




VISIONES DE MUJERES RELIGIOSAS EN LA COLONIA

Visionaries in the Colonial Period

Jimena Castro Godoy¹ 

¹ Universidad Alberto Hurtado, Chile.  jimenacastrogodoy@gmail.com

RESUMEN

Entre los siglos XII y XV surgió y se desarrolló un fenómeno que ha sido conocido como el de la ‘mística femenina’. Una escritura de mujeres que se caracterizó principalmente por su carácter visionario en el que, además de escribir acerca de sus revelaciones, también hablaron de sí mismas, creando un enorme corpus de escritura autobiográfica inseparable de la visionaria. Serán estas narrativas las que ayudarán a inspirar el discurso místico barroco hacia los siglos XVI y XVII (Cirlot y Garí), el mismo que llegará a las colonias latinoamericanas junto con todo el programa evangelizador. Dentro de este universo aparecerán los conventos femeninos como parte de la transmisión cultural europea hacia América (Lavrin) y, al mismo tiempo, los textos producidos por monjas y beatas americanas serán enviados a Europa para demostrar la vitalidad que iba adquiriendo la evangelización (Myers). En este artículo, propongo revisar el carácter visionario de dichos escritos, con el fin de identificar los rasgos que los caracterizan.

PALABRAS CLAVE: mística femenina; escritura autobiográfica; discurso místico barroco; colonias latinoamericanas; Europa.

ABSTRACT

During the twelfth and fifteenth centuries, a phenomenon that has been known as that of ‘female mysticism’ emerged and developed. These women, in addition of writing about their revelations, they also spoke of themselves, creating a huge corpus of autobiographical writing inseparable from the visionary. It will be these narratives that will inspire the mystical baroque discourse towards the 16th and 17th centuries (Cirlot and Garí). This will reach the Latin American colonies along with the entire evangelizing program. Within this universe, female convents will appear as part of this European cultural transmission to The Americas (Lavrin). At the same time, the texts produced by Spanish-American nuns and *beatas* were sent to Europe to demonstrate the vitality that evangelization was acquiring (Myers). In this article I propose to review the visionary nature of these writings, in order to identify the features that characterize them.

KEYWORDS: female mysticism; autobiographical writing; baroque mystical discourse; Latin American colonies; Europe.

| | |
|---------------------|------------|
| Fecha de Recepción | 2022-05-16 |
| Fecha de Aceptación | 2022-06-22 |

INTRODUCCIÓN

Fueron elegidas por Dios, tomadas como esposas espirituales; se sacrificaron, lloraron y mortificaron sus cuerpos. Además, tuvieron acceso a un campo privilegiado: el de la visión. Hablo aquí de un grupo de mujeres que, por sus propios medios o a través de un tercero, expusieron su vida mediante autobiografías, epístolas y diarios. En ellas leemos sus confesiones y experiencias espirituales, cuyas palabras repiten patrones que aparecen ya hacia los siglos XII y XIII en escritos de índole similar: la religiosa es testigo y partícipe de una visión interior que, de alguna manera, termina por ser transmitida a través de la escritura o de una imagen. El grupo de mujeres, que en la Baja Edad Media inauguró el periodo conocido como la ‘mística femenina’, trascendió su propio tiempo y geografía. Sus vivencias visionarias fueron conocidas en las colonias americanas y propuestas como modelo de vida para la vida religiosa. Obras de místicas como Matilde de Hackeborn (1241-1299), Ángela de Foligno (1248-1309) y Catalina de Siena (1347-1380) fueron traducidas al castellano en España gracias a la reforma del cardenal Cisneros (1436-1517).¹ Debido al intercambio cultural entre la metrópoli y las colonias, estos nombres también resonaron en los beaterios y conventos americanos.

En este texto me pregunto cómo se construye una visión en la época colonial y de qué manera las herencias bajomedievales forman parte de ella. Por cierto que esta no es una pregunta nueva, aunque sí abierta. Ya en el año 1995 Ronald E. Surtz dio cuenta de la importante recepción de la cultura visionaria bajomedieval en la escritura de monjas de la temprana modernidad española. Ahí indica que una de las características en los escritos de estas mujeres españolas era su conocimiento de personajes de la Biblia, la vida de algunos santos y corrientes de la tradición medieval. Siendo que muchas de ellas no provenían de un campo cultural muy rico que les permitiera acceder a ese conocimiento, Surtz (1995) se pregunta: “How, then, did they acquire their familiarity with such traditions?” (p. 13). La lectura en voz alta, los sermones y la iconografía sirvieron como herramientas didácticas que Surtz propone como aquellas que penetraron en el universo religioso femenino. Ahora bien, cabe preguntarse por la misma recepción en las colonias americanas.

Doris Bieñko de Peralta, en un escrito del año 2022, explica cómo en los conventos de Nueva España el diálogo transatlántico les permitió a las religiosas no solo participar de la cultura imperial, sino que también reapropiarse de ella (p. 126). Su investigación forma parte de un libro

¹ Detalles acerca de la impresión de estas obras pueden leerse en: Acosta-García, P. (2020). Santas y marcadas: itinerarios de lectura modélicos en las obras de las místicas bajomedievales impresas por Cisneros. *Hispania Sacra*, LXXII(145), 137-150.

llamado *Women religious crossing between cloister and the world. Nunneries in Europe and The Americas, ca. 1200-1700*, que se propone revisar estos diálogos a través de diferentes artículos. Su editora, Mercedes Pérez Vidal, indica que la aproximación que buscan en el tema es la idea de la ‘larga Edad Media’ de Jacques Le Goff. Dice Pérez Vidal (2022) que:

this affects both the European and the American continents, inasmuch as the arrival of Europeans to America is not interpreted as a start date. On the contrary, their arrival implied a continuity of practices that had been developing in the Late Middle Ages. (p. 3)

En ese sentido, el libro apela al carácter permeable de los conventos, que dialogan entre ellos y también con su entorno social (p. 2). Esta fluidez, para Bieñko de Peralta, se da gracias a que:

...the circulation of people, artistic objects, books, and ideas, the inhabitants of the viceroyalty were intensely involved in the culture of the empire; and the nunneries, although subject to the vow of strict enclosure, were also deeply engaged in transatlantic communication. (p. 114)

