

Ángela Inés Robledo

## *La autobiografía espiritual de Jerónima Nava y Saavedra: historia de un yo fragmentado*

n 1707 y en el Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, Jerónima Nava y Saavedra comenzó a escribir su autobiografía espiritual a petición de Juan de Olmos, su confesor. Por tal motivo, fabricó una narración confesional y mística organizada en torno de las experiencias de un individuo que en realidad no era ella. La primera persona del relato se dirige a Olmos, portador de la Ley del Padre, quien controla el punto de vista y el contenido del relato. El sacerdote acata así las imposiciones de la Inquisición que, como sabemos, desde el siglo XIV obligaba a los confesores a pedir que escribieran sus experiencias aquellos fieles que decían tener visiones supernaturales y llamados de Dios. El texto de Nava, por tanto, se halla atado a las políticas postridentinas.

Mi lectura de dicha obra sigue a Foucault (1, 28) en cuanto da por sentado que en la literatura mística lo carnal está encubierto con un lenguaje depurado que no nombra directamente el sexo y que evidencia los desvíos de la línea de unión entre cuerpo y alma. También intento mostrar aquí de qué manera se construye en el manuscrito de esa monja clarisa un espacio escritural múltiple y contradictorio, en el cual el discurso del poder y la voz de la autora —defensiva, precaria y temerosa— se entrelazan y negocian de formas diversas (El Saffar, 72).

La primera persona que define el relato refleja el estatus secundario de la mujer dentro del orden social de los siglos XVII y XVIII en el Imperio Español, como sugiere Ruth El Saffar en su libro *Rapture Encaged. The Suppression of Feminine in Western Culture*. Como en todos los textos místicos, la feminidad se representa a través de un imaginario conformado por metáforas y símbolos que igualan la primera persona con

el alma<sup>1</sup>: ese conjunto de imágenes evoca lo maternal, apunta con elusiones a lo erótico y muestra con timidez las intenciones del sujeto femenino de conformar un espacio que rompa con la hegemonía cultural. La voz surge del orden dominante porque obedece a las necesidades de control social colonial y tiende escasos puntos de contacto con el cuerpo de mujer del cual emerge: así se ajusta a los requerimientos de Olmos y a las nociones del deber ser mujer de la época, al tiempo que responde al contexto visionario del siglo XVII y a las reglas de la orden de Santa Clara. Pero también se origina en el lugar de la alteridad (definida como el espacio del no-poder) y se orienta a la búsqueda de un sujeto femenino pensado ya no según una esencia o una noción únicas, sino como fragmentado. En efecto, la autobiografía de Nava describe la amistad íntima de esta monja con un Dios de cualidades polimórficas, en el curso de la cual la voz de la enamorada cambia conforme se relaciona con Él (El Saffar, 3-5). Todo ello explica por qué se trata de un espacio textual paradójico y colmado de tensiones (Moi, 145-146) que enuncia los deslizamientos de un sujeto desplazado y prueba, una vez más, que la literatura mística constituye la primera expresión de la escritura no patriarcal o escritura femenina, como afirma Luce Irigaray (238-249).

Para mostrar cómo el relato vivencial de la monja neogranadina se articula desde diversos puntos de enunciación, resulta útil pensar ese texto como un juego de refracciones o un calidoscopio en el cual la autora se mira por “fuera” y por “dentro”. Si le damos una vuelta a ese texto-aparato óptico podemos observar cómo la monja se ubica en el terreno de la normatividad contrarreformista que estableció el deber ser de la religiosa ideal: casta, silenciosa, humilde. Allí la autobiografía se adecúa a los tranquilizadores modelos conocidos y ejemplarizantes. Pero otra vuelta del espejo múltiple nos descubre a una Jerónima cuya conciencia la perturba y enajena: está angustiada porque ha llegado a los “lugares oscuros de su personalidad” (Melchior-Bonnet, 19), los dominados por el pecado (sexual, sin duda, pues deja huellas en su cuerpo), que la hacen merecedora de todos los castigos imaginables. Así se hace presente el otro sentido de la palabra *espejo*, ya que en latín (*spectrum*) significa no sólo imagen, figura y representación, sino aparición deforme y horrible. En una ocasión, Nava se pinta como una pecadora indomable cuya exagerada necesidad de castigo crea imágenes desbordadas e incluso grotescas. Su yo se autopresenta en términos de una

1 Jerónima Nava se refiere a su alma como un árbol seco, un barco, un pájaro y una casa pequeña. Esas imágenes pueden ser leídas según los significados específicos que le asigna el discurso místico.

