

Betty Osorio

La escritura religiosa de Jerónima Nava y Saavedra: juego entre afirmación y obediencia

a década de los años noventa en Hispanoamérica ha visto un auge tanto de los estudios sobre la cultura y los textos coloniales como de los estudios sobre la escritura de las mujeres. Para el caso colombiano, algunos trabajos, como *¿Y las mujeres?* (1991) o *Las mujeres en la historia de Colombia* (1995), abren las puertas a un estudio serio de estos temas en nuestra literatura. Esa situación se refleja en la edición de manuscritos hasta entonces desconocidos, así como en la interpretación y la lectura de los mismos. Este tipo de trabajo permite desentrañar los complejos procesos por los cuales las mujeres afirmaron su condición de sujetos en la época colonial, cuando tal pretensión era vista como inadecuada e incluso peligrosa.

El caso más conocido en Colombia es el de la monja tunjana Francisca Josefa de la Concepción de Castillo y Guevara (1671-1742). Ya Darío Achury Valenzuela ha proporcionado las bases documentales y filológicas para el estudio de este caso tan importante de nuestra historia, porque permite entender el entramado simbólico y de poder de los conventos en las ciudades más importantes de Nueva Granada. El trabajo de Kathryn Joy McKnight sobre la madre Castillo es indudablemente una contribución al estudio de la escritura de estas mujeres que escogieron el convento como un espacio de libertad desde donde podían con más facilidad establecer un diálogo con la institución eclesiástica. Sin embargo, una visita a la Biblioteca Nacional revela que este fenómeno era bastante general y que muchas mujeres religiosas emprendieron el camino de la escritura como estrategia para garantizar un espacio de respeto y de relativa autonomía en el marco de la ideología de la Contrarreforma, totalmente hostil a tales manifestaciones, como lo demuestra el estudio ya mencionado.

En tales circunstancias, el manuscrito de Jerónima Nava¹, una monja clarisa que escribió en la encrucijada de los siglos XVII y XVIII, prueba que existían procesos de escritura en nuestros conventos coloniales, en los cuales resultaba evidente que se habían consolidado estrategias simbólicas y discursivas compartidas por monjas de diferentes instituciones y en distintos momentos. Estas mujeres negociaron con la Iglesia católica su estatus como sujetos capaces de acción y reconocimiento. Sus textos evidencian procesos de resistencia de los sujetos femeninos frente al control que el estado español, a través de la Iglesia, procuró establecer sobre el mundo interior y afectivo de sus súbditos, en especial si eran mujeres. Es el caso del manuscrito de Jerónima Nava y Saavedra, que puede enmarcarse dentro del género de la vida espiritual, una textualidad en la cual la presencia de lo simbólico y de lo retórico resulta indispensable para acercarse al documento histórico y al dato de archivo (McKnight, 29). Vale la pena destacar aquí el papel de textos fundadores que cumplen las obras de santa Teresa de Ávila (1515-1582), tanto el libro de su *Vida* (1571) y el *Camino de perfección* (1565) como *Las moradas o Castillo interior* (1577) y el *Libro de las fundaciones* (Robledo, 15). También es muy importante la obra del jesuita Ignacio de Loyola (1491-1556), quien sistematizó en sus *Ejercicios espirituales* una forma de oración y de autoanálisis fundamentada en la lectura y la meditación de los textos sagrados. Igualmente importantes son los escritos de san Juan de la Cruz (1542-1591), entre ellos *Llama de amor viva* y *Subida al monte Carmelo*, cuyas imágenes expresan el proceso de búsqueda de la divinidad y la posterior unión con ella.

La autobiografía publicada de Jerónima Nava es la transcripción de un documento de 1727 que se encuentra en la "Sección de libros raros" de la Biblioteca Nacional de Colombia. La autoría de este manuscrito fue erróneamente atribuida por José María Vergara y Vergara al sacerdote Juan de Olmos (Robledo, 8), pero el estudio introductorio de Robledo demuestra, sin lugar a dudas, que fue escrito por Nava y Saavedra. Precisamente esta coyuntura es uno de los aspectos más interesantes del texto, ya que ejemplifica las relaciones de poder y autoridad entre el confesor y la monja. La relación con el confesor aparece como una fuente de tensiones. A menudo, el escrito de la monja era emprendido por orden del confesor para que éste determinara la ortodoxia