El carácter abierto del problema reside, principalmente, en las posibilidades que este plantea. Mercedes Pérez Vidal (2022), por ejemplo, avisa de la necesidad que queda todavía de revisar la circulación de libros entre la metrópoli y las colonias (p. 4). Diego Arévalo, en un artículo del año 2016, ya había realizado un ejercicio práctico en torno a este diálogo transatlántico. Estudiando los discursos de Teresa de Ávila (1515-1582) y Francisca Josefa del Castillo (1671-1742), se dedicó a revisar particularmente la manera en que ambas se dirigen a sus superiores. Ahí propuso entender la escritura de estas religiosas desde la perspectiva del término acuñado por Fernand Braudel, *long durée* o ‘larga duración’, en cuanto los suyos serían “movimientos que no pertenecen a una sola mujer sino a una comunidad transgeneracional de mujeres, quienes heredan esta larga duración y crean la tradición de la posibilidad femenina de subvertir autoridades” (p. 200).

Así es como me pareció necesario realizar una contextualización de las circunstancias en las que se lleva a cabo la escritura visionaria en las colonias americanas. Incluyo aquí, en la clasificación de Nieves Baranda Leturio —mencionada por Julia Lewandowska (2019)— los llamados ‘egotextos’: “las autobiografías, las cartas, las cuentas de conciencia, las visiones, las disposiciones de espíritu y las conferencias espirituales, o sea, todos los escritos en clave intimista y confesional, formalmente no destinados a la publicación ni a una circulación más amplia” (p. 5715). Dejo de lado, entonces, aquellos textos cuya función se escapa al relato de una experiencia espiritual, tales como las crónicas de fundación, las exhortaciones, el teatro, los poemas.

En vista de que el colonial se trata de un modo de plantear la visión que cita, recuerda y reelabora discursos previos —a la vez que crea nuevos—, veo interesante plantear algunas preguntas

que tienen que ver con la necesidad de comprender la naturaleza de ese mundo visionario: ¿cómo leer las visiones de las religiosas de los siglos XVII-XVIII en su contexto americano?, ¿qué universo plástico nos ofrecen y de dónde proviene?, ¿cómo vinculamos el imaginario místico bajomedieval-moderno con el colonial?, ¿de qué manera se relacionan pintura y visión? En suma, intentaré aquí entregar una propuesta general sobre los elementos que sustentan el mundo visionario de este periodo, considerando las prácticas espirituales femeninas en conventos y beaterios coloniales. En ella propongo que la producción visionaria en las colonias americanas es fruto de una herencia de prácticas previas. He decidido utilizar el término ‘herencia’ por el uso que Jacques Le Goff (1985) hace de él. En su explicación acerca de lo maravilloso en el Occidente medieval, antes que hablar de fuentes u orígenes que den cuenta de ese fenómeno, opta por ‘herencia’. El fundamento:

en la «herencia» veo en cambio un conjunto que en cierto modo se nos impone (uno encuentra una herencia, no la crea); y esa herencia obliga a un esfuerzo para aceptarla o modificarla o rechazarla tanto en el nivel colectivo como en el individual. (Le Goff, 1985, p. 10)

Entonces, con la herencia pueden llevarse a cabo diferentes estrategias para manipularla, adaptarla, modificarla y apropiársela.

De esta manera, entiendo que la visión en las colonias americanas, con sus diversos modos, se construye entre dos grandes esferas que convergen entre sí: uno, el contexto presente en el que se vive y describe la visión; dos, junto con la recepción y apropiación de las herencias. En el primero se incluyen factores de enorme relevancia, como la Contrarreforma y la Inquisición. Ambos resuenan en los modos de practicar la devoción, ya sea por obediencia, subversión o, como diría Arévalo (2017), conventualización.² En cuanto a las herencias, aparecerán modelos de vida para imitar, como los de Catalina de Siena y, por sobre todo, de Teresa de Ávila. Esta última aparece como una figura muy relevante a la hora de determinar el modo en que se construye una visión en las colonias, pues su imitación forma parte de una continuidad con la Baja Edad Media, como lo explica Rebeca Sanmartín (2013): “Teresa de Jesús bebe y es parte de una tradición mística femenina que se remonta a los siglos XII-XIII: tanto por lo que respecta a la temática y contenidos como en el estilo de su prosa” (pp. 275-276). En este sentido, adhiero a la postura de Sanmartín, que sugiere que los rasgos barrocos atribuidos a la mística de aquella época, “el amor a las imágenes, lo macabro, la sensibilidad de las lágrimas” (p. 287) también forman parte de la mística de los siglos XII-XIV.

Propongo en este texto pensar ambos aspectos —contexto y herencia— para vislumbrar así el modo en el que, a nivel general, se produciría un escrito visionario. En un primer apartado me

² “La conventualización es ambigua: supone una escritura de la obediencia y, a la vez, de la desobediencia; además, es doble: implica acatar y desacatar” (Arévalo, 2017, p. 201).

referiré al contexto general, marcado por la Inquisición y la Contrarreforma, para luego revisar, en un segundo apartado, la forma en que se desarrolla el diálogo transatlántico a través de las herencias, con especial énfasis en la escritura visionaria. Hacia el final del texto, destacaré algunas cualidades propias de la escritura visionaria colonial femenina.

CONTEXTO

La circulación cultural en el llamado diálogo transatlántico responde ciertamente a un plan de expansión de las ideas imperiales. Concilios provinciales, manuales y tratados dieron explícitas instrucciones acerca de la evangelización de los nativos americanos. El proceso de interpretación y adaptación de aquellas normas significó una ejecución llena de complicaciones. Pensemos en el debate que se llevó a cabo, especialmente a inicios de la Conquista, en torno a los modos de evangelizar. Damián Macías Valadez (2022) explica cómo en 1512, por las Leyes de Burgos, el Imperio católico pudo tomar posesión de los nuevos territorios para cristianizarlos y, con ello, “la conquista militar del Nuevo Mundo estaba justificada, tanto jurídica como teológicamente, por la obligación de propagar el evangelio” (p. 238). La violencia perpetrada hacia los indios no solo hizo aparecer voces denunciantes de los abusos, como la de Bartolomé de Las Casas (1484-1566), sino que los mismos documentos provinciales³ fueron remarcando la necesidad de reemplazar los golpes por palabras.

