilla, que conformaron el universo de Santa Rosa, el de sus confesores y su iconografía. Sólo quiero enfatizar que, por medio de ella, se refuerza la presencia de Santa Catalina. Véase: Ramón Mujica Pinilla, “El ancla de Rosa de Lima...”.

Avia oido, que Santa Catalina de Siena, imitando al Glorioso Padre Santo Domingo, azotaba su cuerpo con dos cadenas, y le pareció à Rosa le tocaban las mismas obligaciones, pues vestia el mismo Habito. Con dos cadenas, ò una de dos ramos, todas las noches despedazaba aquel delicado cuerpo; castigabase cruelísimamente por sus culpas, y como su Sagrado Esposo, y nuestro Dios veía que tenia pocas porque padecer, la inspiraba à que aquellas penitencias las aplicasse por el remedio de que muchas cosas necesitaban. (Lorea, 111)

Sor Josefa de los Dolores se hace eco de sus modelos: envidiaba a los padres jesuitas que daban su vida en la frontera de guerra para salvar las almas de los infieles. Como no podía ir allí, se ofreció ella misma en sacrificio. El año en que se escribe la carta a la que me referiré hubo varios alzamientos, y en 1767 se inició una rebelión indígena que destruyó varias misiones¹³:

Mi padre muy amado en nuestro Señor:

... Siento en mi corasón la notisia que me da de el alsamiento de indios; si pudiera con mi sangre vertida y aun con mi vida remediar los despechos y asurdos desos pobres ciegos sin conosimiento de Dios, la sacrificara gososa. Así les tengo de envidia a esos santos padres jesuitas* por lo que han padecido por la gloria de Dios, de quien tienen seguro y realzado premio; yo, insesante, pido a su Majestad los colme de su espíritu* y fortaleza a todo[s], para que vaya en aumento la mayor gloria de Dios y se consiga el fin dicho que deseo en todas las almas, y que esos infelises le conoscan, le teman y amen, y esto mesmo he suplicado a todas y a cada una de por cí.¹⁴

Catalina, una mujer de pocas letras y gran sabiduría, fue un modelo atractivo para las mujeres, escuchada e influyente, examinada por los doctores y cardenales de la corte papal de Aviñón en 1374 en el capítulo general de la Orden Dominicana. Según señala la tradición, los doctos habrían quedado maravillados con su “ciencia”, y así se habría dado origen al maravilloso adjetivo de “encatalinados”, el primero entre ellos el autor de su *Vida*, fray Raimundo de Capua (1380-1400), que también debiera ser estudiado como modelo de escritura de las vidas ejemplares. Otro aspecto importante del modelo cataliniano es

13 En 1766 existían diecisiete misiones jesuitas en todo el territorio, incluyendo la isla de Chiloé y Valdivia, fuertes militares y la zona de los Pehuenches, grupo de la familia Mapuche situado en la zona cordillerana de los Andes, al sur del río Bío-Bío.

14 *Epistolario...*, carta 49, segunda etapa, febrero 4 de 1767.

la difusión de su “doctrina” en forma manuscrita, por medio de sus seguidores, y la rápida difusión de su imagen, aun antes de ser beatificada pintada en telas, grabada en madera y láminas en papel. Según la declaración de fray Tomás Nacci o Caffarinni —en el llamado proceso castellano, o de la diócesis de Castello, ente 1411 y 1413, realizado para investigar lo que estaba ocurriendo con esta “devoción”—, lo que sucedió con Catalina y las imágenes explica el origen de la “costumbre de divulgar en papel las imágenes de otros santos, con que se aumenta la devoción de los fieles a ellos” (citado por José Salvador Conde en *Obras completas de...*, 17). Sin contar con estudios cuantitativos al respecto, tanto la bibliografía consultada como el conocimiento de variados conventos e iglesias en Lima, Quito, Bogotá y Ciudad de México permiten al menos proponer que Santa Catalina y Santa Rosa de Lima ocupan un lugar destacado en los repertorios devocionales de público acceso.

Catalina de Siena en los corazones americanos

En los escritos de monjas, el corazón es un símbolo de la unión con Dios y una metáfora del espacio privado en que el sujeto se refugia de los demás para vivir la experiencia íntima de amor. La tradición de la mística del corazón se expresaría en un lenguaje específico que describe la unión de amor con diversas metáforas sobre el fuego (incendios, flechas encendidas, ardores, entre otros), en la que el corazón es metonimia del amor y figuración de lugar de encuentro en tanto habitación, aposento o celda¹⁵. El corazón será tanto el de la divinidad como el de quien anhela la unión con Dios. No obstante los peligros que los autores de los libros destinados a las religiosas advertían —respecto de la relación entre mujeres y mística— reconocían que ésta era una disposición frecuente en ellas por las características de sus corazones: “porque suelen ser más elevados los espíritus de las Esposas Divinas, depositando el amante Señor en sus corazones, lo que no cabe en otros menos abrasados, y prevenidos” (foj2v).