1 *Autobiografía de una monja venerable. Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727)*, edición y prólogo de Ángela Inés Robledo (Cali: Universidad del Valle, 1994). Jerónima Nava y Saavedra, una religiosa clarisa que nació en Tocaima el 25 de abril de 1669, escribió a lo largo de veinte años y hasta una fecha muy cercana a su muerte, acontecida el 29 de mayo de 1727 (Robledo, 7).

de los procesos espirituales vividos por la monja. Éste es el caso de Jerónima Nava y Saavedra, quien somete al veredicto de su confesor “algunas cosas extraordinarias que me pasan” (55). El texto se orienta siempre a obtener la aprobación eclesiástica de la vida espiritual de la monja. Sin embargo, el proceso resulta bastante complicado, pues compromete también al confesor, ya que se pone en juicio su capacidad para orientar el mundo espiritual del confesado en la dirección divina. Tal estrategia de aparente sumisión a la voluntad y al conocimiento del confesor termina por envolver a éste al punto de que el prestigio del religioso se corresponde con el nivel de santidad alcanzado por la monja.

Éste es precisamente el caso de Juan de Olmos, quien escribió un extenso “Elogio de la autora”, presentación en la cual señala la importancia que ese tipo de actividad tenía para el director espiritual. Se trata de un proceso continuo y prolongado: en este caso dura más de veinte años y termina en el lecho de muerte de la monja, el día 29 de mayo de 1727 (32-33). Esta relación, como lo afirma McKnight (41-42), es la columna vertebral de esos documentos, ya que legitima a los dos sujetos que colaboran en el proceso de escritura. El caso opuesto lleva a la confrontación del confesor con la monja, como ocurrió en varias ocasiones documentadas por Imirrizaldu, en las cuales el sujeto femenino cambió su estatus de santidad por el de herejía.

Olmos señala precisamente cómo se llevaban a cabo las negociaciones que terminaban con la asignación de un confesor para una monja. En su caso, ello ocurrió por recomendación de Juan Bautista Toro, un alto prelado de la Iglesia católica que poseía, entre muchas otras distinciones, los títulos de Doctor en Teología, Examinador Sinodal y Calificador de la Inquisición en Santa Fe de Bogotá (Robledo, 32). Es decir, Olmos se cuida de establecer, desde el comienzo de la narración, la autoridad piramidal sobre la cual se construye la ortodoxia de la escritura de la monja, que en últimas controla la significación de textos como éste. Es importante anotar que Toro hacía parte del engranaje de la Inquisición, lo cual muestra qué cerca de la herejía se hallaba el discurso del místico.

Olmos califica su relación con la monja como de paternidad espiritual (“mi hija y mi señora religiosa”, 32). En ese contexto patriarcal, la voz de la monja es constantemente interpretada por un censor masculino, circunstancia habitual de la escritura de muchas mujeres que escogieron el convento como un espacio de libertad para el desarrollo de su personalidad y sus talentos, pero que debían pagar un alto tributo a la vigilancia intelectual de los sacerdotes, quienes eran vistos como más calificados para decidir sobre los dogmas religiosos. La mayor excepción se encuentra en la América

hispana con sor Juana Inés de la Cruz, quien constantemente burlaba la supervisión eclesiástica masculina y defendía su escritura ya no en función del discurso del místico que se ampara en la voluntad divina, sino por su derecho a amar la sabiduría.

El lazo intelectual y afectivo entre la monja y el confesor a menudo se prolongaba hasta la muerte, como en el caso de Nava y Olmos. Para éste, la última prueba de la ortodoxia de sus escritos fue el mismo cuerpo exánime de la monja, que daba señales de paz celestial: “Y fue el tránsito de Gerónima con la apasividad de un dulce sueño” (33). Ello está respaldado por una iconografía bastante común en la época, en la cual los retratos de monjas muertas aparecen como símbolos de sus procesos de santidad: cada convento disponía de su propia colección de retratos, casi una prueba de la santidad del claustro². De hecho, en el Convento de Santa Clara en Bogotá hay una pintura que muestra a la monja después de muerta. Y hallamos el mismo procedimiento en el caso de Francisca Josefa de la Concepción de Castillo, pues Diego de Moya, su confesor, añade al final de su autobiografía una nota que dice: “y se halló incorrupto su cuerpo, al año de enterrada. De lo cual soy testigo ocular” (362). El cadáver de la monja afirma la continuidad de su escritura y la prueba más contundente de su procedencia divina llega a ser la ausencia (o la presencia) de marcas impresas por el mismo Dios en su cuerpo.