A pesar de los intentos de los frailes de comunicarse a través de señas, o de aprender sus lenguas, aquello no bastaba para explicar asuntos tan complejos como la Santísima Trinidad o los pecados capitales. Así es como a los franciscanos, y lo podemos comprobar con la lectura de la Retórica cristiana de Diego de Valadés (1533-1590), se valieron de lienzos de pinturas para exponer las verdades de la fe cristiana. Sin embargo, como señala Macías Valadez (2022), “lo más probable es que para los indios las palabras del fraile fueran meras articulaciones de sonido sin sentido, por más avezado que fuera el predicador” (p. 239). De este modo es como fueron creándose y publicándose doctrinas en lengua nativa, en las que imágenes y ejemplos sirvieron como fundamento didáctico.

³ El III Concilio de Lima fue muy diferente al I en estos asuntos. En primer lugar, reprende a todo sacerdote que castigue físicamente a un indio y así, exige que la evangelización deba ser una interior y no una recitación automática de las verdades enseñadas. Para eso, solicita que se catequice en la lengua de los indios y que el sacerdote deba ser capaz de comprender todo lo que escucha en la Confesión. En el período del I Concilio Limense se había creado un documento llamado Cartilla, donde se resumían las verdades de la doctrina cristiana. Esa Cartilla estaba escrita en latín. A partir del III Concilio, los nativos ya no estaban obligados a recitarla en ese idioma, como tampoco debían hacerlo con las oraciones básicas. El Capítulo 43 del III Concilio, sin embargo, encomienda que los indios se eduquen en escuelas donde “se enseñen a leer y escribir y lo demás y principalmente que se abecen a entender y hablar nuestra lengua española” (Capítulo 43, p. 340). Por otra parte, también prohíbe cobrar una dote mayor a las postulantes mestizas a monjas, el uso de libros lascivos, el castigo físico a los indios y el uso de hábitos ostentosos de los clérigos.

El plan expansionista de la Corona no consideró, inicialmente, la presencia de monjas en América. Sí requirió mujeres para hacerse cargo de educar a las hijas de los caciques y, por tanto, en 1530 arribaron diez beatas a Nueva España para hacerse cargo de esa labor. A pesar de que fray Juan de Zumárraga, el primer obispo de la diócesis de México, había estado insistiendo desde su llegada en 1528 sobre la necesidad de fundar un primer convento en Nueva España, no fue hasta 1540 que se instalaría el primer monasterio femenino en América: el convento de La Concepción bajo la Orden Religiosa de las Concepcionistas en Ciudad de México. Le siguieron el convento de Santa Ana (Clarisas) de Santo Domingo en 1551 y el de La Encarnación (Agustinas) de Lima en 1558. De acuerdo con Ángel Martínez Cuesta (1995), hacia fines del siglo XVI eran 24 los monasterios entre Panamá y Chile. Es interesante destacar aquí que, recién en 1665, se trasladaron monjas españolas a América por primera vez. Cosa muy distinta, como explica Bieñko de Peralta (2022), ocurrió con los varones, quienes viajaron a América en los inicios de la evangelización para ejecutar fundaciones. Al mismo tiempo, los frailes criollos acudían a España para representar a su orden y demostrar los frutos de la evangelización, formando parte de un intercambio cultural explícito.

En vista, entonces, de que los conventos americanos estaban fundamentalmente constituidos por mujeres criollas, ¿cómo sería posible el intercambio cultural con la metrópoli, al no haber contacto físico entre ellas? Doris Bieñko de Peralta explica que esta falta de contacto con Europa implicó la criollización de las órdenes fundadas en América, aunque se fueron desarrollando otro tipo de vínculos que permitieron un verdadero intercambio cultural: “This was due to the circulation of printed books, manuscripts, images, and relics, as well as oral transmission which often involved preachers or friars from the nuns’ own order” (p. 117). Estos últimos van a ser parte fundamental en el desarrollo del mundo visionario de la religiosa en América. Fueron los franciscanos y los jesuitas los principales encargados de asumir la formación espiritual de aquellas mujeres, y su presencia en los escritos autobiográficos es decisiva. El confesor era quien administraba la escritura; no se podía escribir sin su autorización y, en muchas ocasiones, las religiosas lo hicieron nada más que por obediencia. Esto no significa que el confesor, en términos generales, fuera una especie de enemigo. Como indica Pablo Rodríguez (2019),

...era además de una autoridad, un tutor, un guía en su camino de perfeccionamiento espiritual. Dado que escuchaba sus confesiones, conocía sus secretos, sus sueños, sus quebrantos, sus dificultades y sus alegrías. Era alguien con quien las monjas llegaban a tener familiaridad y en quien proyectaban muchas emociones. (pp. 273-274)

Los motivos por lo que el confesor querría tener por escrito las experiencias espirituales de sus religiosas son variados, pero responde, principalmente, a la necesidad de poder revisar el origen divino o demoníaco de sus experiencias, como bien lo explica Bernarda Urrejola (2008):

En otros términos, muchas religiosas que tenían experiencias cercanas a lo sobrenatural (visiones o locuciones, por ejemplo) y que las narraban en el confesionario, eran mandadas a poner dichas experiencias por escrito, lo que respondía a varias finalidades, sobre todo la de controlar el flujo de las vivencias a través de su acotación lingüística, lo que permitía analizar dichas vivencias con mayor detención y dilucidar mejor su naturaleza divina o demoniaca. (p. 172)

Para despejar toda sospecha, operaba el Tribunal del Santo Oficio. Este llega a América con el segundo viaje de Cristóbal Colón.⁴ Ya funcionaba en España desde 1478 y lo dirigían los reyes católicos junto al dominico Tomás de Torquemada. Su misión era mantener la unidad de la fe, castigando a herejes, protestantes, hechiceros, idólatras, moros y judíos, es decir, a toda forma de pensar o comportarse que afectara los lineamientos de la fe católica. Además, se encargó de revisar y censurar los libros impresos, otorgando el *Nihil obstat* cuando se aprobara su circulación y pasando al *Index librorum prohibitorum* cuando no. Gracias a la real cédula de 1569, la Inquisición se instala con dos tribunales en América: uno en México y otro en Lima, y en 1610, uno más en Cartagena de Indias. El propósito era el mismo que el que funcionaba en España, pero por una real cédula de 1575, se prohibió juzgar a los indios, siendo los eclesiásticos ordinarios los que tendrían que hacer ese trabajo. Sin embargo, existen casos en México y Lima donde indios conversos fueron quemados públicamente por el Tribunal.

