

María Piedad Quevedo Alvarado*

El cuerpo ausente: el lugar del cuerpo místico en la Nueva Granada del siglo XVII**

Abstract

In the XVII century, the control of the body was essential in the foundation of the social order in Nueva Granada. The practice of religious rules must integrate the body into the spiritual experience, keeping away any reality that could take it to sin. However, the public character of experience of faith, introduced by the Counter-Reformation gave a new focus to the body, but as a mystic body –suffering, hurted, sorrowing–, which, through hagiography written in Nueva Granada, the imitation of Jesus' virtues and the practice of the Sacraments, converted it in the axis of configuration of the social body.

Resumen

En el siglo XVII, el control sobre el cuerpo fue fundamental en la instauración del orden social en la Nueva Granada. La práctica de los preceptos religiosos debía integrar al cuerpo en la experiencia espiritual, silenciando cualquier realidad que pudiese llevarlo al pecado. Sin embargo, el carácter público de la vivencia de la fe introducido por la Contrarreforma dotó de una renovada centralidad al cuerpo, pero en su calidad de cuerpo místico –sufriente, lacerado, dolorido–, que a través de la hagiografía escrita en territorio neogranadino, la imitación de las virtudes de Jesús y la práctica de los sacramentos, lo convirtió en eje de la configuración del cuerpo social de la época.

Key Words

Hagiography, history of mystic, cultural history, mystic body, baroque body, XVII century, religious writing, pleasantness and disgust.

Palabras Clave

Hagiografía, historia de la mística, historia cultural, cuerpo místico, cuerpo barroco, siglo XVII, escritura religiosa, gusto y asco.

I. INTRODUCCIÓN

El siglo XVII neogranadino tuvo como condición esencial la convivencia de opuestos que se manifestaron tanto en la vida civil como en la religiosa. En ambos casos el control sobre el cuerpo fue fundamental para la instauración del orden social que buscaba establecerse. Si la castidad femenina, por ejemplo, era uno de los núcleos en la esfera pública, también lo era en su condición de virtud religiosa que acercaba al encuentro con Dios. En esa línea, el discurso de las virtudes tenía valor tanto en el ámbito civil como en el de la fe, y pretendía mostrar un ideal de *comunidad* y de *comunión* con Dios.

Dado el marco de teatralidad que la Contrarreforma estableció en la transmisión de los contenidos religiosos y en la vivencia de la fe, el cuerpo, como lugar de la experiencia social y espacial, revestía importancia en tanto era la materialización de la realidad del alma. Esta concepción, que venía desde la Edad Media, fue utilizada por el Concilio de Trento para silenciar el cuerpo a través del control sobre los sentidos, la práctica de las virtudes cristianas y de los sacramentos, y la obediencia a los sacerdotes. Sin embargo, la condición contrarreformista de hacer pública la práctica de la fe, hacía que el cuerpo tuviese una renovada centralidad en su proyección social, al ser la representación visible de la vida interior. Con todo, esta centralidad estaba revestida de un carácter

* Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Ciencias Sociales, Departamentos de Historia y de Literatura. Magistra en Historia. Pontificia Universidad Javeriana. E-mail: mquevedo@javeriana.edu.co

** Este artículo ofrece resultados finales de una investigación sobre la mística en la Nueva Granada que toma como fuentes las biografías de cuatro monjas neogranadinas: la clarisa tunjana Josefa de Castillo, la clarisa santafereña Jerónima del Espíritu Santo, y las carmelitas de Santa Fe Francisca María del Niño Jesús y María de Jesús. Todas escriben en el período comprendido entre 1680 y 1750.

religioso, que impulsaba la vivencia del cuerpo como parte del cumplimiento de los preceptos cristianos, y se dirigía al control sobre los comportamientos sociales y a neutralizar en el cuerpo cualquier realidad que pudiese llevarlo al pecado.

De este modo, el discurso de la virtud, tanto en su plano religioso como civil, proponía unos usos específicos del cuerpo, que se mantenían bajo la vigilancia y el control de las instituciones de la época –la Corona y la Iglesia–. Uno de los medios en los que ese discurso se expresó fue la hagiografía escrita en los conventos femeninos de la Nueva Granada.¹ Si bien las biografías conventuales femeninas en la América hispánica colonial fueron redactadas por orden de los confesores de las monjas, éstas prefiguraron un público lector más amplio, lo cual fue significativo en la transmisión de su discurso, que contó con canales como los sermones, los panegíricos y la pintura religiosa, entre otros.

En todos los casos, el cuerpo narrado –a través del sacrificio del cuerpo místico que era tomado como modelo de imitación para la vida religiosa– era una expresión sensible y material de la vivencia espiritual, y por lo tanto aparecía como un vínculo social y cultural.

El constante sacrificio del cuerpo en la mística fue erigiendo un orden moral en el que la santidad y el pecado eran los extremos en los que la realidad corporal se debatía y dentro de los cuales se fue asentando el orden social del siglo XVII en la Nueva Granada. La mística expuesta por las monjas neogranadinas concedía al cuerpo un reconocimiento como espacio de práctica, en el que el desprecio del yo, los martirios y otras formas de la vía ascética marcaban las pautas de comportamiento en un mundo social que estaba fuertemente mediado por los mecanismos de la distinción y del cumplimiento de la norma. En esa línea, la santidad fue el eje alrededor del cual se configuró la emoción social del gusto, por oposición al asco, que se constituyó desde el pecado.

Sin embargo, al interior de la mística estas emociones sufren una inversión, pues en la práctica del ascetismo, en la experiencia de los fenómenos místicos y en el contacto con el cuerpo-reliquia, aquello que es fuente de asco da gusto, y lo que produce gusto da asco. Éste es el sentido del oxímoron místico,

que no es entendido solamente como una figura retórica sino, y para el siglo XVII y la primera mitad del XVIII en la Nueva Granada, como una realidad psicológica perceptible históricamente, pues se instala en la base del imaginario religioso, permitiendo la convivencia de aquello que por naturaleza no podría ser al mismo tiempo su otro.² Este sentido místico afirma al mismo tiempo su ser y su contrario, pues esa alteridad es parte fundamental de su existencia y representa el desplazamiento (del cuerpo) místico: Objeto inaprensible que manifiesta su presencia en su ausencia.

Así, el presente artículo se propone analizar el lugar de la mística en la Nueva Granada del siglo XVII a partir de tres aproximaciones: la mística como experiencia espiritual (el sacrificio del cuerpo en el martirio); la mística como discurso (la escritura hagiográfica de las monjas neogranadinas); y finalmente, la mística como experiencia social (su papel dentro de la constitución del cuerpo social).