Por lo anterior, los procesos de divulgación e interpretación de textos como el de Nava y Saavedra están atravesados por relaciones de poder que tenían consecuencias muy específicas en el caso de una autoría femenina, pues la *psiquis* femenina resultaba mucho más perturbadora y podía presentarse más fácilmente como el producto de una relación con el demonio. Por ello, estas monjas se mantienen siempre a la defensiva para demostrar que su mundo emocional está inspirado por su amor a Dios y que ellas mismas permanecen atentas a desenmascarar las trampas audaces del demonio. Tal polarización conduce, como Robledo (20) lo señala, a un discurso sadomasoquista del amor, pues para eludir la sospecha se vuelve sobre la propia experiencia afectiva degradando el papel activo de la monja y concediéndole toda la responsabilidad a la elección que Dios ha hecho de un sujeto que no merece tal favor.

La actitud pasiva de esa condición es vista como el atributo más deseado por la mujer, quien alcanzaría su perfección como sujeto siempre que lograra eliminar toda

² Se documenta esa práctica, para el caso del Convento de Santa Clara en Santafe de Bogotá, en el recomendable estudio de Pilar JARAMILLO DE ZULETA, *En olor de santidad. Aspectos del convento colonial (1680-1830)*, textos de la guía de la exposición (Santafe de Bogotá: OP Gráficas, 1992).

pretensión de autonomía y autoridad. Sin embargo, en ocasiones Jerónima expresa su inconformidad con esa condición que le impide identificarse con un Cristo activo y de cuya voluntad depende la salvación de la humanidad: “Y la ansia de ynstruir es tanta que me ynpasienta mi sexo porque me ympide el que yo haga algo por quien tanto hizo por mí” (52). El anhelo de participar en el acto de redención de una forma activa es consumado en la visión, que por su condición de lenguaje irracional se sustrae del control racional del confesor. Tanto Nava como Castillo se ven convertidas en Cristos femeninos que expían en su cuerpo los pecados y las culpas de la comunidad. En el capítulo XIX de su *Vida*, Castillo habla de una experiencia semejante al viacrucis, en la cual agobia su cuerpo el peso de un costal de estiércol que con claridad **representa** los pecados de las otras monjas (142-145). A su vez, justamente cuando Nava ora pidiendo a Dios que le envíe a una prelada no comprometida con “los escribas y fariseos”, siente cómo el Niño Jesús le pide que se deje crucificar: “Y me desía: ‘estoi enojado contigo porque no te quieres dejar crusificar’” (111). En otra ocasión, y en un contexto parecido, Cristo se quita una capa púrpura y se la coloca, **señalando así** a la monja como un sujeto que redime los pecados del convento (112). Más adelante, Jerónima recibe una corona de espinas (155). Procesos de escritura como éstos van encaminados a validar la elección que Dios hace de los sujetos femeninos que a través del sufrimiento han trascendido la culpa inherente a su género y, por lo tanto, resultan dignos de participar física y emocionalmente en el proceso de redención. De ese modo, la vida de la monja se convierte en un modelo cuyo estatus en la ideología católica es casi comparable al del sacerdote capaz de actualizar en el ritual de la misa la historia de la redención. Esta oscilación entre afirmación y negación es un proceso doloroso y ambiguo que se presenta a todos los niveles de la escritura y regula el sistema de imágenes en cuyos polos se hallan los paradigmas de la pecadora y de la santa.

El demonio aparece como el enemigo de la monja que interfiere en su camino de perfección, pero que al mismo tiempo es una fuente purificadora debido al sufrimiento que le produce. Esta imagen es uno de los instrumentos de intimidación más poderosos que la Contrarreforma utilizó para inducir sistemas de autocontrol (MacKnight, 44). El demonio representa aquello que debe ser eliminado y castigado porque lleva al individuo a su perdición fuera del dominio de la Iglesia. En el caso de Nava, como resulta patente, el demonio está vinculado con las experiencias eróticas de la monja, que deben ser reprimidas o reorientadas hacia una dimensión interpretativa donde se cancela la presencia de lo corporal y la relación se hace puramente espiritual. La diferencia entre ambos estados es muy tenue y a menudo el lenguaje se muestra ambiguo.