En general, las religiosas estaban a cargo del provisorio eclesiástico, pues dependían del episcopado.⁵ Pero cuando incurrían en errores dogmáticos, fueron juzgadas por el Tribunal del Santo Oficio. La Inquisición se concentró en recolectar delitos propios de mujeres: el iluminismo, la ilusión,⁶ la herejía, la blasfemia con profanación de imágenes y los escándalos místicos. A través de los locutorios y la portería, espacios de interacción con el mundo exterior, llegaban estas corrientes de pensamiento espiritual a los conventos y, al mismo tiempo, aparecían las autoridades a exigir declaraciones testimoniales que podían terminar en condenas. Durante todo el periodo colonial, fueron 28 los casos de monjas denunciadas al Tribunal del Santo Oficio⁷ y algunas de ellas incluso llegaron a autodenunciarse.

⁴ Para más detalles sobre la Inquisición en América, ver: Medina, J.T. (1887). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima (1569-1820)* (tomos 1 y 2). Imprenta Gutenberg; y Medina, J. T. (1952). *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*. Fondo Bibliográfico J. T. Medina.

⁵ Rubial García, A. (1999). *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de la Nueva España*. UNAM-FCE.

⁶ Una mujer que padecía de ilusión era aquella que fingía contactos virtuosos con Dios y los daba a conocer escandalosamente a través de trances físicos. Jean Franco (1994) las describe así: “Estas mujeres exhibían su sangre y la vomitaban, simulaban la lactancia y el éxtasis, y de esta manera representaban simbólicamente y en público hechos ‘privados’ de la vida de las mujeres: la menstruación, la maternidad y el orgasmo” (p. 92).

⁷ Pérez de León, E. (4 de junio de 2013). Monjas denunciadas ante la Inquisición en Guatemala siglo XVIII. *Boletín AFEHC*, 57. http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3563

Al mismo tiempo, como los frailes debían dar cuenta de los resultados de su evangelización, se hizo necesaria la promoción de vidas ejemplares en el mismo continente. Ejemplo nítido de esto es el proceso de canonización de santa Rosa de Lima (1586-1617), quien pasó por once confesores que no lograban entender sus visiones:

...pero ni ellos acababan de entender qué era lo que les quería decir la virgen, ni se juzgaban capaces de comprender lo que parecían paradojas o por lo menos enigmas indescifrables de mística. Unos decían que eran delirios y sueños; otros que era cosa de duendes y de fantasmas, y no faltó quien dijo que eran desvaríos, ilusiones del diablo y espantos infundados. (Hansen, 1929, p. 156)

Ya muerta en 1617, con enorme fama de santa, comenzó un intenso proceso para promoverla a los altares. Esa popularidad movió a los oficiales eclesiásticos de Lima a recoger testimonio de quienes la conocieron, a través de un cuestionario. Con los contenidos de ese documento, en 1619 fray Pedro de Loayza escribió la primera biografía de unas cuatrocientas que vendrían más adelante.

Esto ocurrió en un clima enfervorizado en el que otras mujeres se vieron interpeladas por la figura de santa Rosa, quien, en palabras de Fernando Iwasaki (1993), “desencadenó una estampida de beatitud” (p. 585). Entre ellas estaban Luisa de Melgarejo, junto a otras mujeres como Inés de Velasco, a quien llamaron ‘la voladora’ por haber pretendido levitar; Ana María Pérez, sentenciada a cinco años de prisión por múltiples falsas visiones, y María de Santo Domingo, enjuiciada por sus supuestas visiones de la Virgen, participaron en un auto de fe en el año 1625. Durante ese periodo, entre 1624 y 1625, la Inquisición en Lima confiscó todos los escritos de Rosa de Lima al mismo tiempo que perseguía a sus seguidoras. Sin embargo, el rey Felipe IV apoyó la causa de beatificación y el proceso se retomó entre 1630 y 1632. Algunos años después, para apoyar y sustentar la causa, el dominico Leonardo Hansen escribió la hagiografía más leída sobre santa Rosa de Lima, la *Vita admirabilis* (1664), en la que se encargó de enfatizar su santidad, al mismo tiempo que su ortodoxia, vinculándola explícitamente con la vida de santa Catalina de Siena. Hansen y los demás biógrafos se preocuparon de enfatizar ciertas cualidades de la vida de santa Rosa, como su humildad, penitencia, amor a la Virgen y la Eucaristía, valores todos propiciados, ciertamente, por el plan de la Contrarreforma.

En ese sentido, si bien el Concilio de Trento (1545-1563) no menciona a América en su documento, sus postulados más importantes en torno a la reforma del clero y la correcta celebración del culto fueron admitidos de acuerdo con el contexto de cada región. Así, cuando en 1563 el papa Pío IV daba cierre al Concilio ecuménico mediante la bula *Benedictus Deus*, confirmaba

los decretos establecidos en el Concilio y le exigía a príncipes y obispos su cumplimiento. Felipe II, obedeciendo este mandato, ordena en 1564 que el Concilio se aplique en todos sus terrenos. Así, se concreta la reunión de nuevos concilios provinciales en América, el II de México (1565) y el II de Lima (1567). Más adelante, Toribio de Mogrovejo, en el mismo año en el que impartía el sacramento de la Confirmación a santa Rosa de Lima, inicia el III Concilio de Lima en 1582. De acuerdo con Enrique Dussel, en su *Historia general de la Iglesia en América Latina*, este fue el ‘Trento’ hispanoamericano, pero con el sentido misionero que a Trento le faltó. El comportamiento de los clérigos y los fieles en las iglesias fue normado en detalle en este Concilio, así como el manejo de sacramentos y procesiones, donde se pone énfasis en la actitud espiritual y física que se debe tener en la ejecución del culto divino. Después del III Concilio de Lima siguieron cuatro más, organizados en el arzobispado de Los Reyes, pero sin duda que es el tercero el que le dio mayor empuje a la iglesia en el área andina.