Una expresión de Sor Josefa, referida al corazón, nos permite explorar lo que éste, como símbolo, permite expresar a la experiencia mística. Se trata del “retrete del corazón de Dios” y del “retrete de mi corazón”. Lucía Invernizzi ha rastreado esta imagen en la literatura mística, especialmente en San Juan de la Cruz, y la expresión “la bodega del amor”, el lugar de encuentro de los amantes. La embriaguez o borrachera mística acontece en el “interior de la bodega”, o

¹⁵ Jaime Borja, desde otra perspectiva, se refiere a la mística del corazón como una forma de la simbólica de la sangre y su relación con la redención, una especie de fuego purgatorio interior (véase 2009).

corazón, donde la experiencia de conocimiento de amor se da en la pérdida total de la voluntad. La expresión también enfatiza el carácter íntimo y privado en que dicha experiencia tiene lugar, “en que el alma debe recogerse para conocerse y cobrar conciencia de sí” (Invernizzi, 29):

Prosigue la variación que en esto [*sic*] experimento, como le tengo dicho: unos días parece que Dios, nuestro Señor, por su infinita misericordia, mete el alma en el retrete de su corasón, y, puesta allí, le da a gustar de un suave y deleitoso vino que corrobora, conforta y esfuerza al 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 mutasión que siente para despegarla toda de sí y de todo lo que no es Dios, para unirse íntimamente con el alm[a] en quien parece tiene puestos sus divinos ojos, cuando entra este tiempo favorabl[e], todo el día es orasión, aunque el cuerpo no esté recogido, ni duermo, ni hablo, ni hago, ni pienso, ni ocupa mi corasón otra cosa que de Dios, en Dios y para Dios; cada palabra, cada afecto es un rayo ensendido, que presuroso sale del corasón a su sentro que es Dios; ocurren lágrimas sin saber por qué, pero tan dulces que no cansan ni fastidian; hay conosimiento claro de las culpas, pero con tan gran confiansa en Dios, que me exsita a engrandeser sus misericordias, pues, meresiendo millares de infiernos, no me castiga como meresco; de aquí salen muchos actos de humildad y de agradecimiento de la suma bondad y caridad de Dios, que así ama y ama a quien tan ingrata había de ser.¹⁶

El vocablo “retrete”, según la RAE en desuso, lo asociamos hoy al aposento lugar destinado a las funciones de evacuación del vientre y orinar, una de sus acepciones. Esta función pareciera estar en las antípodas del retrete del corazón de la mística de amor o de conocimiento, un lugar del espíritu y no de las funciones del cuerpo. Sin embargo, dicha asociación no es casual puesto que se inserta dentro de la historia de los procesos de privatización al que el *Epistolario* y la experiencia de Sor Josefa nos introducen. Siendo el retrete un cuarto pequeño de la casa, o una habitación destinada al retiro, permitirá el recogimiento interior fuera de la mirada de los demás. En el diccionario de Covarrubias destaca la relación del retrete con el secreto: el aposento pequeño y recogido en la parte más secreta de la casa y más apartada (Covarrubias, 864). Por otro lado, Antonio de Arbiol les recuerda a las religiosas que el mayor alivio a sus tribulaciones estaría siempre en el secreto de su pecho, en este caso no es el corazón de Dios el retrete en que ellas se refugian, sino que es el corazón de ellas el que servirá de refugio para Dios: “Los alivios de las verdaderas Esposas del Señor no han de ser tan llenos de peligros, y de mortal veneno, porque siempre han de buscar intento los consuelos que hallarán en el secreto de su pecho, que ha de ser el retrete de su Divino Esposo, que es fiel en consolar al triste y asistir al atribulado” (251).

¹⁶ *Epistolario*..., carta 48, segunda etapa, 19 de enero, sin año.

En *El diálogo*, de Santa Catalina de Siena, encontramos la formulación de ambos tópicos, la experiencia mística de fusión con el Amado y el corazón como celda o cuarto para el recogimiento:

Cuando el alma se eleva a Dios con ansias de ardentísimo deseo de honor a Él y de la salvación de las almas, se ejercita por algún tiempo en la virtud. Se aposenta en la celda del conocimiento de sí misma y se habitúa a ella para mejor entender la bondad de Dios; porque al conocimiento sigue el amor, y amando, procura ir en pos de la verdad y revestirse de ella.

Y porque ningún otro modo gusta y es iluminada tanto esa verdad como por la oración humilde y continuada, fundándose en el conocimiento de sí y de Dios, al ejercitarse en ella del modo dicho, ese alma se une a Dios siguiendo las huellas de Cristo crucificado. De esta manera, por el deseo perfecto y la unión de amor, hace de él un “Otro yo”. Esto me parece que significaba Cristo cuando dijo: “A quien me ame y atienda mis palabras, a esa me manifestaré yo mismo, y será una cosa conmigo, y yo con él”. (*Obras completas...*, 55)

Cuando Sor Josefa comenzó a tener experiencias místicas, o de vida iluminativa —en 1763 hacía ya cinco años— narraba ese paso bajo la figura de un nuevo voto de clausura, esta vez en su corazón, que sería su convento particular o celda del conocimiento de sí misma, en Catalina:

[...] ahora 5 años, poco más o menos, viéndome tan tibia, reselando los atrasos que de aquí podían resultar a mi alma, pedí a su Majestad lus para emprender vida nueva y afervorizarme en su santísimo servio; perseveraré algunos días en esta petición, hasta que al fin un día, después de comulgar, se me ofendió entrar desde aquel día como en nuevo novisiado y coger el hábito espiritualmente y agtuarme todo aquel año en lo interior y exterior con el mayor rigor, observancia y asperesa, cumpliendo muy exatadamente con la obligasión de mi estado, procurando recoger mis potencias y sentidos, poniéndolos como en estrecha clausura allá en lo íntimo de mi corasón, imponiéndoles pena cuando se desmandasen a quebrantar algún punto en algo, por leve que fuese; dispuesto esto, suponiendo que quisás sería del agrado de Dios, pasé a ponerlo por obra, hasiéndome presente a Dios, nuestro Señor, y a mi Señora, la Virgen, hasiéndoles este nuevo sacrificio, y les pedí que me desnudasen de los malos hábitos de mis malas costumbres, y me revitiesen mi alma con buenos hábitos de heroicas virtudes, asistiéndome con su santísima gracia para agtuarme en ellas en el más sublime grado que pueda darse a las criaturas, deseando en esto la mayor gloria de Dios. Propuesto lo dicho, me quedé como suspensa, dándole en lo interior de mi alma gracias a su Majestad por aquella lus que me había dado para consagrarme de nuevo a su servio, consiendome mi indignidad [...] ¹⁷

¹⁷ *Epistolario...*, carta 6, primera etapa 1763-sept. 1765, sin fecha. Si bien ya contamos con la versión publicada de la edición crítica del *Epistolario...*, he mantenido las referencias a los manuscritos.