Por ejemplo, Nava revela un gran remordimiento cuando recuerda cómo un sujeto le da la mano (173): interpreta ese acto como de gran peligro y seguidamente relaciona todo el episodio con la intervención de los demonios. Entonces el confesor le prohíbe ver de nuevo al personaje y así la libra de esa tentación. En otra oportunidad, cuando Jerónima tiene abrazado a un hermoso mancebo que trata de zafarse de ella, el mancebo termina buscando refugio en el santuario (156). El texto trasluce la conciencia de este acto de transgresión, en el cual Cristo es obligado a sentir la presencia del cuerpo de la monja y definitivamente se impone una retórica entre deseo de contacto y ausencia. El cuerpo del primer caso es el de un hombre histórico, un visitante del convento, y por lo tanto aparece como un producto del demonio que debe ser extirpado. En el segundo caso, el deseo del cuerpo de Cristo es trascendido y convertido en eucaristía, trocado en símbolo abstracto. El espacio de la imagen mística, que deja ver el mecanismo del segundo encuentro amoroso, permite una inversión en los papeles totalmente imposible en el recuento histórico, ya que la mujer es un sujeto capaz de manifestar activamente su deseo. En ambos casos, queda subyacente la intensa sensibilidad de la monja: sus sentidos están alertas al máximo, pero los resultados son interpretados con dos marcos de referencia mutuamente excluyentes. La contraposición de ambos ejemplos permite disolver la oposición entre un lenguaje de sensaciones y un pensamiento abstracto ya que el uno desemboca en el otro de forma continua: el mancebo objeto de su pasión se convierte en eucaristía.

Esta estrategia permite a la monja aventurarse dentro del árido mundo de la teología con un impulso no racional y legitimar de esa manera su experiencia: al tiempo que se coloca bajo los parámetros de la ortodoxia, no viola la estricta prohibición, sancionada por el catolicismo en esos momentos, de mantener a la mujer fuera del ámbito de la discusión doctrinal. Sin embargo, tal proceso de deslizamiento es peligroso, pues como Jean Franco lo ha señalado las monjas sabían que esas experiencias estaban muy cercanas al pecado y que tal vez resultaban indistinguibles de él (17). Las imágenes aluden a un sistema simbólico compartido por varios escritores religiosos de la época, como se echa de ver en las *Exclamaciones o meditaciones del alma a su Dios*, de santa Teresa de Ávila (McKnight, 168).

Este sistema de imágenes recurrentes sirve para expresar, a modo de metáfora, el proceso de unión con Cristo. A menudo las visiones poseen un alto contenido erótico, que ha sido trascendentalizado para resaltar las formas más sublimes de la espiritualidad. Por ejemplo, Nava Saavedra besa la llaga abierta del costado de Cristo (109) y ella a su vez es crucificada por el Niño Dios:

Así que me dijo estas palabras, le dije: “vien de mi vida, tuya soi y en tus manos me tienes. Haz de mí lo que quisieres”. Entonses, tomando una cruz que traía, me clavó los pies y las manos en ella. Y su majestad se puso al pie sentadito y mui contento de verme ya crucificada. Vi, entonses, que la multitud de ángeles que avían asistido a esta crucifixión, y entre ellos el Ángel Custodio del conbento, levantaban las voses y desían: “aora sí que es hecha la voluntad de Dios”. Y unos a otros se daban los plásemes [111].

En la relación entre deseo y muerte aquí presente, el deseo escapa a la lógica y se realiza en un acto de posesión que por estar cercano a la muerte escapa a los mecanismos de dominación. Como Cixous lo señala, la muerte no es algo, es nada, y por eso no puede ser definida ni sometida (27). Sin embargo, tomar la muerte con el sentido anterior no permite explicar el surgimiento de una voluntad que afirma la capacidad del sujeto para autonombrarse, a la cual responden textos como el que estamos discutiendo. Enseguida trataré de analizar con más detalle estos procedimientos.

En el texto de Nava, el tema de la enfermedad se puede estudiar en el contexto de la búsqueda de un espacio de autorreconocimiento. Cuando describe el momento en que entiende el sentido de su enfermedad, ella se refiere a “una voz que me hablava a mi ynterior y me desía que una enfermedad havitual sería el único medio para que me retirase de todo” (60). Ello entraña la noción de un sacrificio continuo que cambia y reorienta el sentido de la vida. El sufrimiento tiene un carácter purificador y permite que el cuerpo como presencia animal sea trascendentalizado. Ese mismo movimiento es detectado por Bataille en el sacrificio de la cruz, cuando señala cómo este acto sangriento constituye una transgresión de una ley que parece santa (94-95).