También en México se celebraría un tercer concilio en 1585. A pesar de las diferencias contextuales entre ambos terrenos, cierto es que el tercero de Lima y el de México incorporaron la vida de las monjas al panorama, asunto que no habían tratado los anteriores ante la ausencia de un número más considerable de conventos. Lo que estos concilios provinciales proponen explícitamente es seguir los lineamientos del Concilio de Trento en torno a la regulación de la vida de las monjas, especialmente aquellos referidos a la clausura y la pobreza. El nivel de exigencia en torno a la clausura y la pobreza sabemos que no fue siempre obedecido: pensemos en los endevotados que solían visitar los conventos y que sor Úrsula Suárez describe en su Relación autobiográfica: “Otro día, estando recogida, se me fue el pensamiento a los enredos que con estos dos hombres estaba haciendo” (Suárez, 1984, p. 176). Estos hombres, además de mantener conversaciones con las religiosas, muchas veces les proporcionaban regalos, “realillos y cajetas de polvillo” (Suárez, 1984, p. 161), así como también dinero. Esta práctica, por cierto, ya había sido aborrecida por Teresa de Ávila, lo que nos habla de que los conventos fueron evidentemente mucho más permeables de lo que los documentos quisieran. Por ejemplo, Doris Bieñko de Peralta (2022) explica el intercambio de objetos que existió entre España y América. Un ejemplo: María de Jesús Tomellín (ca. 1582-1637) le había pedido a su hermana, Isabel de Campos Tomellín, que vivía en Sevilla, que le enviara una escultura del niño Jesús, a quien llamaron “ñiño Gachupín” (Bieñko de Peralta, 2022, p. 118), por su origen español.

HERENCIAS

Uno de los factores en el que los críticos concuerdan respecto a un diálogo transatlántico de escritura religiosa femenina es que este se establece a través de las imágenes y la lectura de las vidas. Sin duda que los diálogos con los confesores y la lectura de libros incide enormemente en la ‘reapropiación’ (Ferrús Antón, 2021) de la escritura conventual en América, pero leemos reiteradamente cómo las religiosas evitarán referirse a sus fuentes, como lo hiciera santa Rosa de Lima con respecto a sus ‘Mercedes’ y ‘Escala espiritual’: “todas las mercedes que [he] escrito así en los quadernos como esculpidas y retratadas en estos dos papeles, ni las he visto ni leído en libro alguno” (Santa María, 1616, s.p.).

Como aquí me estoy refiriendo a escritos que dieron cuenta de una visión, me parece necesario establecer a qué nos referimos con ese término. Definir y precisar en qué consiste la imaginación visionaria es una de las primeras dificultades al estudiar este tipo de textos. “La visión es un enigma” (p. 13), señalará Victoria Cirlot (2005) sobre los escritos de Hildegard von Bingen. Esto porque, al enfrentarse a la obra de la mística alemana, el lector contemporáneo se expone a un verdadero “desafío a la comprensión” (p. 13). Y el primero de ellos será superar la tentación de corroborar la veracidad de la experiencia visionaria. Asunción Lavrin (2008) explica lo innecesario que es profundizar en esa pregunta: “Their verifiability of visions is less important than their meaning as personal and social assumptions about the sensitivity of women to experience then, and today we can use them as metaphors that open our understanding of the religious gnosis” (p. 9). Para Cirlot (2005), la falta de un marco que defina y explique en qué consiste esta imaginación en Occidente, permite la confusión entre lenguaje alegórico y experiencia visionaria. Esta última es una realidad que la autora considera ha sido relegada “al gabinete de curiosidades y rarezas” (p. 159), en vez de ser analizada seriamente. Para poder darle forma a ese marco, encuentra la solución muy lejos de Occidente, en el trabajo de Henry Corbin (2012) sobre el sufismo iraní. Ahí, el autor francés propone que la visión acontece en un campo intermedio entre la tierra y el cielo: el mundo de la visión, que él llama *mundus imaginalis*. En ese universo, la imagen ya no es alegoría, sino que símbolo, y a su vez, este es una realidad.

La experiencia visionaria, entonces, se valdría de imágenes simbólicas que no quieren referir a otra cosa que a ellas mismas. Sin embargo, también es cierto que la dificultad por aceptar esta hipótesis está alimentada por el extenso debate que ha existido en la teología occidental acerca del problema de la representación. A pesar de que el cristianismo ha aceptado la imagen, también este ha vivido intensas querellas iconoclastas. A esto se le suma la tradición de la mirada interior que

promueve San Agustín (*oculus cordis*) y el rechazo de las imágenes de San Bernardo de Clairvaux. La posibilidad de acceder a ese Dios irrepresentable, pero encarnado, encuentra su lugar en el universo de la visión. San Agustín sistematizó ese mundo visionario, y de acuerdo con Mónica Balltandre, los autores del siglo XVI se basaron en esa autoridad para pensar las posibilidades de la visión: corporales, imaginarias e intelectuales.