Hay que mencionar en este punto la devoción al Sagrado Corazón. Las referencias formales a ésta son escasas en la literatura eclesiástica. En la *Catholic Encyclopedia* se la interpreta como un intento de “acercarse al Corazón Herido a través de la herida del costado, y la herida del Corazón simbolizaba la herida del Amor” (consultada en internet). La herida de amor, un corazón traspasado por flechas de fuego o rayos, caso emblemático de la transverberación de Santa Teresa de Ávila, que nos devuelve a la espiritualidad femenina. Siguiendo la misma publicación, la devoción sería de origen benedictino o cisterciense, gracias al pensamiento de Anselmo o Bernardo, aunque mujeres como Santa Gertrudis de Helfta (1256-1301/2) y Santa Matilde (+1298) aportan las imágenes más interesantes. Especial atención merece la visión de Santa Gertrudis en la fiesta de San Juan Evangelista, ya que constituye un hito en la historia de la devoción:

Habiéndosele permitido recostar su cabeza cerca del costado herido del Salvador, pudo escuchar los latidos del Divino Corazón. Le preguntó a Juan si en la noche de la Última Cena él también había podido escuchar tan deliciosas pulsaciones y, si así había sido, porqué no había hablado de ello. Juan le respondió que esa revelación había sido reservada para tiempos posteriores, cuando el mundo, habiéndose enfriado, necesitara que su amor se le recalentara. (*Legatus divinae pietatis*, IV, 305; *Revelationes Gertrudianae*, ed. Poitiers y Paris, 1877, citado en *Catholic Encyclopedia*)

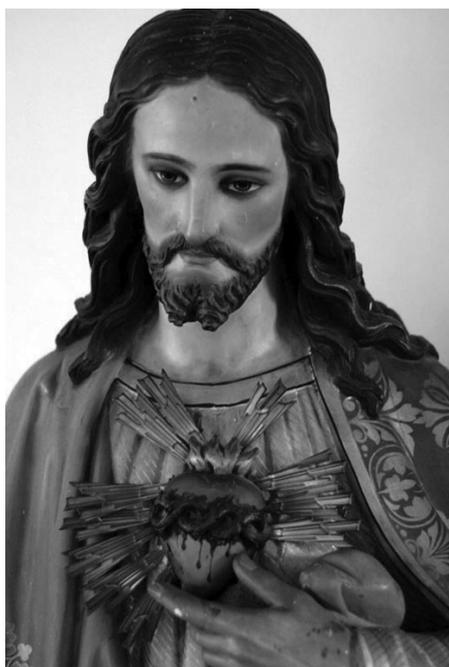
El corazón y el amor tienen una larga historia de relaciones iconográficas que sirve para conformar las imágenes de la mística del corazón. Existen numerosos trabajos al respecto¹⁸; lo que es importante señalar —para conectar la mística del corazón con la devoción al Sagrado Corazón— son algunos repertorios, entre ellos el *Cantar de los Cantares*, que dan un carácter de género, en este caso la imagen nupcial para representar la unión con la divinidad. En el arte esta corriente se ha expresado en la forma de desposorio y colocación de un anillo, como también forma través del intercambio de corazones, experiencias de Santa Gertrudis y de Santa Catalina de Siena.

Al parecer fue en el siglo XVI que la devoción al Sagrado Corazón se objetivó en la forma de oraciones previamente formuladas y ejercicios especiales cuya práctica era muy recomendada a la par que su valor era apreciado. Podríamos plantear como hipótesis que esta devoción también fue apropiada por los hombres, sacándola de los referentes de la mística del corazón femenina o feminizada. En di-

18 Véase: Mujica Pinilla, *Rosa Limensis...*, Gélis, Henríquez y Lépori.

cha centuria algunos hombres contribuyen a su propagación, como Lanspergius (+1539), de los Cartujos de Colonia, y el devoto Lois de Blois (Blosius, 1566). A ellos se pueden añadir San Juan de Ávila (+ 1569) y San Francisco de Sales, este último del siglo xvii. La Compañía de Jesús también contribuyó en este proceso, con autores como Álvarez de Paz, Luis de la Puente, Saint-Jure y Nouet y la costumbre de colocar la imagen en la página de títulos de sus libros y en los muros de sus templos. La devoción se consolida en el siglo xvii, en un proceso paralelo al de la escritura espiritual y la iconografía mística. Oficialmente, se relaciona la devoción al Sagrado Corazón de Jesús con Margarita María Alacoque (1647-1690), monja visitandina del monasterio de Paray-le-Monial, contemporánea de muchas de las monjas americanas que refieren sueños y visiones relacionadas con el corazón de Jesús. A ella, como a Santa Gertrudis, Jesús le habría permitido recargar la cabeza sobre su Corazón, y luego le descubrió las maravillas de su Amor. En otra ocasión, conocida como la “gran aparición”, que tuvo lugar en la octava de Corpus Christi, 1675, probablemente el 16 de junio, Jesús le dijo: “Mira el Corazón que tanto ha amado a los hombres [...] en vez de gratitud, de gran parte de ellos yo no recibo sino ingratitud”. A su muerte, el 15 de febrero de 1682, se encontró en su diario de retiros espirituales una copia manuscrita suya del relato que él había solicitado de Margarita María, con unas breves reflexiones acerca de la utilidad de la devoción. Ese diario, junto con el relato y un precioso “ofrecimiento” al Sagrado Corazón en el que se explica claramente la devoción, fue publicado en Lyon en 1684: “De la dévotion au Sacré Coeur”¹⁹. Esta mención es importante, porque permite separar los repertorios de la mística del corazón de los del Sagrado Corazón. Estos últimos se refieren principalmente al gesto de Jesús de abrir su pecho para mostrar su corazón (véase imagen 1). Otra imagen, que se superpone a ésta, es la del Sagrado Corazón de la Virgen Inmaculada, como también la Virgen de los Dolores (véanse imágenes 1 y 2), a quien, por ejemplo, el autor de la vida la de la venerable Madre Antonia de la Madre de Dios —de quien destacamos el emblema de meditación de la imagen 2— dedica su obra. Anotemos también que ese libro fue financiado por las propias monjas del Convento de la Soledad en Oaxaca e impreso por la viuda de Bernardo de Hogal.