[...] tortuga pesada y bronca, que con gran trabajo anda. Y todo mi anelo erairme al lado, porque en dejándome un ratico luego enderesaba los pasos a los peores caminos. Y así vi como me estaba mi confesor con un cayado, dirijiendo y apartándome, echándome a que andubiese por caminos limpios. Esto me causó tan terrible confusión y vergüenza que me paresía que no era digna de estar entre la jente [92].

En otro momento, a la monja le parece haber cometido tan graves faltas que escucha a santa Clara decirle: “Así como el fuego destruye y aniquila cuanto topa, así ybas tú destruyendo y aniquilando mi casa con tus perversos ejemplos” (98).

El tormento corporal de la enfermedad que sufre por diez años, el ahogo, incluso parece insuficiente para resarcir los errores de Jerónima. Ni el fuego infernal alcanza a redimirla. Un día se siente en el infierno, donde “no savía cómo humillarme ni cómo rendirme a quién tanto me avía sufrido; ni tenía ánimo de salir de aquel lugar a que mi vergüenza me avía conducido”. Pese a lo que Jerónima piensa, la Virgen la saca de allí y la lleva ante su Hijo, quien le dice: “Pobre ygnorante ciega” (66). Cabe anotar que esta frase sigue la larga tradición de la literatura conventual de mujeres que minimiza los modelos femeninos de conocimiento y autoridad como un recurso de resistencia; esa estrategia narrativa, lejos de exaltar la debilidad de las mujeres, crea personajes femeninos cuya fortaleza no se revela de modo ostensible (McKnight, 193).

Pero Nava no sólo nos deja ver el lado de su personalidad “deformada” cuando escribe sobre su necesidad infinita de castigo, sino que, de acuerdo con su sentido devaluado de sí misma, no deja pasar la oportunidad de presentarse como débil y necesitada de apoyo (masculino, por supuesto):

Estaba mi confesor presente y el Señor le mandava que me fuese sosteniendo; y en apartándose un poquito, dava unos baibenes como que ya caía. Conosí la debilidad de mi naturalesa y mi fragilidad: pues si no era con aquella ayuda no podía andar. Así lo tengo experimentado, y tiemblo de que me dejen sola [80].

A veces, además de mostrarse frágil, Jerónima huye de sí misma y se odia:

Y no savía qué poder hacer para verme libre de mí misma. Que algunas veses me parese que me aborresco porque me lleno de tan grandes ansias de castigarme y de no darme gusto en cosa ninguna, que si no reselara ofensa de Dios, de otra manera me parese que me tratara [121].

En muchas ocasiones la fragilidad está acompañada de dudas, incertidumbres y una total desorientación. Estas autoimágenes de Jerónima, que resultan de la introyección del discurso de género dominante y que conforman “la noche oscura del alma”, según la nomenclatura mística, resultan de la eliminación de lo femenino en el período imperial hispánico que proclamó la unicidad en todos los órdenes. Esa homogeneización, fundamentada en la represión de los sentimientos, hipervaloró el comportamiento agresivo, considerado una expresión positiva del yo y una virtud que los hombres servidores del estado debían cultivar. La caza de brujas, la persecución y la vigilancia de las visionarias tanto en Italia como en España, con sus territorios de ultramar, son testimonios históricos de ello, junto a la misma conquista y a la colonización. El control ideológico imperial separó a las mujeres de su sexualidad y su creatividad (asociadas con lo masculino) y las obligó a practicar las virtudes ideales “femeninas” del silencio y de la obediencia (El Saffar, 19). En ese entorno cultural construido sobre la dominación del cuerpo y de la psique femenina, las mujeres que intentaban ser fieles a sus verdaderas imágenes, como Jerónima Nava, tuvieron muchas dificultades para encontrar su propio espacio o debieron sacrificar su propio yo (El Saffar, 11). La escritura se constituyó entonces en uno de los escasos medios para realizar esa búsqueda identitaria. Cuando indaga en el interior de la mujer, el relato-autorretrato da fe de curiosas experiencias psíquicas que revelan la presencia del discurso patriarcal, según vimos, pero también patentiza un proceso de individuación o completud que conecta a Nava con partes de su ser perdidas en las primeras etapas de su desarrollo emocional, como lo ha demostrado El Saffar en la obra mencionada. Estas vivencias registran, a veces, un retorno a condiciones psicológicas de dependencia infantil y también a lo materno, en una cultura ginofóbica que lee este retorno como patológico y ve a la mujer como la representación primera de la otredad. El discurso maternal se presenta en el siguiente ejemplo de manera obvia: como un relato acerca de la madre y de la hija unidas por la leche materna, cuando la Virgen María ofrece a Jerónima la leche de su seno. Dice la religiosa clarisa:

Estando un día en vísperas, mirando una debota ymagen de Nuestra Señora del Pie de la Cruz, me pareía que me llamava y desía: “Ven, hija mía”. Y apretándome a su pecho, me dava de su pecho derecho su dulsísima leche y con amorosas palabras me desía: “Yo soi madre del linaje humano; en este lugar recojí a todos los huérfanos hijos de Eva, los quales, con gravísimos dolores, parí al pie de la cruz de mi Hijo. Y mi manto será sombra y protección de todos los pobrecitos pecadores. Ven, hija.

Y sávetes que no te doi el pecho yzquierdo, sino el derecho porque mi hijo Jesús era el que gustava de mamar de él, por la ynmediación que tiene a mí" [115].

Esta imagen de Jerónima bebiendo del seno de María implica que Jesús es hermano de la monja. Esa idea de un Dios humanizado –compartida por la piedad popular en los siglos XVII y XVIII– surge de la piedad afectiva en la alta Edad Media<sup>2</sup>. Dicha forma de piedad está basada en la idea de que la humanidad fue creada “a imagen y semejanza de Dios” y la humanidad de Cristo es garantía de que estamos unidos intrínsecamente a esa Divinidad. Jerónima dice: “siendo Dios de los pecadores, tengo yo gran derecho a ese Dios” (103). Cabe señalar que la devoción al Dios humanizado, en especial al Niño Jesús (muy común en la literatura de las mujeres místicas), y la devoción a la Eucaristía, centrada a menudo en la devoción a las llagas, a la sangre, al cuerpo y al corazón de Jesús, responden a la idea de que la creación y la encarnación son más importantes para el católico que la expiación y el juicio (Bynum, 130).

La búsqueda del ser interior también nos revela a una Jerónima que se pregunta por qué es singular o de qué manera se diferencia de los demás y que empieza a reconocerse en su cuerpo para amar e inscribir un discurso amoroso<sup>3</sup>. Este discurso erótico que desmonta las categorías de género de la época está construido a partir de algunas imágenes arquetípicas que permiten a la autora explorar espacios de satisfacción en los cuales no hay controles, resistencias ni negaciones (El Saffar, 101). La autora escribe:

Aviendo comulgado un día le rogué no se fuese de mi corazón por todo aquel día. Y le sentía en él como recostado descansando, causando en mi alma unos deleites y gosos que parese que se quería salir ella de mi cuerpo, o que yo no tenía capacidad para que cupieran en mí aquella máquina de avenidas tan suaves. Y le sentí que,

---

2 En *The Refashioning of Catholicism (1450-1700)*, Robert Bireley sostiene que la devoción a la persona de Cristo, en especial a su pasión y a su muerte, es característica de la piedad popular desarrollada en el tiempo de la Contrarreforma y tiene sus orígenes en la “devoción moderna”, que surgió en los Países Bajos al final del siglo XIV, pasó a Alemania y posteriormente llegó a la mayor parte de Europa (18). La piedad afectiva puede ser ligada a la piedad popular.

3 Véase una ampliación de este tema en el “Prólogo” del volumen *Autobiografía de una monja venerable. Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727)*, con edición y transcripción de Ángela Inés Robledo (Cali: Universidad del Valle, 1994), pp. 15-24.

echándome los brazos, juntó a Su Santísimo Rostro con el mío; esto lo sentí sensiblemente y quedé por más de dos horas sin poderme mover, esperando a morir a manos de aquella dulzura [78].