Beatriz Ferrús Antón (2021) destaca ciertamente esa cualidad en la escritura conventual, aunque, como ya he mencionado en acuerdo con Rebeca Sanmartín, no se trataría de una especificidad propia del Barroco, sino que de una verdadera herencia de las experiencias visionarias bajomedievales:

Las vidas conventuales, en cualquiera de sus variantes, son historias donde los emblemas y las alegorías corporales tienen gran presencia. La herencia de la hagiografía, el contexto barroco donde se ubica el grueso de su producción, la *imitatio Christi* como hilván o el legado de una genealogía de santidad con su propia iconografía constituyen algunas de las razones de esta. (Ferrús Antón, 2021, p. 197)

Sin duda que los modos de experimentar la visión para las religiosas en la Colonia estarán marcados por la vida y el pensamiento de santa Teresa de Ávila, como explica Jodi Bilinkoff (2015). La carmelita clasificó las visiones en imaginarias e intelectuales, haciendo una pequeña sistematización de sus propias experiencias. La visión imaginaria es, en sus propias palabras, aquella que “se ve con los ojos del alma muy mejor que acá vemos con los del cuerpo, y sin palabras se le da a entender algunas cosas” (pp. 5-7). Electa Arenal y Stacey Schlau se refirieron a su lectura en América como el “modelo visionario” (Arenal y Schlau, 1989). En él, es evidente que santa Teresa construye su espiritualidad a través de imágenes, como se desprende de la cita anterior y de muchos de sus escritos y experiencias. Lucía Lahoz (2005), en su trabajo en torno al valor de la imagen en santa Teresa, realiza un interesante recorrido sobre el lugar que la imagen teresiana ocuparía en vínculo con las prácticas femeninas bajomedievales. Y ahí esboza una sugerente interrogante: “me pregunto si ese valor por la imagen no enlaza con el modelo femenino mucho más proclive al desarrollo de una cultura figurativa, frente a la condición letrada de la práctica masculina” (Lahoz, 2005, p. 68).

Esta cultura figurativa, ciertamente, se vislumbra en los escritos espirituales de las colonias españolas, profundamente definidas por los modos postridentinos y teresianos. La imaginación, como muchos otros elementos de la escritura conventual, aparece como un elemento ambiguo, seguro y peligroso para la espiritualidad. En su *Guía de pecadores*, el fray Luis de Granada, un dominico que fue leído por mujeres como santa Rosa de Lima y sor Dolores Peña y Lillo, considera

a la imaginación como una “bestia salvaje” que se ha de adiestrar para que se incline hacia los buenos pensamientos (de Granada, 2017). No es esa la imaginación que aquí trabajaremos, pues de Granada la considera como lo falso o lo irreal. Se hace necesario, entonces, poner en contexto el contenido de la visión para poder acceder a su comprensión.

Rosa María Alabrús (2019), en este sentido, reconoce el lugar de Santa Teresa de Ávila al señalar que esta “con su *Libro de la vida* (1565) dejó abierto el debate sobre el imaginario místico femenino” (p. 79). Este va a consistir, precisamente, en la desconfianza que las autoridades eclesiásticas experimentan hacia la imaginación femenina, como le sucedió a fray Juan de los Ángeles, entre muchos otros: “Que de ordinario se fingen espirituales y dicen que parecen éxtasis y raptos mentales y que tienen espíritu de profecía y es lo bueno a que costa de la virtud que no tienen, se hacen ricas” (p. 79). Es ahí donde el confesor aparece como un eventual facilitador del discernimiento de espíritu de la religiosa, al evaluar él mismo la posibilidad demoníaca de la visión, definiendo la frontera que separa lo cierto de la falsedad. Por eso es que Blanca Garí (2001) indica que “tanto las biografías como las autobiografías (o sus formas mixtas) son textos que pertenecen a un proyecto literario común, fruto de la dirección espiritual y del diálogo entre confesores y mujeres devotas” (p. 680).

Hemos visto que se trata de un diálogo fuertemente sustentado en la lectura de vidas. Según la misma Garí (2001), este es un género literario cuyos textos “aparecen en la Europa del siglo XIII y se multiplican en el siglo XIV en amplias zonas de Occidente, especialmente en el ámbito germánico e italiano” (p. 679). En el caso español, estas comenzarán a difundirse entre los siglos XV y XVI, para llegar a su máxima producción en América hacia el XVII. Suelen confundirse con las hagiografías, pero Garí explica que “se mueven en un campo literariamente híbrido que participa a un tiempo de los géneros hagiográfico, biográfico y autobiográfico” (p. 682). Las hagiografías también gozaron de amplia popularidad en Hispanoamérica, pero fueron las vidas el tipo de escritura propia de la relación entre la religiosa y su confesor:

...este tipo de textos se caracteriza por tener esencialmente como protagonistas a mujeres y por ser el resultado directo o indirecto de la relación entre éstas y sus directores y confesores. De tal modo que, a diferencia de la hagiografía tradicional, el topos modélico de santidad va aquí al encuentro de un discurso que, sea a través de la mediación de los directores espirituales o de forma directa, reflexiona sobre el “yo” y sobre el “otro” como protagonistas del texto. (Garí, 2001, p. 682)

Si bien Santa Teresa de Ávila fue, sobre todo con su *Libro de la vida*, el gran modelo visionario y madre espiritual de monjas españolas y americanas, cierto es también que, en palabras de Ronald E. Surtz (1995), la santa tuvo ‘precuradoras’. Aunque al igual que Surtz, otras autoras como

Rebeca Sanmartín (2017) avisan de lo poco preciso que puede ser emplear ese término — precursoras—, pues mostrarían una dependencia a la santa y las relegaría a un plano de “anunciadoras y enfocando más lo que siembran que lo que recogen” (p. 19). Sería, entonces, más correcto señalar que el ejercicio de leer y escuchar sobre vidas admirables ya se venía practicando dentro del mismo contexto europeo, en el que monjas y beatas tenían de modelo a María Magdalena y Catalina de Alejandría y que las religiosas españolas se apoyaron en “los ejemplos más cercanos de sus antecesoras” (Sanmartín, 2017, p. 106). En ese sentido, habría que recordar que santa Catalina de Alejandría recibió un anillo como prenda de matrimonio espiritual entre ella y el niño Jesús, tal como más adelante sucediera con santa Catalina de Siena y santa Rosa de Lima. La iconografía en torno al asunto es extensa y varía de manera muy interesante de acuerdo con su contexto.