¹⁹ Nota del traductor: S.S. León XIII promulgó, el 25 de mayo de 1899, la encíclica *Annum Sacrum*, en la que recomienda la práctica de la devoción al Sagrado Corazón, y algunos de sus sucesores hicieron lo propio, en especial Pío XI, en su encíclica *Miserentissimus Redemptor*, del 8 de mayo de 1928, y Pío XII, en sus encíclicas *Summi Pontificatus*, del 20 de octubre de 1939, *Mystici Corporis*, del 29 de junio de 1943, y *Haurietis Aquas*, del 15 de mayo de 1956. Esta última contiene una exposición integral del culto y la devoción al Sagrado Corazón y debe convertirse en lectura indispensable para quien desee conocer a fondo la posición pontificia al respecto. El Concilio Vaticano II, 1962-1965, hace referencia al Corazón de Cristo en varios documentos. Finalmente, el Papa Juan Pablo II incluyó el tema como parte del Catecismo de la Iglesia Católica, en 1992 (*Catholic Encyclopedia* [online]).



1. Sagrado Corazón de Jesús, Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago. Fotografía de Enrique Stindt, archivo personal.



2. Virgen de los Dolores, Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago. Fotografía de Enrique Stindt, archivo personal.

La experiencia mística se expresa pictóricamente en lo que Víctor Stoichita llama cuadros de visión, imágenes mixtas por su naturaleza icónica/narrativa, cuyo papel consistió en captar lo sacro de forma visual. Sus preguntas son muy sugerentes para pensar la particularidad de la mística del corazón dentro de la espiritualidad femenina: ¿qué veían los místicos de los siglos XVI y XVII en sus éxtasis? (Stoichita, 113), ¿cuáles son las posibilidades de representación de semejante experiencia plurisensorial mediante la obra pintada? (Stoichita, 115). La mística del corazón sería parte tanto de una fenomenología del cuerpo en éxtasis como de una erótica sagrada. El corazón permitiría, en su función de ícono, hacer visible una experiencia no visible. En el ámbito pictórico, una opción para representar concretamente la unión mística como fusión con el Otro y no sólo comunicación con la Divinidad.

Corazón: mujeres y lenguajes cifrados

En el escrito de la neogranadina Jerónima de Nava y Saavedra (1669-1727), el corazón es la parte del cuerpo que más veces protagoniza el relato, parte privile-

giada “donde ella vive sus experiencias de amor místico con Jesús”. De acuerdo con el trabajo de Constanza Toquica, el corazón, junto a manos, ojos, brazos, pies, pecho y rostro son elementos centrales de la gestualidad barroca “representada en las pinturas devocionales del Nuevo Reino de Granada” (25). En el epistolario de la monja chilena Sor Josefa de los Dolores, el corazón también ocupa el primer lugar en su cartografía corporal, y le siguen el pecho, las costillas y las manos. El lenguaje místico, en tanto tal, es críptico y esotérico, una experiencia casi destinada a ser barroca. Fernando R. de la Flor ha propuesto que los lenguajes barrocos permitieron que el silencio público de las mujeres se convirtiera en “locuacidad conducida por canales secretos y cautelosos”. De este modo hicieron suyo el género epistolar y todo género de lenguajes cifrados y disimulados, “amén de lo que es lo propio de la circulación restringida a través del canal de lo pretipográfico, es decir, lo manuscrito” (225). Los manuscritos de los que hoy disponemos de las religiosas se generaron en la relación confesional, textos que debían ser descifrados por sus confesores para mejor estudiar sus caminos de perfección. En este espacio secreto, las mujeres pudieron interpretar, dictar y enseñar, en tanto el diálogo con lo divino imponía las mismas condiciones de imposibilidad que la representación visual. Una visión de Sor Sebastiana de las Vírgenes (1671-1737), monja del convento de San José de Gracia de la ciudad de México, es un ejemplo de esta posibilidad, la que a su vez podría ser fuente para un programa iconográfico: “Hija, gran novedad y fuerza te ha hecho el haberte mostrado Yo la Llaga de mi Costado con aquellas puertas abiertas. Lo hice para que sepas que mi amor, después de muerto, abrió aquella puerta por donde mostré a las almas mi hermoso Corazón, y por esta puerta de mi Costado salieron los Sacramentos con que dejé enriquecida mi Iglesia, esta puerta abierta para que por ella entren a mi Divinidad” (166)²⁰.