Jerónima Nava y Saavedra alude, en numerosas ocasiones, al cuerpo sangrante y sufriente de Cristo. Una imagen recurrente de su texto, por ejemplo, es la llaga en el costado (84). Sobre esa violencia corporal vuelve constantemente y, una y otra vez, se produce el mismo efecto de inversión: la muerte puede convertirse en un signo de vida, en la promesa de una superación misma del no ser que implica la muerte. Así lo entiende esta monja. Por ejemplo, los torrentes de sangre que brotan de las heridas de Cristo tienen un efecto vivificador: “Y unos la abrasaban y como que se bañaban con ella haziendo muchos apresios de su balor” (84). Su propio cuerpo, como un espejo en el cual se proyecta la imagen divina, también se convierte en escenario del sacrificio que lo dignifica. La transgresión resulta fundamental para que ocurra la inversión de significado y así lo explica el texto siguiente:

Repentinamente me poseyó un accidente tan terrible que no ubo médico de los muchos que me llamaron, que conosiese el origen de la enfermedad (la qual conosí avía venido enviada de Dios), tan circunstanciados los accidentes, que sólo yo, que entendía el fin amoroso de quien me lo envió, conosía a qué tiempo yban en cresimien-to los accidentes; y en todo el dizcurso de ella fue una admiración el modo con que Dios la fue gobernando [61].

Se invierten aquí los papeles: Cristo actúa como un sacerdote pagano que de una forma metódica inflige dolor en el cuerpo de la monja y produce un acercamiento a su propio cuerpo, sacralizado también por el martirio del viacrucis. La experiencia física de la enfermedad se convierte en un evento interior que dignifica y sublima la carne femenina, operando en ella una transformación sagrada.

Visto así, el texto de Nava expresa un deseo de valoración del sujeto propio, proyectado primero en la imaginación, realizado luego en el cuerpo y por último rememorado en el acto de escritura. Estos espacios son el escenario de un proceso doblemente subversivo que le provoca un intenso placer. La fórmula ritual destrucción-crucifixión-enfermedad permite el surgimiento de una fuerza espiritual que deja vislumbrar posibles vías de escape a los mecanismos de control junto con una historia impensable en otro marco referencial: un Mesías mujer, un cuerpo de Cristo mujer.

Por otra parte, Nava expresa con insistencia un deseo de morir para sí y negar la voluntad propia: "Haz de mí lo que quisieres" (111). Si en una lectura literal esa actitud trasluce un abandono de la voluntad, supone a la vez la aspiración a la vida divina y marca un proceso de transformación continua, en el cual cada elemento se muda en su contrario (Bataille, 236). Por lo tanto, estas mismas expresiones tienen también un carácter que vindica el derecho a la propia estima. Esto podemos entenderlo mejor si examinamos varios momentos privilegiados que impulsan el proceso descrito en una dirección afirmativa.

Muy a menudo tales visiones ocurren después de comulgar y se relacionan con las transformaciones del sujeto durante ese ritual. Nava toma el sacramento siempre que le es posible, como lo atestigua Olmos: "Estos días comulgó quantas veses pudo" (49). La comunión es fuente de fortaleza espiritual y de ella extrae la monja la energía para defender su religiosidad, pues la convierte en sujeto habitado por Dios. Jerónima describe así los efectos de este acto: "Un día, después de aver comulgado, me hallé tan rica de favores y dulsuras [de] que avía Dios colmado mi alma que de ninguna cosa temporal hazía apresio, antes consideradas aun las que más se estiman" (135). Por

ello, entender este proceso de renovación espiritual permite revelar los mecanismos oblicuos que dan lugar al reconocimiento de un sujeto positivo.