II. EL CUERPO QUE SE DA

La vía ascética de la mística estaba compuesta por el ayuno, los martirios, la vida en clausura, el recogimiento, el silencio, la enfermedad, entre otros. Todos estos elementos tienen en común la connotación del sacrificio, que tenía un sentido colectivo y que revivía el efectuado por Jesús. Pero además, esta mortificación del cuerpo integraba una función social del dolor, en la que el dolor físico era fuente de gusto porque redimía el asco del pecado. Por lo mismo, abría un espacio en el que la ruptura del orden operada por el pecado era resarcida por el ejercicio piadoso del dolor. Así, la trasgresión religiosa era fuente de asco por ser un quiebre de la norma, pero era al mismo tiempo fuente de gusto por permitir la imitación de Jesús.

En esta vía ascética, “el convento opera como un mecanismo de sustitución: las religiosas, seres débiles, inocentes, practicantes de las virtudes teologales –son caritativas y humildes, obedientes, castas, abnegadas– ejercen en su contra un suplicio corporal para ayudar a borrar los pecados del mundo. [...] Es más, su cuerpo mismo se transforma en un espacio sagrado, cuando, al suplicarse, se constituyen de manera simultánea en altar, víctimas y sacerdotes, es decir, concentran en su corporeidad

¹ Panikkar, Raimon ofrece una aproximación a la experiencia de Dios desde el oxímoron muy similar a la que propongo en mi trabajo. Para Panikkar, “el oxímoron armoniza dos nociones que aisladamente son contrarias”; mientras la paradoja pone dos opiniones una junto a la otra, el oxímoron hace que una penetre en la otra, que la contenga. Con todo, Panikkar parece no reconocer una dimensión histórica en el oxímoron, que es fundamental en el estudio del lugar de la mística en la Nueva Granada del siglo XVII.

² Glantz, Margo. “El cuerpo monacal”, en Petra Schumm (ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*, Madrid, Iberoamericana-Veruert, 1998, p. 201.

todos los elementos del sacrificio y de la víctima propiciatoria”³. En ese sentido, la vía ascética de la mística desarrollaba la cultura de la interioridad que, como proyecto político y religioso de la Iglesia, buscaba restaurar el cristianismo original y guiar las prácticas sociales en función de la fe.

Desde el siglo XVI, los sentidos y la razón luchaban por ganar la voluntad, que seguía siendo el factor determinante en la concepción del pecado en occidente, de donde ese enfrentamiento sentidos-razón se traducía en una lucha entre el cuerpo y el alma. Este conflicto contenía un sentido místico al reconocer la dimensión racional del alma y ubicar los sentidos en un lugar inferior de la escala espiritual.

Es por ello que el sentido que la enfermedad tiene para estas monjas no es otro que la posibilidad de expiar sus culpas y practicar las virtudes cristianas:

Pues como llegara la fiesta de la Santa Cruz de setiembre, díome Nuestro Señor unos grandes deseos de padecer en el cuerpo, y luego me los cumplió, enviándome una enfermedad muy penosa y de grandes dolores, que todo el cuerpo estaba llagado, y de los pies, casi se arrancaban las carnes; y el día de la Impresión de las Llagas de mi padre san Francisco, entendí: que si el comunicarle Nuestro Señor parte de su padecer en las llagas era tan gran favor, ¿por qué no apreciaba yo y estimaba como favor y beneficio de Nuestro Señor el darme parte de las penas y congojas interiores que padeció en su santísima alma?, pues desde el huerto con más rigor empezó a tener pavor, tedio y tristeza mortal. Yo le ofrecí mi cuerpo y alma, y vide cuanta razón era ésta, y quedé admirada y convencida de la caridad con que esto entendí.⁴

Lejos de significar un sufrimiento corporal en sí misma, la enfermedad es la oportunidad de padecer por Dios, con Dios y para Dios: llagas del cuerpo que causarían dolor y asco⁵, provocan gusto espiritual en la intención de imitar a Jesús. En esta perspectiva, el dolor de la enfermedad es visto como la señal y la expiación de un pecado; por ello, el cuidado de los enfermos era uno de los principales actos de caridad cristiana, así como el sufrimiento era un signo de la gracia interior si era soportado con nobleza.⁶

La relación entre pecado, dolor y enfermedad vinculaba al cuerpo y al alma con la redención, que no era sólo el perdón de la falta sino el restablecimiento del orden. El cuerpo adolorido tenía un efecto sanador sobre el alma, por lo que bien podía ser considerado un don. “La mancha del alma precede y hace posible la mancha del cuerpo: el dolor o la enfermedad son las versiones somáticas del pecado”⁷, por lo que la expiación del cuerpo limpiaba el alma. Ese sentido de la enfermedad provocaba una identificación con el cuerpo de Jesús, “precisamente porque los padecimientos de Cristo parecían imitados por los sufrimientos del cuerpo humano”.⁸ Sin embargo, este sentido de la enfermedad no estaba exento de posiciones encontradas. Si bien la enfermedad tenía distintas funciones dentro del esquema religioso, tales como realzar los méritos de los justos en virtud de su paciencia, corregir al pecador, proclamar la gloria de Dios por medio de las curas milagrosas, etc., estaba cargada de un sentido espiritual más profundo. Los procesos naturales del cuerpo no tenían sólo una dimensión exterior, sino que podían interpretarse como una manifestación corporal de la relación del hombre con Dios, por lo que la enfermedad se convertía en un asunto moral y espiritual. “Tal interpretación suscitó dos dificultades inmediatas. En primer lugar, la noción de enfermedad, en tanto que causada por imperfecciones morales de las que, bien podía decirse, los individuos eran responsables, entraba en conflicto con la idea de que la enfermedad tenía un origen divino. El problema de la enfermedad, por tanto, fue parte de un problema más hondo en torno al mal [...]. En segundo lugar, la Iglesia se vio forzada a adoptar una actitud conciliatoria hacia la medicina, la cual parecía intervenir en los mecanismos divinos de la enfermedad al ofrecer curación y terapia”.⁹

Si bien las monjas manifiestan en varias ocasiones la gravedad de sus enfermedades, y refieren los consejos de su médico de suspender las consideraciones místicas, en una clara oposición de la salud del cuerpo y la del alma, en el marco de la mística neogranadina la enfermedad tiene ante todo un sentido espiritual: sufrimiento que purga y que santifica. Sin embargo, tampoco se debe olvidar que, en el siglo XVII, en algunas ocasiones la enfermedad en las mujeres sugirió prácticas poco sanas o una cercanía con el

³ Josefa de Castillo, Madre Francisca. *Su Vida*, Bogotá, Banco de la República, 1968, p. 126.

⁴ El asco es definido en el Diccionario de Autoridades así: “La alteración y movimiento fuerte del estómago, causado de la repugnancia y aversión que se tiene à alguna cosa, que provóca à vómito, ò causa notable desazon ò disgusto. [...] Hacer ascos de alguna cosa. Es despreciarla y reputarla por ruin, y de poco ò ningun aprecio”. Ver *Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española, Madrid, Gredos, 1990, Vol. 1, p. 460. Estas dos definiciones pueden verificarse en las fuentes aquí estudiadas, donde las monjas se refieren al pecado y a los efectos que en ellas produce con términos como asco, repugnancia, inmundicias, basura.

⁵ S. Turner, Bryan. *El cuerpo y la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 98.