Así, la lectura de vidas se fomentaba. Como ejemplo de ello contamos con un escrito de la segunda mitad del XVI que propone lecturas para la edificación interior: *Aviso de gente recogida*, de Diego Pérez de Valdivia, que está escrito para corregir la vida espiritual de este tipo de cristianos. Su explícita intención es “poner orden y concierto en este género de personas recogidas” (Cátedra, 2003, p. 22). Con respecto a eso, nos dice Pedro M. Cátedra (2003) que las lecturas que recomienda son:

Vidas de santos, principalmente la vida y la historia de san Francisco, los libros de fray Luis de Granada, el Padre Ávila y los de Osuna, en especial el *Tercer abecedario*; la *Subida* de Laredo, Ángela de Foligno, santa Catalina de Siena “y otros a este tono”. Y, sobre todo, no pase día sin leer *Contemptus mundo* “y este libro le sea perpetuo compañero y amigo y hermano, y siempre lo traiga consigo, o cerca de sí, para recurrir a él” (427). Desea que de vez en cuando acudan a la *Escala* de san Juan Clímaco, con tiento y prudencia. En días de fiesta, cansada de la oración, puede gastar la tarde en “lección de santos libros y humanos de historias que hay buenas, como son *Flos sanctorum* y todas las cartas de la Compañía que tratan de las Indias, y libros de cosas naturales y aun de historia humana, si ayudan al espíritu (429)”. (pp. 22-23)

Lecturas como estas fueron las que también circularon en los conventos americanos y abrieron la puerta a la complicada relación entre las monjas y sus estudios. Aunque estos recintos consideraban la lectura como un ejercicio diario, que incluía el catecismo, las reglas y constituciones, cierto es también que la mayoría de las veces los libros eran administrados por el confesor, como afirma sor Dolores Peña y Lillo (2008) en una de sus cartas: “Dígame, su reverencia, qué libros quiere que lea y cuánto tiempo en el resto del día leré” (Carta 5), o “suplico a su reverencia que, si se puede, me p[er]mita ler todo el libro, dejándomelo algún tiempo más” (Carta 19). Sin embargo, Raïssa Kordic (Peña y Lillo, 2008) explica cómo a la dominica se le privó de algunas lecturas por parecer que sus experiencias sobrenaturales venían solo de ahí:

...el primer confesor que tuve, desde que era yo seglar, me desía que no sacase de libros esto; sólo temía lo que podía suseder en mi suma maldad. El que se siguió después de ser ya religiosa, me lo daba por hecho, disiéndome que presumía, que de las vidas de los santos sacaba esas invensiones, y me quitó el que leyese vidas de santos. (Carta 5)

María de San José (1656-1719), en Nueva España, también cuenta en su Vida cómo el confesor le prohibió la escritura:

Pasados algunos meses, después de lo dicho, vino un día al confesionario y me mandó que nada escribiese, no tomase la pluma en la mano, ni tuviese libro alguno en la celda, también le obedecí en esto, sin replicarle en nada. (p. 376)

Úrsula Suárez (1984), por su parte, expresa miedo a ciertas lecturas, justamente por los castigos que otros habían padecido gracias a los excesos en la imitación: “Teme por lo que susedió a fray Luis de Granada, y en estos tiempos a la Carransa” (p. 253). La misma religiosa, de todos modos, asegurará que Dios no la engaña y que sus experiencias son fiables:

Preguntéle a su Majestad Divina: “Señor mío: ¿por qué cuándo usas de tus misericordias con las mujeres, anda la Inquisición conociendo de ellas?” “Por regalonas”; díjeme: “No hagas eso conmigo, vida de mi alma, por tu Pación santa; ya sabes cuántas vergüensas paso con desirlo a mi confesor, y si no temiera ser engañada ni a él se lo contara sino que entre vos y yo se quedara. Lumbre de mi corasón y mi único amor, no permitas sea engañada”; díjome: “Yo te empeno mi palabra que no serás engañada”. (pp. 252-253)

Es debido a estos temores y restricciones que las fuentes del universo visionario colonial son difíciles de rastrear, aunque sí es posible identificar correspondencias provenientes del mundo medieval que resuenan en algunas visionarias del barroco americano. Ejemplo de ello es el caso de Ángela de Foligno, autora que sabemos se recomendaba leer en la Península y que a su vez habían leído aquellas mujeres a quienes las religiosas americanas admiraban. Con esta mística se corresponde, por ejemplo, una particular escena de la vida de la clarisa Úrsula Suárez, donde la voz de Dios le solicita quitarse parte de su hábito, el tocado:

Díjome su Divina Majestad, por tres veses: «Quítate el tocado»; y me hise desentendida, y a la tercera ves le dije: «¿Pues yo relajo la religión con él ni lo inventé?: ¿no tomé el hábito y profesé con este toca?»; díjome: «Quítate el tocado». (p. 246)

Al encontrar tanta resistencia, Dios le reclamará: “Yo me estraño de mis esposas con tocado, y no me puedo llegar a ellas porque me espantan las alas” (p. 247). La desnudez que tanto desconcertó a Úrsula consistía en parte primordial del camino espiritual de Ángela de Foligno:

Sin embargo, en aquel momento no entendía cuál de estos dos bienes recibidos era mayor: haberme rescatado de los pecados y del Infierno convirtiéndome a la penitencia o haber sido crucificado por mí. Pero en esta comprensión de la cruz recibí tanto fuego que, estando cerca de ella, me despojé de todos mis vestidos y me ofrecí, entera, a Cristo. (Foligno, 2014, p. 40).

Y más adelante: “Y la vía de la cruz me fue enseñada, clarificada y mostrada de este modo, es decir que si quería ir a la cruz que me despojase para que fuese más ligera y que caminase desnuda hacia la cruz” (p. 41).