El calidoscopio, visto en este ángulo, nos revela a una Jerónima feliz. Pero esos lugares placenteros resultan no sólo del lenguaje de la amante irracional y apasionada, sino de la construcción de lazos múltiples con un Dios polimorfo y a menudo feminizado con el cual se identifica para alcanzar más goce. Dios aparece como Padre, Espíritu Santo e Hijo. El Padre representa el poder patriarcal, que poco es traído a colación en este relato autobiográfico: cierta vez, personificado en un general; otra, en un padre de familia. El Hijo es un bebé, un niño, un joven y un hombre adulto; también surge en la forma de un enamorado, un pordiosero, un cordero, un pastor, un cazador y un torrente de agua. En una ocasión, el Niño Jesús se le manifiesta a Jerónima de la siguiente manera:

[...] sentí que me echava un niño hermosísimo un brazo al cuello y que gustaba de que le llebase en mis brazos alsadito. Yo lo hize así; y aviendo llegado al Choro con él vi que se fue el niño, como deslisándose y que en mi corazón se quería sentar, como en efecto se sentó. Y tomó una obejita en sus manos y la llegaba a su rostro. Y ella le miraba con tanta atención, que como si fuesen las palabras cosa que se persive con los ojos, así le atendía. Y en fin, paresía que le quería beber las palabras; y io me quedé asombrada viendo esto porque no me avía dado lus de lo que significaba. Dióme a entender que me traya en sus brazos porque no tenía fuersas mi debilidad para que me pudiesen dejar andar sola y que me sustentaba con su divina palabra [137].

El Hijo adulto creado por Nava también se muestra dulce y cariñoso: está colmado de atributos femeninos. Esta feminización de Dios hecho hombre se convierte en un puente hacia el inconsciente de la autora y en una figura masculina próxima a ella, ya que este Cristo herido, victimizado y en necesidad, resulta tan vulnerable como la monja misma. Ese Jesús es capaz, debido a su bajeza, de atraer la confianza de la religiosa. Dice Nava:

[...] le vi como con un desmayo mortal y dando muestras de que que no tenía fuersas... Y llegándome yo como a tenerle y consolarle, porque las muestras que dava eran de que su ynterior tenía alguna causa, la qual redundaba en el exterior, le

preguntava, con respeto y amor: “Señor, ¿qué tenéis que así os veo, tan fatigado y con esos desmayos?”. Respondíame: “El amor que tengo al jénero humano me tiene de esta manera” [81].

En otro contexto, la monja lo halla desprovisto de bienes materiales y de afectos, en figura de pobre, mirádoles a todos las manos y los semblantes:

Andava como paseándose y arrimándose por las calles. A mí me dio lástima verle así y le pregunté qué misterio tenía el andar en aquella forma y suerte tan desbalida. Me desía: “Ando mendigando amores. Arrinconado me tienen; no asen caso de mí”. Los efectos que causó en mí esta triste forma en que vi al Señor fueron de grande lástima y compasión [82].

Ese Cristo Jesús-adulto-amante frágil deja que Jerónima beba de la llaga del costado con “regalo y ternura, que paresía que se me derretía el corazón” (120), la alimenta con su sangre mientras le dice: “Vebe, ovejita mía, que éste es el bebedero de mis escondijos” (165) y se infantiliza para pedirle a la monja que sea su madre:

Y juntamente sentía en el corazón al Señor que aquel día avía rezivido; y me parecía que en mi corazón no cabía aquel tesoro y que se me rebentaba en demanda de ser más capás. Y sentí que me echó los brazos al cuello, y pendiente de él, me ponía su santísima boca sobre el mismo corazón y me decía: “Eres mi madre, susténtame con tu corazón” [135].

Lo anterior nos explica cómo Jerónima Nava y ese Jesús marcado deconstruyen los parámetros del deber ser masculino en la España Imperial y establecen una relación de mutualidad e interacción en la cual hay dos yoes presentes. Entonces, el ego anoréxico de la escritora encuentra oportunidades para ser nutridor y alimentador. Jerónima, reflejada en los espejos calidoscópicos, es una mujer importante porque los encuentros de amor con un Cristo frágil se han convertido en actos de empoderamiento para ella. Ese lazo de amor representa, además, una alternativa a las relaciones sado-masoquistas basadas en la dominación que fueron promovidas por el patriarcado y el monoteísmo (El Saffar, 122).