⁶ Le Breton, David. *Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 102.

⁷ Sennett, Richard. *Carne y Piedra*, Madrid, alianza, 1994, p. 174.

⁸ S. Turner, Bryan. *El cuerpo y la sociedad*, p. 99.

⁹ Ibsen, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville: University Press of Florida, 1999, p. 81.

demonio, al punto que la comprobación de la buena salud de que gozaban las mujeres fue no pocas veces un requisito para el ingreso al convento.¹⁰

Esta moral del dolor hace que las monjas vean en él la oportunidad de redimir las culpas de la humanidad, lo que hace de su cuerpo una materia de sufrimiento, expiación y dolor, perfecta reproducción del cuerpo de Jesús. El dolor del cuerpo es necesario para castigar la transgresión de la ley cristiana, lo cual hace del cristianismo una religión de la ascesis y de la mortificación.

Si bien el dolor es visto como una reparación y como práctica de la virtud, en el cristianismo el dolor también otorga la posibilidad de participar de los sufrimientos de Jesús, y “ordena al doliente que acepte el sufrimiento. La inocencia de Jesús en el suplicio, pero aceptando con cabal lucidez su destino para la salvación del mundo, acaba con el rechazo de Job y su actitud de sostener la mirada ante su creador”.¹¹ Por ello, después de la encarnación y del sacrificio de Jesús, el dolor del cuerpo es para el cristianismo un ejercicio de humildad y de obediencia a la voluntad de Dios. La muerte del cuerpo se convierte en una experiencia colectiva que vincula a los miembros de la comunidad cristiana, por lo que el dolor es reconocido como una oportunidad humana para acercarse a la divinidad y formar un solo cuerpo con ella.

Así, el discurso del cuerpo cristiano neogranadino del siglo XVII es un cuerpo obediente, ejemplar y dispuesto para el sacrificio. Es lugar de la vivencia comunitaria de la fe, espacio de castigo y redención. Dado que la mística del siglo XVII es un relato de la muerte del cuerpo de pecado, esta muerte no se da sin sufrimiento, de donde la práctica de ese dolor bien puede erigirse como un atributo del gusto.¹² Tan importante es la consideración del dolor en el camino espiritual, que incluso se convierte en una forma de medir el tiempo,¹³ de experimentar el espacio,¹⁴ de elaborar sentimientos y de construir emociones como el gusto y el asco. El dolor establece en las monjas neogranadinas un fuerte vínculo con lo afectivo, por lo que es fuente de una sensibilidad particular y de una capacidad visionaria, tres elementos que son reconocidos como dones de Dios, otorgados

luego de una juiciosa práctica ascética y del cabal cumplimiento de los sacramentos. Sin embargo, este dolor no es puramente físico sino también espiritual: si por un lado es expiación, por el otro es ausencia de la divinidad.

La conversión del cuerpo y de las cosas del cuerpo en ofrendas expresan el desengaño del mundo en función de acceder a un orden trascendente, en el que lo que normalmente provocaría asco es una acción que genera gusto: Los aseos de las inmundas heces no la retraían de sus piedades, pues fue vista muchas veces dedicarse humilde á limpiar las vasijas, sin la menor muestra de fastidio....¹⁵

Contrario a lo que podría producir fastidio, en palabras de Fray Pedro Pablo de Villamor,¹⁶ Francisca María encuentra en la limpieza de las heces una ocasión para practicar la virtud de la piedad, por lo que esa tarea resulta ser una fuente de gusto al acercarla al ideal de perfección cristiana y al sentido de darse a los demás, dejando de lado su propia voluntad y las pasiones que de ella se desprenden. Además, la vinculación de los excrementos con el pecado y la penitencia provenía del hecho de ser considerados viles y vergonzosos: trascendiendo la vileza del asco se accedía a un nivel mayor de perfección moral: convivencia del gusto y el asco que comunicaban la presencia del poder divino bajo la forma sensible y que movían a la admiración y al despertar de las devociones.

A diferencia de la Reforma, que no veía sentido en la mortificación del cuerpo, el cristianismo postridentino promulgó la imagen barroca del cuerpo sufriente, imagen que las monjas adoptaron para vivir su religiosidad, y que tuvo muchos modos de manifestarse en el empleo de disciplinas, cilicios, alfileres, cruces, etc., que eran los modos en que estas místicas martirizaban sus cuerpos para vencer sus pasiones: dolor del cuerpo que es muerte del asco, que hacía de su cuerpo ofrenda y altar:

...se desahogaban los fervores penitentes de nuestra Madre Francisca en varios modos de mortificar su cuerpo; eran pues los siguientes: Iba algunas veces cargada al ombro de una pesadissima Cruz, y de el cuello pendiente una soga (en que se descubre

¹⁰ Le Breton, André. *Antropología del dolor*, p. 111.

¹¹ Los otros atributos del gusto, que se configura desde la santidad, son la limpieza de sangre, la práctica de los sacramentos (especial importancia tienen la confesión, la penitencia y la eucaristía), la pertenencia a una orden religiosa, las virtudes cristianas, los martirios, etc.

¹² Cada día de la semana las monjas tomaban como objeto de su meditación uno de los puntos de la pasión de Jesús, de acuerdo con las lecturas devotas que hacían.

¹³ Recuérdese la composición de lugar de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, por ejemplo.

¹⁴ de Villamor, Fray Pedro Pablo. *Vida y virtudes de la venerable Madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa profesora en el Real Convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Santa Fé, dedicada a la serenísima Reyna de los Angeles María Santísima de el Carmen*. Madrid, por Juan Martínez de Casas, impresor de libros en la Puerta del Sol, año de 1723, p. 178.

¹⁵ de Villamor, Fray Pedro Pablo, confesor de la carmelita santaferña Francisca María del niño Jesús, es el autor de la vida de esta monja, basada en los pocos fragmentos de la vida que ella misma redactó, que se salvaron de un incendio.

¹⁶ de Villamor, Fray Pedro Pablo. *Vida y virtudes de la venerable Madre Francisca María de el Niño Jesús*, pp. 290-291.

el grande deseo que tenia de imitar à su Amado Jesus en el camino de la Cruz) tapaba su rostro con manojos de picantes hortigas, y encenizaba su cabeza, indicio de su penitencia. En otras ocasiones mandaba, ò pedía à alguna Religiosa, que la llevassen de el diestro, tirandola de una sogá, que se ponía al cuello; y considerándose qual animal sin el conocimiento, y practica de lo espiritual, y racional, ibase arrastrando por los suelos, como bestia, pidiendo à la que assi la governaba, que à vista de toda la Comunidad de Religiosas, publicasse sus culpas....¹⁷