Esta cita también nos permite mirar desde lo visual la producción escritural, por cuanto esta descripción también pudo tener sus fuentes en los repertorios proporcionados por las imágenes que poblaban los conventos de mujeres²¹. Un ejemplo que muestra todos estos repliegues barrocos y su conexión con las mujeres, más que por lo “femenino” de dichas expresiones, por las condiciones históricas en que esa construcción se ha dado, es Isabel Flores de Oliva, Santa Rosa

20 La nota a esta cita dice: “Las místicas solían hablar de dolor en el corazón. Existe por ejemplo, un retrato notable de la Reverenda Madre sor Anna de San Francisco, religiosa ejemplar. Priora en Santa Catalina de Sena de México. Esta agustina falleció el 8 de abril de 1635, y su pintor la retrató con una azucena, símbolo de la pureza, en la mano y el corazón a flor de piel. La Virgen y San José aparecen también junto al niño en el pesebre”.

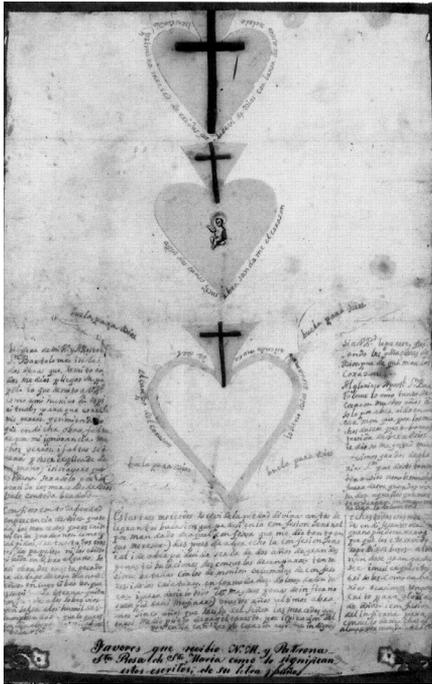
21 Véase: Fernando R. de la Flor, Borja (2002 y 2003) y Araya (2008).

de Lima (1586-1617). Existen más de cuatrocientas biografías de “corta vida” —como señala Ramón Mujica Pinilla—, pero pocos trabajos sobre su mística, en una documentación hológrafa de cuya existencia se sabe pero no se conoce, y que sigue el patrón de la escritura de mujeres religiosas en el contexto de una relación con su confesor (1995, 53). Siguiendo al mismo autor, las fuentes intelectuales de Santa Rosa son variadas y, desde una visión más canónica, hasta contradictorias, como la discusión sobre si usaba hábito franciscano, jesuita o dominico, así como los diferentes confesores a los que las mujeres podían acudir y las variadas tradiciones que convivían en las mismas iglesias. No obstante, algunos elementos siguen remitiendo a una genealogía de mujeres místicas. Las “Mercedes o heridas de amor de Dios” y “La Escala Espiritual” (Imagen 3) forman parte de los “collages emblemáticos” y de los “acertijos místicos” de Santa Rosa, encontrados en 1923 por el dominico Luis Alonso Getino; habrían sido parte de un cuaderno a su confesor. En sus palabras, fueron “hechas en diferentes ocasiones que no puedo enumerar, porque las he recibido repetidas veces, alternándose gran padecer y muy exquisitos crisoles...”. Sobre esta obra, habría dicho a su confesor: “muchos yerros y faltas hayará por ser explicada de mi mano [...] y si a Vuestra Paternidad le parece, quitando las imágenes de Dios, puede quemar los corazones” (citado en Mujica Pinilla, 1995, 96-97).

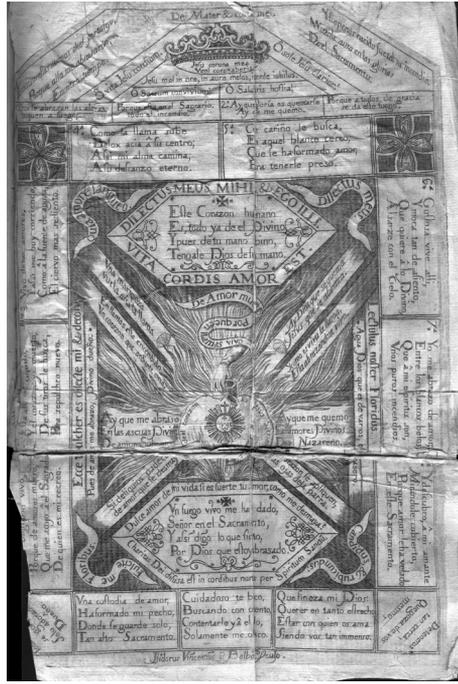
La función de la escritura es homologada por Santa Rosa de Lima a las artes plásticas y visuales (“esculpidas” y “retratadas”). En este sentido, tendríamos que pensar que las relaciones entre los escritos y las imágenes no se dan sólo por correspondencias o retroalimentación entre uno y otro lenguaje, sino que la escritura es otra forma de representación visual, que utiliza —como señala Mujica Pinilla— el estilo, el lenguaje y la forma literaria de la tradición emblemática renacentista y barroca, en la que palabra e imagen se descifran mutuamente:

[...] confieso con toda verdad en presencia de Dios que todas las mercedes que he escrito así en los cuadernos como esculpidas y retratadas en estos dos papeles ni las he visto ni leído en libro alguno, solo sí obradas en esta pecadora de la poderosa mano del Señor en cuyo libro leo que es Sabiduría Eterna, quien confunde a los soberbios y ensalza a los humildes. (Citado en Mujica Pinilla, 1995, 97)

Ambas obras de Santa Rosa han sido analizadas en profundidad por Mujica Pinilla, quien señala con detalle las tradiciones de la literatura mística que allí se pueden rastrear, y nuevamente nos encontramos con Santa Catalina y Santa Teresa de Ávila (Mujica Pinilla, 1995, 97). Los rayos, ardores, fuegos e incendios son colocados en los corazones en una secuencia que da cuenta de



3. “Las mercedes o heridas del alma” y “Escala espiritual de Santa Rosa”, Santa Rosa de Lima, manuscrito hológrafo, siglo XVII, Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima. En: Flores Araoz, José (y otros), *Santa Rosa de Lima y su tiempo*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995, 104-05.