La comunión es la forma de unión más perfecta, pues disuelve la dicotomía entre el yo y el otro que prácticamente se “derrite”, permitiendo el surgimiento temporal de un sujeto nuevo fuera de los marcos referenciales de la propia cultura. El vocabulario utilizado para referirse a estas sensaciones comprende términos como los siguientes: “estar en un horno de fuego”, “arrebatar”, “goso”, “perturbaciones”, “impulso”. Como ocurre en los *Afectos espirituales* (1690-1728?) de la madre Castillo, se trata de un lenguaje que esquiva formas dicotómicas para hablar en términos de una constelación de sentidos en la cual es muy difícil establecer una relación estable entre el significante y el significado. Al igual que el espacio de la muerte, ese espacio místico, en cuanto se halla hibridado con la divinidad, no puede ser aprehendido por ninguna estructura lógica. Por la razón anterior, el sujeto femenino tradicional, el que es vigilado por la Iglesia, desaparece, y en su lugar nace un sujeto cuyos rasgos son bisexuales. Según Cixous, ésta es la fantasía de la unidad: dos dentro de uno y no dos mitades (41). El nuevo ser escaparía tanto al temor masculino de la castración como al temor de afrontar la diferencia sexual (*ibid.*). Así es posible entender la intensidad de las sensaciones de este acto ritual, repetido una y otra vez, que funciona en dos sentidos no excluyentes: coloca a la monja dentro de la ortodoxia y le permite una reinterpretación de su mundo psíquico de un modo que afirma su condición de sujeto y libera su erotismo. Pero tal operación, como lo afirma Bataille citando a P. Tesson, implica que, quien quiera hallar la vida divina, muera. Esta muerte, por lo tanto, no es el vacío propuesto por Cixous, sino un espacio activo, donde se hace posible desafiar las conductas que nos impone el miedo a morir (238). Y allí reside el carácter afirmativo de la experiencia, pues impulsa al sujeto a un espacio emocional situado lejos de los referentes históricos inmediatos, que apela a imágenes arquetípicas yacentes en la psiquis profunda.

Esos momentos se hallan totalmente fuera de la racionalidad y son expresiones de un mundo inefable que no puede ser interpelado por el lenguaje humano. A su vez, el cuerpo es testigo de esta presencia divina, que afecta todos los sentidos y los expande casi hasta producir la muerte: “siento por un modo altísimo la suavidad de la presencia de Dios, su amable y apasible condición que me hace casi salir de mí” (135). El aniquilamiento de la propia voluntad y la aceptación tanto del dolor como de la felicidad que ese proceso causa constituyen los rasgos más altos de misticismo. Tales formas de relación entre los amantes provienen de una larga tradición de textos sobre la relación amorosa que podría remontarse al *Cantar de los cantares* (Robledo, 20). El intenso

deseo de este tipo de unión permite al sujeto establecer de una manera paradójica un espacio en el cual es al mismo tiempo anulado por la voluntad divina y liberado de las presiones sociales y políticas (Certeau, cit. en Franco, 6).

Precisamente la ambigüedad de esos textos, sus deslizamientos y su lucha oblicua con el poder permiten a un lector contemporáneo aproximarse a ellos en un ejercicio revelador de las intrincadas relaciones entre los sujetos que procuran definir un espacio de estima y autodeterminación y las ideologías que, como en el caso de Jerónima Nava, imponen al sujeto narrativas sobre la condición y las actividades humanas que reprimen y censuran aquellas aspiraciones. La escritura de estos sujetos femeninos es el espacio donde tiene lugar esa contienda. Sus elementos subversivos, aunque no lograron dismantelar los sistemas de control, sí consiguieron eludirlos en parte. Ésta es una de las causas del renovado interés en documentar y dilucidar esos textos, que para nada resultan ajenos a la situación de nuestro propio momento histórico.

Bibliografía

- BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Traducción de Antoni Vicens y Marie Paule Sarazin. Barcelona: Tusquets, 2000.
- CASTILLO, Francisca Josefa de la Concepción de. *Su vida*. Edición de Darío Achury Valenzuela. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos, 1956.
- CIXOUS, Helene. "First Names of No One". En: *Helene Cixous Reader*. Edición de Susan Sellers. New York & London: Routledge, 1994.
- FRANCO, Jean. "Writers in Spite Themselves: The Mystical Nuns of Seventeenth-Century Mexico". En: *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. New York: The Columbia University Press, 1989.
- IMIRRIZALDU, Jesús. *Monjas, beatas y embaucadoras*. Madrid: Ed. Nacional, 1977.
- MCKNIGHT, Katheryn. *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo (1671-1742)*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1997.
- ROBLEDO, Ángela Inés (edición y prólogo). *Autobiografía de una monja venerable. Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727)*. Cali: Universidad del Valle, 1994.