Como puede verse, la imitación de Jesús fue un elemento fundamental en el desarrollo de la mística conventual en la Nueva Granada que, junto a la mística de la pasión y de la cruz, guió las prácticas ascéticas de las monjas y su vivencia del cuerpo. La martirización del cuerpo tenía su efecto correspondiente en la purificación del alma y en la limpieza de las culpas. Con todo, y a pesar de las recomendaciones que los tratados de mística hacían a favor de las mortificaciones, que eran atributos del gusto y, como tales, operaban en función de la moral postridentina, también era importante que el confesor y la maestra vigilasen que en los martirios no se cometiesen excesos. Castigar exageradamente al cuerpo no era un signo de vivencia cristiana, pues su purificación mediante el dolor no incluía dejarlo inútil para el cumplimiento de las labores dentro del convento:

Quando una persona se convierte de una mala vida, y quiere servir a Dios, no tan solamente con virtud ordinaria, sino también con perfección extraordinaria; comenzando por una confesión general [...] ha de hazer quantas penitencias corporales pudiere, de cilicios, disciplinas, ayunos, retiros, y vigiliás, sin que estas austeridades quiten la salud, ni estorven obras de mayor obligacion, y perfeccion y en estas obras no debe regirse por su prudencia, sino por la agena, de su Padre espiritual.¹⁸

De hecho, el control sobre las mortificaciones también vigilaba que se cumpliera la renuncia al cuerpo, pues el exceso de su práctica podía significar la vida en la carne. El sentido colectivo del martirio vinculaba a la monja con todos aquellos que pecaban, por lo que cumplía una labor mediadora: la conversión de los infieles, “o sea, su muerte a la carne (o bien su vida en el espíritu)”, o la tortura de la monja, “que es su muerte al espíritu (o bien, en el colmo del tormento,

su vida en la carne)”.¹⁹ La misión de la mortificación era la marginalización y la espiritualización del cuerpo, la anulación de sus instintos y pasiones, pero no la constante búsqueda del dolor corporal, pues esa atención no sólo no silenciaba al cuerpo, sino que lo dotaba de una renovada centralidad; de allí que las monjas –en particular las clarisas– refieran algunas ocasiones en que el confesor les ordena dejar los martirios, aunque ellas preferirían seguirlos practicando, dada su ruindad y vileza.

Así mismo, los fenómenos místicos dotaron de un elemento sensible la narración de la experiencia de Dios. Para Julia Kristeva, “el Dios análogo –o más exactamente homólogo– al hombre debe ser durante cierto tiempo mortal para que el hombre mortal se haga análogo a Dios”.²⁰ El Dios corporizado se asemejará al hombre para que el hombre, mediante el sacrificio de ese cuerpo, se asemeje a él. Por ello, el cuerpo que se sacrifica es aquel objeto del tabú: el cuerpo erótico. Otra contradicción del barroco y de la mística, la muerte del cuerpo erótico para expresar la cualidad de la divinidad, que sólo es posible expresar mediante imágenes eróticas.

La presencia del erotismo es propia de la mística, pues la teología la define como un discurso amoroso. Pero es también el discurso de una ausencia,²¹ por lo que no sólo es relato de una fe sino de una erótica, en la que el objeto de amor no se deja asir totalmente, lo cual prolonga el deseo y la melancolía.

La narración del éxtasis debía corresponder con la gloria de Dios y estaba orientada a generar piedad y asombro. Esta función es compartida por las visiones de las monjas, que representan las virtudes, los vicios, la majestad y el dolor de Jesús, integrando los sentidos en una composición ignaciana que evidencia el lugar del cuerpo en este camino espiritual, culminando en la unión con Dios.

Por ello, la vivencia del cuerpo correspondía con la descripción de la escala espiritual. La práctica de la penitencia hacía parte del primer nivel de la ascensión mística: la *purgatio*. Las visiones que las monjas experimentaban después de recibir los sacramentos, así como de las consideraciones de la Pasión y demás tormentos de Jesús, que hacían parte de su vida contemplativa, eran elementos de la *iluminatio*. Finalmente, los desposorios místicos, las suspensiones, el arrobamiento y el éxtasis, conformaban el tercer nivel de la escala mística: la *unio*. En este punto, la monja había alcanzado la cima del alma y la

¹⁷ Godínez, Miguel. *Práctica de la Theología Mística*. Sevilla, Juan Vejarano à costa de Lucas Martín de Hermosilla, 1682, p. 27.

¹⁸ Zolla, Elémire. *Los místicos de occidente*, Barcelona, Paidós, 2000, vol. 1, p. 48.

¹⁹ Kristeva, Julia. *Historias de Amor*, Madrid: Siglo XXI, 2000, p. 127.

²⁰ de Certeau, Michel. *La Fábula Mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

²¹ de Certeau, Michel. *La Fábula Mística*, pp. 178-179.

inteligencia de las cosas teológicas, lo cual traducía la experiencia de Dios en un conocimiento intelectual que vinculaba el alma y el cuerpo, y que hacía que la figura del místico tuviese una amplia incidencia social, dado que experimentaba el contacto entre el mundo natural y el sobrenatural.

III. UN CUERPO QUE ESCRIBE Y QUE ES ESCRITO

Los libros no son más que metáforas de los cuerpos.²²

La escritura de sus vidas, que por obediencia al confesor debían efectuar las monjas neogranadinas, cumplía con la vigilancia de la ortodoxia cristiana y de la experiencia religiosa conventual femenina. Si bien en un principio la actividad de escribir era cumplimiento de una de las virtudes cristianas –la obediencia–, posteriormente era espacio de práctica de otra virtud, quizá más apetecida y exaltada en el barroco: la penitencia.

Efectivamente, la práctica de la penitencia aportó elementos claves a los regímenes de representación del cuerpo en el siglo XVII, tales como el martirio, la idea del sacrificio, el autodesprecio, el ascetismo y la función social del dolor. En la escritura, estos elementos se desplegaban para el nacimiento del cuerpo barroco como discurso: el cuerpo martirizado de la monja escribía, a su vez, a un cuerpo martirizado; una narración que era reproducción de la herida y que se convertía así en lugar de enunciación de un cuerpo que se daba y que sólo volvía a estar presente en el relato: palabra barroca que convoca la presencia de un cuerpo ausente a través de la mano que lo escribe.

Así describe la clarisa tunjana Josefa de Castillo la identificación de la escritura con el sacramento de la penitencia: ...me acuerdo que me puse a llorar sobre el tintero, para mojarlo con las lágrimas que lloraba, porque estaba seco, y temía yo tanto el abrir la celda, ni pedir nada, para no dar lugar a que entraran, que más quise mojarlo con mis lágrimas y escribir con ellas; cosa que podía hacer con facilidad, por lo mucho que lloraba.²³

El ejercicio escritural encerraba al cuerpo en un espacio narrativo que le exigía convertirse en modelo de ejemplaridad; cuerpo hecho discurso en



Rosa de Lima, bebiendo de la llaga del costado de Jesús. De: Ramón Mujica Pinilla. *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Fondo de Cultura Económica-IFEA-Banco Central de la Reserva del Perú, 2001.

el que el dolor reaparece como ideal de santidad, por lo que los mismos efluvios corporales eran propicios para su escritura. Así mismo, Francisca refiere cómo la redacción de su vida no es sólo una práctica penitencial sino un espacio de encuentro interior, de elaboración de una subjetividad. Esta circunstancia es contradictoria, si se tiene en cuenta que la Contrarreforma buscó evitar la generación de una individualidad que peligrosamente acercara la experiencia religiosa cristiana con la luterana; sin embargo, este 'yo' que reflexiona aparece resguardado detrás de su consagración a la imitación de Jesús y a la redención de los pecados.