4. Vida de la venerable Madre Sor Antonia de la Madre de Dios, religiosa agustina, fundadora del convento de Santa Mónica de Puebla y del de Nuestra Señora de la Soledad en Oaxaca, escrita por su confesor fray Joseph Geronymo Sánchez, México, 1747.

la correcta forma de la mística como vía iluminativa, podría decirse, más que como pruebas presentadas al confesor de la lección bien aprendida. Al señalar que ha sido la “poderosa mano del Señor” la que ha obrado, Santa Rosa asume el modelo de la santa ignorancia, y al mismo tiempo el conocimiento de lo inefable, irrepresentable e inenarrable que implica la experiencia mística y que se resuelve en forma visual, como experiencia de la imagen, siguiendo a Stoichita respecto de la pintura de visión. El corazón encarna físicamente al secreto, lo oculto e indecible, representación misma de la Divinidad. En este caso también se traduce en una solución gráfica, posible en Santa Rosa por sus habilidades como bordadora y encajista, tal como la representan algunas pinturas en la que la Santa aparece bordando el mismo paño con el niño Jesús. En la siguiente imagen, la madre Sor Antonia de la Madre de Dios traduce también esa experiencia a un emblema con muchas similitudes con los realizados por Santa

Rosa, en las que nuevamente la solución iconográfica la proporciona el corazón. En el emblema de Sor Antonia, el abrazo de unión es reemplazado por un corazón que está sostenido por la mano de Dios, tocado por ella. Abrasado y abrazado.

Estas imágenes nos devuelven a Santa Catalina de Siena: el corazón es tanto el lugar de recogimiento íntimo del propio individuo, como el lugar del encuentro con la Divinidad. En otro escrito de religiosa, *Convento Espiritual*, de Úrsula de San Diego²², esto se expone claramente, y se explora otra metáfora: la del cuerpo de Cristo como figura para la composición de lugar en la meditación:

El sitio, y cimiento de este convento es, la humanidad de nuestro Redemptor; la puerta, la buena y determinada voluntad; la torre, su coronada cabeza; las ventanas; las ventanas de recreación las cinco llagas; el Coro, el corazón de Dios humanado; el retrete para la oración retirada, y para la contemplación es la Divinidad: las Monjas, que le habitan, las virtudes, que ejercitó nuestro Redemptor Jesu-Christo viviendo en carne mortal, pues sólo en el vivieron de asiento, y contentas como en su propio centro. (San Diego, 3-4)

En *El diálogo*, Santa Catalina expone la “doctrina del puente”. El puente es Cristo, porque une al Cielo con la Tierra, prueba de la unión que Dios ha realizado con el hombre. Este puente se compone de tres escalones, correspondientes con los tres estados del alma; cada escalón se identifica con una parte del cuerpo de Cristo, y en particular el costado, por donde se entra al secreto del corazón, se saborean sus efectos y se consuma el amor:

El primer escalón son los pies, que significan el afecto. Como los pies soportan el cuerpo, así el afecto soporta al alma. Los pies sujetos constituyen el peldaño para llegar al costado, donde se manifiesta el secreto del corazón. Porque subido uno a los pies del afecto, comienza el alma a saborear el efecto del corazón, poniendo los ojos de la inteligencia en el corazón de mi Hijo, donde halla consumado e indecible amor.

Digo consumado porque no nos ama por utilidad suya, ya que de vosotros ninguna le puede venir, puesto que son una cosa conmigo. El alma se llena de amor viéndose tan amada. Aquí se encuentra ya en el segundo escalón. Subido el segundo peldaño, se pasa al tercero, es decir, la boca, donde halla la paz en medio de aquella gran guerra que antes había sostenido por sus pecados.

Por el primer escalón, levantando los pies del afecto terreno, se despoja del vicio; por el segundo se viste del amor a la virtud y en el tercero goza la paz. (*Obras completas...*, 100-01)

²² Úrsula de San Diego, *Convento Espiritual*. Este escrito es uno de los primeros que se imprimen en Chile, en 1813, en medio de la guerra de la Independencia. No hay referencias mayores a su supuesta autora pero posiblemente se trata de un texto del siglo XVI. Véase Araya (2008).

Palpitaciones finales

El cuerpo de Cristo, un umbral entre el aquí y el allá, es una imagen poderosa en la mística puesto que permite distintas posibilidades para cruzar por él, especialmente el corazón y la perturbadora boca, que se relaciona también con el sacramento de la eucaristía, tal como lo dibuja Sor Antonia. El consumado e indecible amor que se saborea en el corazón, toma variados patrones estéticos en los escritos de religiosas, todos ellos relacionados con el fuego y el dolor en forma de heridas provocadas por lanzas, dardos y flechas. En el emblema de Santa Rosa de Lima, el primer corazón lleva una cruz y está herido por una lanza de acero, luego Jesús descansa en su corazón, Dios hace de su corazón morada. La mística del corazón permite corroborar que la espiritualidad de signo femenino fue particularmente somática en la experiencia de las mujeres coloniales, recreando una tradición de mujeres místicas del Medioevo, aunque también habría que considerar investigaciones que exploren los elementos prehispánicos que el símbolo del corazón también acoge y sus reinterpretaciones por parte de las religiosas, en el complejo juego entre mujeres, lógica sacrificial y amor. ¿Si se hace una genealogía de estas imágenes, podremos vincular la literatura mística con la novela rosa, con las patologías de los afectos femeninos, los lugares comunes sobre las mujeres y el amor, con una búsqueda terrena de un Otro con el cual ser uno, ideal objeto de nuestro deseo cultural e históricamente construido? ❧

Obras citadas

Araya Espinoza, Alejandra. "Cuerpo, trato interior y artes de la memoria: autoconocimiento e individuo moderno en el texto de Úrsula San Diego *Convento Espiritual*". *Revista Chilena de Literatura* 75 (2008), 5-30.