Pero la monja neogranadina no sólo manipula el discurso del amor para afirmarse como sujeto. Quiere ser reconocida como figura central del convento de Santa Clara.

Se presenta como consejera (las monjas le piden consejo y ayuda), como mediadora (la gente de Bogotá le pide que rece por ellos)<sup>4</sup> y como maestra por gracia y deseo de Dios. De esta forma, su autoridad en el claustro no proviene de ocupar un cargo de dirección o de su cercanía al poder eclesiástico (al cual critica), sino del desempeño de esos oficios, de su unión mística con Cristo y de las visiones que acompañan estos encuentros de amor, que son el objeto de su escritura<sup>5</sup>. En uno de sus relatos, Jerónima se describe como maestra:

Y tube clara noticia de que gustava Dios que ynstruyese a la jente ignorante; pues eran muchas las almas que se perdían por falta de luz y así procuré y lo hize yr ynstruyendo algunas. Y me sucedieron y an susedido casos maravillosos aserca de esto. Y tengo por muy sierto que muchas almas se ubieran perdido si no ubieran llegado a comunicar conmigo sus errores, de los quales e procurado sacar con toda la piedad y amor que Dios me a dado; teniendo gran dicha que un candil del Ynfierno quiera Dios que de algún poquito de luz. Y la ansia de ynstruir y amor que tengo a las almas es tanta que me ynpsienta mi sexo porque me ympide el que yo haga algo por quien tanto hizo por mí [71].

La narración anterior nos muestra una vez más cómo la autora fabrica su peculiar discurso de afirmación: en él las palabras de autoestima y las estrategias para lograr aprecio coexisten junto a expresiones de autodevaluación (¿fingida?). Este discurso, que hace eco de las nociones sobre el deber ser contrarreformista y los deseos de ser de Jerónima, se multiplica a lo largo de la obra de la autora para conformar una autobiografía espiritual en la cual el mensaje patriarcal y católico es simultáneo a la voz oblicua y débil que, a pesar de tal mensaje, conecta el cuerpo de la monja colombiana con su ser interior. Ese Yo débil evidencia las variadas facetas de un sujeto femenino en su relación con un Dios multiforme. Pensada de tal manera, la obra de Jerónima Nava y Saavedra es un texto calidoscópico que refleja la fragmentación del discurso colonial.

4 La mediación es importante porque, de acuerdo con la piedad de la alta Edad Media, la Encarnación, la unión mística y la Eucaristía son momentos en los cuales la humanidad accede a la divinidad, es decir, a la salvación. Ésta se puede alcanzar con ayuda de la mediación.

5 Aún hoy las religiosas de Santa Clara creen que los escritos místicos son importantes para que el convento alcance renacimiento y para atraer vocaciones.

Bibliografía

- BIRELEY, Robert. *The Refashioning of Catholicism (1450-1700). A Reassessment of the Counter Reformation*. Washington: The Catholic University of America Press, 1999.
- BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother. Studies in Spirituality of the High Middle Ages*. Los Angeles: The University of California Press, 1982.
- EL SAFFAR, Ruth Anthony. *Rapture Encaged. The Suppression of the Feminine in Western Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. Traducción de Ulises Guinazú. México: Siglo XXI, 1998; tres volúmenes.
- IRIGARAY, Luce. *Speculum de l'autre femme*. París: Minuit, 1974.
- KRISTEVA, Julia. *Historias de amor*. Traducción de Aracelli Ramos Martín. Madrid: Siglo XXI, 1988; segunda edición.
- MCKNIGHT, Katheryn. *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo (1671-1742)*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1997.
- MELCHIOR-BONNET, Sabine. *Historia del espejo*. Prefacio de Jean Delumeau. Traducción de Maite Solana e Isabel Ferrer. Barcelona: Editorial Herder, 1996.
- MOI, Toril. *Teoría literaria feminista*. Traducción de Amaia Bárcena. Madrid: Cátedra, 1988.
- ROBLEDO, Ángela Inés (edición y prólogo). *Autobiografía de una monja venerable. Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727)*. Cali: Universidad del Valle, 1994.