En esa compleja narración, la hagiografía neogranadina retomó un elemento que el género había tenido en sus inicios: el relato de la muerte del cuerpo. A diferencia de la *passio*,²⁴ su forma barroca presentaba la muerte

²² de Castillo, Francisca Josefa. *Su Vida*, p. 58.

²³ La *passio* fue un género literario del cristianismo primitivo que narraba la muerte de los mártires, concentrándose en la entrega de la vida por Dios antes que la traición a la fe. Este género, que alimentaba la piedad popular, sirvió también para impulsar el culto a las reliquias de los mártires y de los santos. Si bien posteriormente, al convertirse en material para la poesía artística latina, es fusionado con la *vita*, en un principio es un relato de la muerte. Véase Ernst Robert Curtius. *Literatura Europea y Edad Media Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

²⁴ *Diccionario de la Mística*. Burgos, Monte Carmelo, 2000, pp. 658-659.

del cuerpo como un proceso que atravesaba la vida del santo –o del religioso ejemplar–: *mortificar* el cuerpo, llevarlo a la muerte, era lo que convertía a su vida en ejemplo de vida cristiana.

Por lo mismo, escribir el cuerpo significaba matar el cuerpo, volverlo místico en el papel, pues ya era místico en las prácticas ascéticas y de martirio. En la escritura el cuerpo se horizontaliza, yace, como un cuerpo muerto. Pero esa horizontalización afianza su verticalidad, su deseo de ascender hacia Dios, de alcanzar la salvación. Su muerte es su subida, pues asciende en el fin elevado de su santidad.

Esta narración de la muerte del cuerpo podría considerarse como un elemento específicamente barroco: la exaltación del dolor corporal enfatiza la misión cristiana de los místicos y su función dentro del orden social; la hagiografía barroca hace particularmente uso del lenguaje en imágenes, “una forma connatural de la expresión mística. Presupone que el conocimiento experimental de Dios sobrepasa fundamentalmente toda posibilidad humana de hablar acerca de él”.²⁵ Dado que el cuerpo debía ser integrado a la experiencia religiosa, este lenguaje crea una “mística de los sentidos espirituales”, en la que se integran las imágenes, los sonidos y el sentimiento, y a partir de la cual los sentidos corporales operan en función de la vivencia mística y del conocimiento de Dios. Como efecto de este lenguaje, el discurso místico del cuerpo se desarrolla en la exacerbación de los sentidos que discurren a lo largo de las letras, en descripciones exageradas que buscan la exaltación del dolor. Imágenes de cuerpos sangrantes, crucificados, golpeados, heridos, cuerpos enfermos, deformes, excitados, anhelantes, cuerpos que comen otros cuerpos, que los acarician, los besan, cuerpos que desean; imágenes que operaban como voces descolgadas del discurso místico del cuerpo y que paradójicamente se dirigían a su silenciamiento, voces calladas, sordos susurros de un cuerpo que sólo puede ser triunfal si se ha sacrificado.²⁶

Este cuerpo místico, que pasa de la herida del martirio a la herida del papel, continúa su desplazamiento hacia el cuerpo social, en donde sigue siendo representación de una ausencia: la letra es signo visible de una presencia invisible, que, al igual que la reliquia, convoca pero no expresa la experiencia de Dios.

IV. EL CUERPO QUE FALTA COMO CUERPO SOCIAL

La mística, como discurso de la unión con una carencia, es eje de la constitución del cuerpo social del siglo XVII y de la primera mitad del XVIII, pues ese cuerpo social viene a llenar el vacío dejado por el cuerpo de Jesús, entregado como prenda para la redención de los pecados de los hombres.

La Iglesia, como cuerpo social, debe revivir ese sentido del cuerpo místico de Cristo, darle un lugar de existencia, *encarnarlo*. Esto significa, como lo dice Juan, que todos los miembros de la sociedad debían ser un solo cuerpo, cuya función dentro de ese cuerpo era insustituible e imposible de intercambiar:

... Como tú, Padre, en mí y yo en ti,
Que ellos también sean uno en nosotros,
[...]que sean uno como nosotros somos uno:
yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno. Juan 17, 21-22.

El seguimiento de Jesús propuesto por el discurso hagiográfico nutrió la piedad popular a través de los sermones que exaltaban la santidad de las monjas neogranadinas aquí estudiadas, del mismo modo que hizo parte de una cultura de élite, alfabetizada, al ser el lugar desde donde se produjo ese discurso.²⁷ En ambos casos su intención fue mover a la búsqueda de la perfección cristiana y mantener los ejercicios de poder que configuraron el orden social.

Si, como se ha señalado más arriba, lo que daría asco es fuente de gusto, ahora aquello que producía gusto da asco:

...y todo este rigor guardaba, hasta que acrecentándosele sus enfermedades, fue por obediencia compelida, á que se alimentasse con carne; y comenzándola á usar, reconocia que le hacia daño, lo qual visto, dio parte á su Confesor, el qual la dio licencia para que volviese al uso de alimentos de ayuno, cuya continuación, junto con ser cortisima la cantidad que tomaba, que dice este testigo, que no passaba de tres bocados, la huvo de rendir enferma, llorando muchas veces con el bocado en la boca, pues tal era el hastío que padecia.²⁸

²⁵ Con todo, es importante no olvidar la existencia de una preceptiva retórica que antecedía la redacción de estas biografías, por lo que muchas descripciones hechas por las monjas obedecen más a los tópicos retóricos propios del género hagiográfico que a realidades factuales. Esta condición, además, favorece su reconocimiento como representaciones: no sólo en el sentido anterior, sino en el hecho de que las experiencias narradas fueron primero prácticas espirituales y luego sí un discurso.

²⁶ Todas las biografías tomadas como fuente de esta investigación fueron escritas por mujeres de la élite criolla, alfabetizadas, que ocuparon altos cargos en sus respectivos conventos. En el caso de las biografías escritas por el confesor, esta condición como discurso de élite no varió.

²⁷ Fray Pedro Pablo de Villamor, *Vida y virtudes de la venerable Madre Francisca María de el Niño Jesús*, p. 270.

²⁸ Fray Pedro Pablo de Villamor, *Vida y virtudes de la venerable Madre Francisca María de el Niño Jesús*, p. 159.

La fuente de asco y de sufrimiento en este caso es comer, pues la comida entraña atención sobre lo mundano, sobre lo material, lo que significaría un alejamiento de los ideales cristianos y esencialmente una falta a la cultura de la interioridad. Si bien el ayuno acercaba más a la monja al padecimiento de Jesús, Él también era comida espiritual en la eucaristía y en sus flujos corporales: Llegóse pues á Comulgar, haciendo cuenta que ponía sus abiertos labios en aquella perenne Fuente, y llaga de el Costado de Christo, y que chupaba de aquel Nectar liquido de su Sangre²⁹.