_____. *Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno: Sor Josefá de los Dolores Peña y Lillo, 1739-1822*. Tesis para optar al grado de Doctor en Historia. México: Centro de Estudios Históricos/El Colegio de México, 2007.

_____. "Melancolía, hipocondría e histeria o las enfermedades del individuo moderno: una mirada desde la historia de las mentalidades y la historia del cuerpo". *Psiquiatría y Salud Mental*, 3-4, año XXII (julio-dic., 2005), 205-18.

_____. "Las beatas en Chile colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía". *Dimensión Histórica de Chile 19: Historia social* (Santiago, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2004-2005), 13-46.

- _____. “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”. *Historia* 1.37 (Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, enero-junio, 2004), 5-32.
- _____. “El discurso sofocado: El *Epistolario* confesional de una monja del siglo XVIII”. *Mapocho* 53 (Santiago de Chile, Primer Semestre de 2003), 161-92.
- Arbiol, Antonio de. *La Religiosa Instruida con doctrina de la Sagrada Escritura, y santos Padres de la Iglesia Catholica, para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el Habito Santo, hasta la hora de su muerte por el R.P.Fr. . . , de la Regular Observancia de nuestro Seráfico Padre San Francisco, lector dos veces jubilado, calificador del Santo Oficio, Examinador Synodal del Arzobispado de Zaragoza, Padre de las Provincias de Canarias, Valencia, y Burgos, y Ex Provincial de la de Aragón. Se dedica a la Reyna de los Ángeles María Santísima, Protectora, y amorosa madre de las fieles Esposas de su Santísimo Hijo, con privilegio, Madrid, en la Imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesús de Ágreda, año de 1753.* 857 pp. más índice. Biblioteca del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago.
- Arenal, Electa y Stacy Schlau. *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works.* Alburquerque: U of New Mexico P, 1989.
- Ávila, Teresa de (Santa Teresa de Jesús). *Las moradas. Libro de su vida.* México D.F.: Porrúa, 2000 (1588).
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI.* México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Borja, Jaime H. “Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el reino de Nueva Granada”. *Historia Crítica* (noviembre, 2009), 80-100.
- _____. *El cuerpo y la mística.* Bogotá: Ministerio de Cultura/Museo de Arte Colonial/Museo Iglesia Santa Clara, 2003.
- _____. “Cuerpos barrocos y vidas ejemplares: la teatralidad de la autobiografía”. *Fronteras de la Historia* 7 (2002), 99-115.
- Bynum, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion.* Nueva York: Zone Books, 1992.
- _____. *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women.* Berkeley: U of California P, 1987.
- _____. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages.* California: U of California P, 1982.

- Catholic Encyclopedia [*Enciclopedia Católica*] (en línea). Consultada en www.ec.aciprensa.com/d/devocioncorjesu.htm
- Certeau Michel de. *La fábula mística. Siglos XVII-XVIII*. México: Universidad Iberoamericana, 1993.
- _____. “Místicos en los siglos XVI y XVII. El problema de la palabra”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 3.9 (El Colegio de Michoacán, 1982) 97-111.
- Clément, Catherine y Julia Kristeva. *Lo femenino y lo sagrado*. Madrid: Ediciones Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer, 2000.
- Covarrubias, Sebastián de Orozco. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Felipe C.R. Maldonado (ed.). Madrid: Editorial Castalia, 1995 [1611].
- Duchet-Suchaux, Gaston y Michel Pastoureau. *La Biblia y los santos. Guía iconográfica*. Madrid: Alianza Editorial, 2ª edición castellana, 1999.
- Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*. Raïssa Kordic Riquelme (prólogo y ed. crítica). Madrid: Publicaciones del Centro de Estudios Indianos/Universidad de Navarra, 2008.
- Feher, Michel (ed.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Altea/Taurus/Alfaguara, 1990.
- Flor, Fernando R. de la. *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2005.
- Foucault, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*. Gregorio Kaminsky (selecc.). Buenos Aires: Ediciones La Marca/Biblioteca de la Mirada, 2003.
- _____. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós/ICE/UAB, 1996 [1990].
- Franco, Jean. “Escritoras a pesar suyo: las monjas místicas del siglo XVII en México”. En: *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México (versión actualizada)*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, Colección Tierra Firme, 1994, 29-51.
- Gélis, Jacques. “Le corps, l’Église et le sacré”. En: Georges Vigarello (dir.). *Histoire du corps, Vol. 1: De la Renaissance aux Lumières*. París: Éditions du Seuil, 2005, 17-107.
- Glantz, Margo. *Sor Juana de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?* México: Grijalbo/UNAM, 1995.
- Glave, Luis Miguel. *De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima: IEP/Banco Central del Perú, 1998.