En la edad media cuatro eran los órganos principales del cuerpo –cerebro, corazón, hígado y testículos (recuérdese que los genitales femeninos eran considerados testículos invertidos)– y estaba ampliamente aceptada la supuesta inferioridad biológica de la mujer, por lo que el cuerpo político, tal como lo propuso Juan de Salisbury, situaba en el lugar del corazón a los hombres de estado. Sin embargo, algunos comenzaron a considerar la zona del pecho, el corazón y su sangre, como una región andrógina relacionada con los poderes de la Virgen María. “Jesús también cruzó la línea del sexo y muchos clérigos y pensadores medievales lo concibieron como una madre. San Anselmo preguntó: «¿Acaso tú, Jesús, buen señor, no eres también una madre? ¿Acaso no eres esa madre que, como una gallina, reúne a sus polluelos bajo sus alas? En verdad, maestro, eres una madre»³⁰. Esta identificación de Jesús con la madre y el culto mariano que estaba en auge, enfatizaban –según Richard Sennett– la compasión expresada a través de imágenes maternas. Ofrecer su sangre como alimento, dar de beber de la llaga de su costado, no sólo eran imágenes que actualizaban su sacrificio, imágenes en las que Jesús volvía a darse, sino que eran también premios por la dedicada vida espiritual de las monjas y momentos en los que compartían una unión mística. Probar el cuerpo de Jesús era llevar ese cuerpo al cuerpo propio, un proceso en el que el cuerpo de la monja se convertía en habitación de Dios; por lo tanto, ella se apropiaba también de la misión de cuidar, de la virtud de la compasión. “«Para Bernardo [de Claraval], la imagen maternal [es]... no tanto el nacimiento o incluso la concepción y el embarazo, sino la nutrición, especialmente el dar de mamar»³¹. Cuerpo que se sacrifica, que sirve de alimento y de redención, y que contrasta con el hastío que produce probar la comida del convento.

Pero la monja bebe la sangre de Jesús no sólo como premio a su práctica de los sacramentos, sino también como una forma de contribuir a la salvación de la humanidad:

Otro día, estando en maitines pidiendo por la salvación de las almas que hay en todo el mundo y las que ha de haber hasta el fin del mundo; con tal ahinco que parecía que se me arrancaba el corazón porque se lograra en todos la sangre de mi Señor Jesucristo que lloraba y clamaba, hasta que le dije: Taita mío dame como hacer bien a todos, Padre Eterno, dame como hacer bien a los desta vida y a los de la otra, esto es a las del Purgatorio; en esto me hallé al pié del Trono de la Santísima Trinidad y alcé a mirar aquel Sumo Bien y hice las mismas peticiones; en esto vi salir un chorro de sangre que venía sobre mí, yo abrí la boca y empecé a beber por El Sumo Pontífice, por los sacerdotes y por la reducción de los infieles, por todos los deste mundo y los que ha de haber hasta el fin del; ya por las ánimas, ya por la Priora, ya por toda mi comunidad; y así di gracias porque me daba con que hacer bien a todos mis prójimos.³²

Esta participación de la sangre de Jesús nos remite al simbolismo de la Última Cena, en la que Jesús no es sólo ágape,³³ sino que su cuerpo simboliza la totalidad del misterio de su encarnación: nueva alianza entre Dios y los hombres que trae consigo el perdón de los pecados. Por su sacrificio, Jesús está en todos los miembros de la Iglesia, simbolizados en los doce apóstoles –“los doce menos uno”, según 1Cor. 12–, que al participar del pan y del vino comienzan a ser parte de su cuerpo y de su sangre. A partir del siglo XII, en que Francisco de Asís propuso la posibilidad de conocer a Dios en la experiencia cotidiana, la imitación de Jesús generó en el siglo XVII el reconocimiento del cuerpo como su lugar de habitación: era carne mortificada y sufriente, carne barroca cuyo dolor espiritualizaba y –practicado en su justa medida– convocaba permanentemente su presencia.

La *Imitatio Christi* integró el cuerpo a la práctica religiosa y también lo convirtió en elemento del orden social. La pasión de Jesús debía ser entendida y experimentada en la vida diaria, debía convertirse en parte de la cotidianidad de la sociedad neogranadina; comprender los sufrimientos de Jesús generaba

²⁹ Sennett, Richard. *Carne y Piedra*, pp. 181-182.

³⁰ Bynum, Carolyne, citada en Richard Sennett, *Carne y Piedra*, p. 182.

³¹ María del Socorro, R.P. Germán, OCD. *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá y noticias breves de las hijas del Carmelo en Bogotá*. Bogotá, Cromos, 1947, pp. 385-387.

³² El sentido de Jesús como ágape se condensa en la idea del amor gratuito de Dios a los hombres, reafirmada por el Concilio de Trento, que es en definitiva el sacrificio del Hijo, el ágape de la Cruz. Julia Kristeva, *Historias de amor*, pp. 121-122.

³³ de Certeau, Michel, *La Fábula Mística*, p. 98.

una identificación con ellos, y también producía sentimientos de gratitud, por lo que creaba comunidad y cohesionaba esa nueva comunidad cristiana.

En esa línea, las descripciones que las monjas neogranadinas hicieron de sus martirios descubrían la dimensión social del pecado, por la que la falta a la ley cristiana correspondía a una ruptura de la trama social. Los miembros del cuerpo social se hallaban referidos unos en otros, de donde sus faltas y sus logros espirituales eran considerados como parte importante de la conciencia colectiva. La transgresión de la norma vivificaba las heridas de Cristo, en una actitud que concebía que el sacrificio de Jesús seguía efectuándose a través del cuerpo de las monjas, que eran reconocidas como *imago dei*, pues en el cuerpo del santo se inscribe la palabra de Dios a través de la imitación de las heridas de Jesús.

La mística, así, se convertía en el discurso del cuerpo que falta, como dice Michel de Certeau, discurso que necesita inventar un cuerpo, que primero lo inventa en el papel, existiendo allí como una presencia suprimida, sólo convocada en el signo, y que después lo inventa en el cuerpo social. “Lo que se formula como rechazo del “cuerpo” o del “mundo”, lucha ascética, ruptura profética, no es sino la elucidación necesaria y preliminar de un estado de hecho a partir del cual comienza la tarea de ofrecer un cuerpo al espíritu, de “encarnar” el discurso y de dar lugar a una verdad. Contrariamente a las experiencias, la carencia se sitúa no del lado del que causa la ruptura (el texto), sino del lado de lo que “se hace carne” (el cuerpo)”.³⁴

La búsqueda de ese cuerpo va a dotar a la mística –en cuanto discurso de la espiritualidad y en cuanto conocimiento afectivo de Dios– de un poder especial: componer una trama en la que lo simbólico, lo social y lo religioso se encuentran en la pregunta por el lugar de la divinidad. “En efecto, el cristianismo se instituyó sobre la *pérdida de un cuerpo* –pérdida del cuerpo de Jesús, duplicada por la pérdida del “cuerpo” de Israel, de una “nación” y de su genealogía–. [...] En la tradición cristiana, una privación inicial del cuerpo no deja de suscitar instituciones y discursos que son los efectos y los sustitutos de esta ausencia: cuerpos eclesíasticos, cuerpos doctrinales, etc. ¿Cómo “hacer cuerpo” a partir de la palabra?”.³⁵

La pregunta por el lugar de encuentro con la divinidad, con el cuerpo ausente, hace de la mística el centro de una enunciación que no tiene final: palabra

que no cesa de escribirse, el discurso místico inventa un cuerpo, lo convoca, registra momentáneamente su presencia. Cuerpo que es diseminación, aparece en la hagiografía y luego se desplaza a otro punto de encuentro místico: los sacramentos. El objeto buscado y diferido es un cuerpo y está en el cuerpo. Aparece bajo formas y nombres distintos: es palabra, es escritura, es procesión barroca, es clausura, es martirio, es eucaristía, es cuerpo social.

Al identificarse todos como miembros de Cristo, partes de su cuerpo, identificaban también su lugar dentro de ese cuerpo y su función en ese orden social, legitimándose así la posición de cada uno en virtud de su vinculación con el cuerpo místico, pues cada parte del cuerpo tenía una función que ninguna otra podía cumplir, de donde se promovía la aceptación del lugar social de cada uno, al presentarse a cada miembro como irremplazable e insustituible:

Pues del mismo modo que el cuerpo es uno, aunque tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, no obstante su pluralidad, no forman más que un solo cuerpo, así también Cristo. Porque en un sólo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un sólo Espíritu.

Así también el cuerpo no se compone de un sólo miembro, sino de muchos. Si dijera el pie: «Puesto que no soy mano, yo no soy del cuerpo», ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Y si el oído dijera: «Puesto que no soy ojo, no soy del cuerpo», ¿dejaría de ser parte del cuerpo por eso? Si todo el cuerpo fuera ojo, ¿dónde quedaría el oído? Y si fuera todo oído, ¿dónde quedaría el olfato?

Ahora bien, Dios puso cada uno de los miembros en el cuerpo según su voluntad. Si todo fuera un sólo miembro, ¿dónde quedaría el cuerpo? Por tanto, muchos son los miembros, mas uno el cuerpo. Y no puede el ojo decir a la mano: «¡No te necesito!». Ni la cabeza decir a los pies: «¡No os necesito!».

Más bien los miembros del cuerpo que tenemos por más débiles, son indispensables. Y a los que nos parecen los más viles del cuerpo, los rodeamos de mayor honor.³⁶

En la práctica sacramental todos los miembros de la Iglesia se convertían en miembros de un mismo cuerpo: comían del cuerpo de Cristo y bebían de su sangre, acción y efecto que los vinculaba como comunidad. El cumplimiento y la conservación de

³⁴ de Certeau, Michel, *La Fábula Mística*, p. 99.

³⁵ I Cor. 12, 12-22, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 1689-1690.

³⁶ Así sucede con el cuerpo muerto de la carmelita Francisca María del Niño Jesús, que es venerado como reliquia y es autor de numerosos milagros, de los que después se recogieron testimonios.

su función dentro del cuerpo legitimaba el orden social y proyectaba un orden moral que se articulaba alrededor de la piedad colectiva y de la virtud de la compasión: dolor del cuerpo místico que cohesionaba a la sociedad a través de su sufrimiento. No es de extrañar entonces que ese discurso de élite que la hagiografía neogranadina produjo sobre el cuerpo vinculara a los indígenas, a los negros, a los mestizos con las visiones en que se aparecía el demonio, o que las monjas de clase alta fueran las que ocuparan los cargos más importantes del convento.

En ese sentido, el cuerpo místico tuvo una dimensión política que ayudaba a la legitimación del orden social que España buscaba establecer en la Nueva Granada, institucionalizando el lugar de cada uno de los grupos sociales que conformaban ese cuerpo. Sin embargo, ese 'lugar' del cuerpo de Cristo es una presencia diferida, porque no permite el conocimiento de Dios. Así refiere Raimon Panikkar la naturaleza divina: "El Dios que es visto ya no es el Dios (o théos), pues nadie ha visto nunca a Dios; «nadie puede verlo y seguir viviendo». Su trascendencia es constitutiva y sólo él es verdaderamente trascendente". La parte cognoscible de Dios es el Hijo, un hijo sacrificado por los pecados de los hombres; esa condición vuelve a nombrar el oxímoron de la mística: lo que se conoce de Dios es un cuerpo que falta y que se difiere en cada miembro del cuerpo social. Lo cognoscible de Dios es un cuerpo diferido, que reaparece en la procesión barroca, en la iglesia, en los milagros. Como tal, aparecía como una esperanza en los tiempos de crisis y como una posibilidad para las expectativas de la sociedad neogranadina.

A través del milagro lo que podía contaminar o corromper ejercía un poder curativo y de santificación: inversión mística del gusto y el asco que hacía del cuerpo un objeto sobrenatural, admirado, deseado, que calmaba y excitaba el furor de la sociedad neogranadina, que al tiempo que ayudaba en el asentamiento de la religión postridentina en la cultura popular, dotaba de distinción a las élites españolas y criollas, pues el cuerpo-reliquia fue precisamente criollo: cuerpo que conectaba a los grupos sociales a través del gusto y el asco.³⁷

Incluso el desmembramiento del que fueron objeto muchos santos da cuenta de lo extendido que se encontraba ese imaginario, pues hasta los mismos miembros de la Iglesia participaban de él.³⁸ No sólo no produce rechazo o desprecio, sino que es fuente del más hondo regocijo espiritual. Pero la posesión del cuerpo de un santo no tiene solamente este nivel metafísico, sino que es un modo de integración de los miembros del cuerpo social a través de las devociones y de la piedad popular.

Así, no es de extrañar el uso de la metáfora del cuerpo para hablar del 'cuerpo' de la Iglesia —que viene directamente del sacrificio de Jesús y de su identificación como la esposa de Cristo—, o del 'cuerpo' social que se estaba formando en el siglo XVII en la Nueva Granada. Una experiencia tan íntima y aparentemente tan lejana del ámbito público como la mística termina siendo un factor activo en la constitución de la sociedad colonial; el martirio del cuerpo, su ascetismo, viene a nombrar elementos para la formación de una moral y la vivencia cotidiana de una religión que ya se ha convertido en praxis.

Fuentes

Godínez, Miguel. *Practica de la Theologia Mystica*. Sevilla: Juan Vejarano; à costa de Lucas Martin de Hermosilla, mercader de Libros en calle de Genova, año de 1682.

Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo. Religiosa en el convento de Santa Clara de la ciudad de Tunja. *Su Vida*. Darío Achury Valenzuela (ed.). Bogotá, Banco de la República, 1968.

María de Jesús. *Escritos de la hermana María de Jesús. Religiosa de Velo Blanco del convento de carmelitas descalzas de la ciudad de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada*. R.P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, Luis

Martínez Delgado. *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá y noticias breves de las hijas del Carmelo en Bogotá*. Bogotá, Cromos, 1947.

Olmos, Juan de. *Vida de la Madre Jerónima del Espíritu Santo*. 1727. Transcrita por Ángela Robledo. *Autobiografía de una monja venerable*. Cali, Universidad del Valle, 1994.

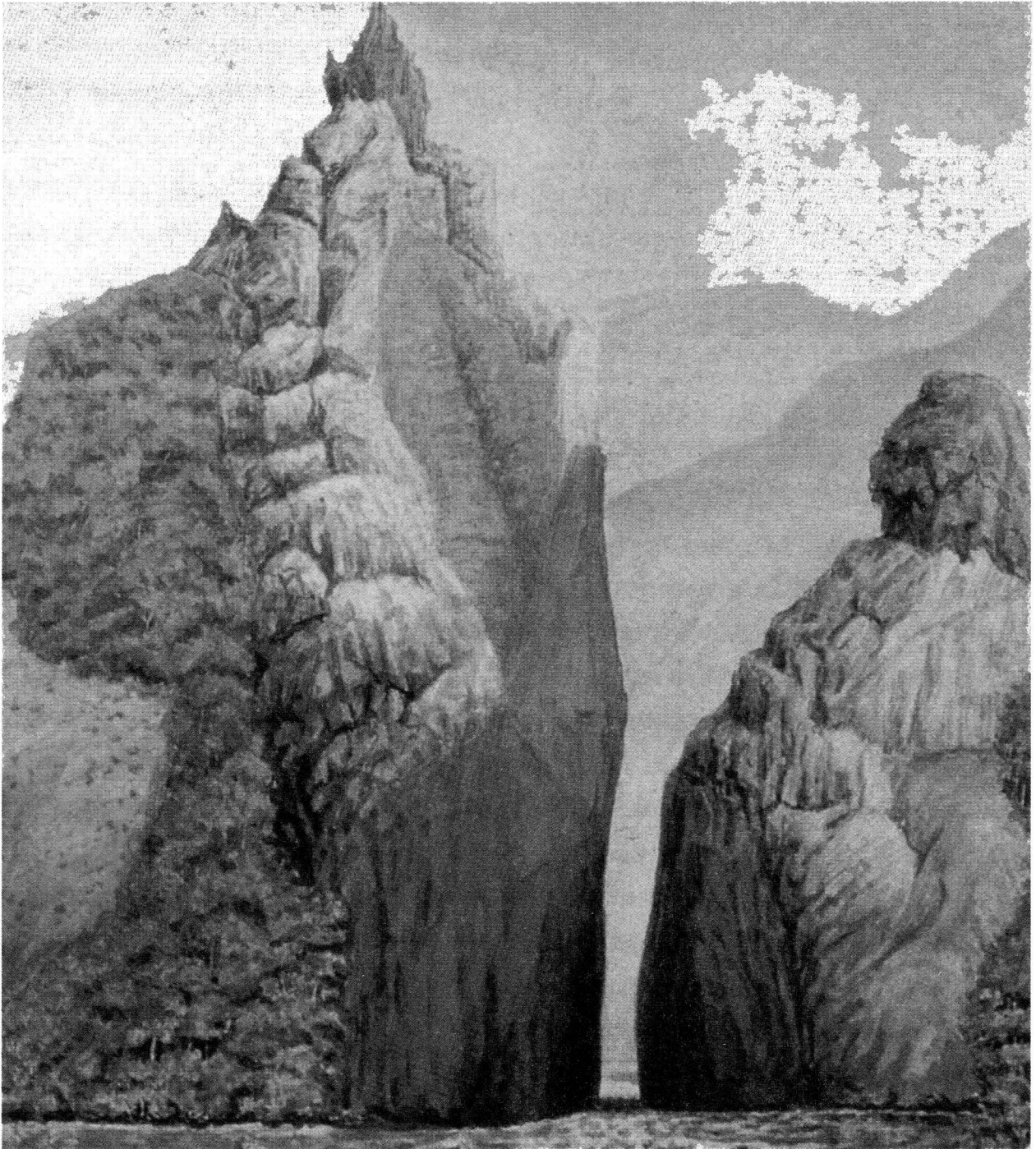
de Villamor, Pedro Pablo. *Vida y virtudes de la venerable Madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa profesa en el Real Convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Santa Fe, dedicada a la serenísima Reyna de los Angeles María Santísima de el Carmen*. Madrid, por Juan Martínez de Casas, impresor de libros en la Puerta del Sol, año de 1723. Biblioteca Nacional de Colombia. Fondo Colonia.

³⁷ Rubial, Antonio, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.
- Bourdieu, Pierre. *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1998.
- Carrión, María M. *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Barcelona. Anthropos, 1994.
- Checa, Fernando, Morán, José Miguel. *El Barroco*. Madrid, Istmo, 2001.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura Europea y Edad Media Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- De Certeau, Michel. *La Fábula Mística*. México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Derrida, Jacques. "La estructura, el signo y el juego", en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- Diccionario de Autoridades*, Real Academia Española Madrid, Gredos, 1990, Vol. 1.
- Diccionario de la Mística*. Burgos, Monte Carmelo, 2000.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México, Era-UNAM, 1998.
- Ibsen, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Gainesville, University Press of Florida, 1999.
- Kristeva, Julia. *Historias de Amor*. Madrid, Siglo XXI, 2000.
- Le Breton, David. *Antropología del dolor*. Barcelona, Seix Barral, 1999.
- _____. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- Miller, William Ian. *Anatomía del Asco*. Madrid, Taurus, 1998.
- Panikkar, Raimon. *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*. Barcelona, Península, 1998. 3ª edición.
- R.P. Germán María del Perpetuo Socorro, OCD, Martínez Delgado, Luis. *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá y noticias breves de las hijas del Carmelo en Bogotá*. Bogotá, Cromos, 1947.
- Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Tr. Por D. Ignacio López de Ayala. París, Librería de Ros y Bouret, 1857.
- Schumm, Petra, (ed.). *Barrocos y Modernos. Nuevos caminos en la investigación del barroco iberoamericano*. Madrid, Iberoamericana, 1998.
- Sennett, Richard. *Carne y Piedra*. Madrid, Alianza, 1994.
- Turner, Bryan. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Zolla, Elémire. *Los Místicos de Occidente*. Barcelona, Paidós, 2000. Tomo I.

Fecha de recepción: Octubre 21 de 2005
Fecha de aprobación: Noviembre 4 de 2005



Estrecho de Furatena en el río Minero, 1850. Vélez
Geografía física y política de la Confederación Granadina. Vol. III. Estado de Boyacá. Bogotá 2003