- Henríquez, Cecilia. *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia. Un estudio histórico-simbólico*. Bogotá: Altamir Ediciones, 1996.
- Ibsen, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Florida: University Press of Florida, 1999.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucía. "La 'bodega del amor' y la tradición mística en un texto chileno del siglo XVIII". *Revista Chilena de Literatura* 68 (abril, 2006), 5-32.
- Lavrin, Asunción. "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial". *Colonial Latin American Review* 2.1-2 (1995), 27-51.
- _____. "De su puño y letra: epístolas conventuales". En: Manuel Ramos Medina (coord.). *Memoria del II Congreso Internacional "El monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios y colegios"*. México D.F.: CONDUMEX, 1993, 43-62.
- Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto (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, 2006.
- _____. *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México: Universidad de las Américas/Archivo General de la Nación, 2002.
- Le Goff, Jacques. "¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media". En: Michel Feher (ed.). *Fragments para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Altea/Taurus/Alfaguara, Parte Primera, 1990, 13-26.
- Lépori, Raúl (dir.). *Historia del corazón*. Buenos Aires: Clyn, 2007.
- Lima, Santa Rosa de. *El tesoro americano. Pintura y escultura del periodo colonial*. Santiago: Corporación Cultural de Las Condes, 2000.
- Lorea, Antonio de. *Santa Rosa, religiosa de la Tercera Orden de Santo Domingo, patrona universal del nuevo-mundo, milagro de la naturaleza, y portentoso efecto de la gracia. Historia de su admirable vida, y virtudes, que se empieza desde la fundación de la ciudad de Lima, hasta su canonización, por nuestro Santísimo padre Clemente Papa X y relación de los extraordinarios favores con que los Sumos Pontífices, y nuestros Cathólicos Reyes de España, la han honrado hasta hoy. Dedicada a la emperatriz de los cielos, y tierra María Santísima, Por el excelentísimo*

señor duque de Bejar, su devoto de corazón. Escrita: Por el R.P. Fr., de la Orden de Predicadores, Hijo del Colegio de N.S. del Rosario de la Villa de Almagro, y Colegial en el de Regina Angelorum de la Ciudad de Sevilla, con licencia, Madrid, por la viuda de Juan García Infanzon, año de 1726.

Loreto, Rosalva. "La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII". En: Manuel Ramos Medina (coord.). *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995, 541-56.

Loreto, Rosalva. "The Devil, Women, and the Body in Seventeenth-Century Puebla Convents". *The Americas* 59. 2 (October 2002), 181-99.

Luna, Lola. "Sor Valentina Pinelo, intérprete de las Sagradas Escrituras". *Cuadernos Hispanoamericanos*. 469 (Madrid, enero de 1898), 91-103.

Maexie, E.R. "The Totality of the Mystical Experience". *Spiritual life. A Catholic Quarterly* 7.1 (Wisconsin, Office Discalced Carmelita Monastery, March 1961), 51-65.

Mujica Pinilla, Ramón. *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: IFEA/FCE/BCRP, 2001.

_____. "El ancla de Rosa de Lima: mística y política en torno a la patrona de América". En: *Santa Rosa de Lima y su tiempo*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995, 53-211.

Muñoz Fernández, Ángela (ed.). *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Al-Mudayna, 1989.

Obras completas de Santa Catalina de Siena. El diálogo. Oraciones y soliloquios. José Salvador Conde (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

Quevedo Alvarado, María Piedad. *Un cuerpo para el espíritu: mística en la Nueva Granada, el cuerpo, el gusto y el asco 1680-1750*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2007.

Ramos Medina, Manuel. *Místicas y descalzas. Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*. México: Centro de Estudios de Historia de México/CONDUMEX, 1997.

_____. (coord.). *Memoria del II Congreso Internacional El monacato femenino en el Imperio Español*. México D.F.: CONDUMEX, 1993.

Rivadeneira, Pedro de. *Flos Sanctorum de la vida de los Santos*, escrito por el padre..., de la Compañía de Jesús, natural de Toledo, 1705, vol. 1, 530 pp.

- Suplemento de 63 pp: “Vida de Santa Catalina de Siena, virgen, religiosa de la orden de Santo Domingo”, pp. 523-530 a 30 de abril. Biblioteca Nacional de México, fondo reservado, colección fondo de origen. De la edición de 1761, Madrid, vol. 2: “Vida de Santa Rosa de Santa María, Virgen de la Tercera Orden de Santo Domingo, a 30 de agosto”, pp. 641-647. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
- Sánchez Lora, José L. *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.
- San Diego, Úrsula de. *Convento Espiritual, por una religiosa capuchina lega en la ciudad de Granada, con unos apuntamientos a el fin de cada capítulo, hechos por el licenciado Gerónimo de Quintana, clérigo presbytero, notario del Santo Oficio de la Inquisición, rector del Hospital de La[y]ma de la Villa de Madrid, y natural de ella. Con las licencias necesarias, reimpresso en Santiago por D.J.C. Gallardo, año de 1813*, 57 pp. Biblioteca Americana José Toribio Medina, Biblioteca Nacional.
- Serés, Guillermo. *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*. Madrid: Ediciones del Laberinto, 2003.
- Sor Sebastiana de las Vírgenes. *En religiosos incendios. Vida de..., monja profesada en el convento de San José de la Gracia de la ciudad de México, escrita por ella misma*. Beatriz Espejo (estudio preliminar). México: UNAM, 1995.
- Stoichita, Víctor I. *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro español*. Madrid: Alianza Forma, 1996.
- Toquica, María Constanza. *Las visiones de Jerónima: encarnados de amor místico*. Bogotá: Ministerio de Cultura/Museo de Arte Colonial/Museo Iglesia Santa Clara, 2003.
- Valdés, Adriana. “Escritura de mujeres: una pregunta desde Chile”. En: *Composición de lugar. Escritos sobre cultura*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1995, 187-214.
- Van Deusen, Nancy. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú/IFEA, 2007.
- Vuarnet, Jean-Noël. “Possession et spiritualité: deux modèles de savoir féminin”. En: Colette Nativel (comp.). *Femmes savantes. Savoirs des femmes. Actes du Colloque de Chantilly (22-24 sept. 1995)*. Ginebra: Librairie Droz, 1999, 119-29.