Aunque podamos relacionar ambos textos, entendiendo que hay una correspondencia entre ellos, también es evidente que ambas experiencias responden a contextos demasiado diferentes, cuyo contenido tiene resonancias simbólicas distintas. La desnudez de Ángela de Foligno, como lo han remarcado sus estudiosos (García, 2014; Garí, 2008), está posiblemente vinculada al despojo franciscano, mientras la de Úrsula Suárez lo está con la “insubordinación ante la imagen divina” (Martínez, 2010, p. 101). Si Foligno voluntariamente se quita las vestiduras frente a la imagen de Cristo, Úrsula Suárez se rehúsa, aunque sea el mismo Dios quien se lo solicite. En Foligno vemos que existe un entendimiento, mientras que sor Úrsula muestra absoluta incompreensión. En efecto, Raïssa Kordic (2006), en su trabajo sobre la obra de sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo, plantea la idea de la visión como algo personal, sin quitar los elementos simbólicos que se repiten:

... consideramos que la visión corresponde a una experiencia en gran medida única y exclusivamente personal, comprenderemos por qué no hay una tradición de transmisiones propiamente literaria de las visiones, puesto que “si algo demuestran los estudios de religiones comparadas es que la originalidad de una experiencia mística reside precisamente en su ahistoricidad”. Lo que se repite de un místico a otro son, por una parte, elementos simbólicos (propios de una simbología mística que, con distintos valores entre ellos, fue iniciada en Occidente por el Pseudo Dionisio Aeropagita), y, por otra, elementos de imaginería asociados a una determinada tradición iconográfica y plástica: en fray Luis, por ejemplo, “está presente el recuerdo del arte de los pintores primitivos flamencos e hispanoflamencos, tan pródigos en detalles y tan compenetrados con la concepción realista de la escena”. (pp. 36-37)

Así, entenderemos por imaginación visionaria aquella facultad que surge de una experiencia sobrenatural que es vivida en el interior, vista con los ojos del alma. Esta reclamará ser exteriorizada, ya sea por iniciativa del confesor o la monja, y lo hará mediante imágenes que intenten replicar esa experiencia. Recordemos que esta es una práctica con raíces bíblicas que va desde los profetas hasta el Apocalipsis. Las formas en que la experiencia emerja pueden ser variadas: en algunas oportunidades se vinculará a las prácticas de contemplación que lleve a cabo la visionaria y, en otras, a la propia imaginación creadora de quien la experimenta. Pero en algunos casos, serán las mismas religiosas quienes le expliquen al confesor la epistemología de su visión. Por ejemplo, María Marcela confiesa: “Todo lo que veo y declaro lo he visto con mi alma, porque con mis ojos... jamás he visto nada” (Ibsen, 1999, p. 153). Sor Josefa Dolores Peña y Lillo (2008) también comenta su propio quehacer visionario:

Todo lo dicho lo vi con los ojos del alma, con más sertidumbre y claridad que lo podía persebir con los ojos del cuerpo; de modo que, aunque en la imaginación he querido recordar esto que vi, por ver si era fantasía de la imaginación, no he podido dar con lo que queda dicho. (p. 68)

Kristine Ibsen (1999) destaca cómo la actividad visionaria significaba una relación dependiente entre la monja y su confesor, ya que este último era quien finalmente se encargaba de interpretar lo que la religiosa remitía. Así pues, era necesario que las visionarias “cuidadosamente negociaran un espacio discursivo para ellas, sin desafiar abiertamente la autoridad del confesor” (p. 24).

A partir del siglo XIII, la escritura visionaria se llevó a cabo en lenguas vernáculas. El occitano, flamenco, castellano y picardo comenzaron a desplegarse con soltura en textos que oscilaron entre la mística visionaria, nupcial y especulativa. Ahí no solo leemos aquello que la religiosa vio o experimentó, sino que su necesidad de transmitirlo, pero ¿a quién? Inicialmente a su confesor, pero también a sus hermanas. Algunos autores han acordado que tanto el género como la lengua en la que escribieron significan una vocación didáctica, con la que han querido aconsejar a otras religiosas en el camino espiritual. Dentro de estos géneros, los que más sirvieron como ejemplo para otras fueron los *specula* y las vidas.

Margarita Porete fue una de ellas. Con su *Espejo de las almas simples* (2005), la beguina propone un manual pedagógico de espiritualidad en el que plantea siete estados para alcanzar la perfección:

Hay siete modos de ser de gran nobleza de los que la criatura recibe su ser si se pone en disposición de pasar por todos ellos hasta llegar al de la perfección; y os diremos cómo antes de que el libro finalice. (p. 52)

El género del *specula* le dio la oportunidad de escribir como *magistra*, puesto que, según Sergi Sancho (2018), este es “un género ejemplar, en principio usado con propósitos instructivos para edificar la moral y el comportamiento de religiosos/as o laicos/as” (pp. 121-122). A pesar de que el autor indica que sus objetivos pueden variar de acuerdo con cada escrito, cierto es que varias religiosas, entre ellas Marguerite d’Oingt y Margarita Porete, declararon explícitamente en su obra su vocación pedagógica.

No quedan dudas acerca de la enorme popularidad de la que vidas y hagiografías gozaron en los círculos conventuales americanos. Según Kristine Ibsen (1999), su lectura estructuraba la vida diaria de una religiosa: “In Spanish America, the lives of the saints were widely distributed: devotional readings of the saints formed part of family readings and structured daily monastic life” (p. 63). Úrsula Suárez (1984) comenta un diálogo con Dios en el que este le dice: “«Ya no envidiarás

a doña Marina y a la Antigua»: destas dos siervas de Dios gustaba yo leer sus vidas, y tenía deseos de ser como ellas”. (p. 230); Rosa de Lima reconoce admirar a santa Catalina de Siena, a quien invoca e imita; sor Josefa Dolores Peña y Lillo (2008) mira a santa Rosa de Lima, valorada “más para admirada que para imitada” (p. 68).

Inicialmente los modelos de vida eran peninsulares, tal como informa Blanca Garí (2001): “Los trazos generales de la que podría denominarse «literatura conventual hispanoamericana» de 1500 a 1700 recogen puntualmente la tradición elaborada en Europa y los elementos que caracterizaron allí los modelos de espiritualidad femenina y la composición de las Vidas Espirituales” (p. 694). Sin embargo, en la medida en que el plan de la Contrarreforma tomaba su curso, las vidas también se adaptaban a la realidad americana, y en lugares como el Perú se vivió una verdadera “efervescencia de santidad” (Iwasaki, 1994, p. 49). Esta significó la inevitable redacción de hagiografías y vidas, que no solo eran escritas, sino que además pintadas y contadas. Fernando Iwasaki (1994) apunta que el Virreinato del Perú, “apenas un siglo después de la conquista ya contaba hasta con diez expedientes de beatificación presentados en Roma” (p. 49). A diferencia de las medievales, las hagiografías coloniales tenían de protagonista a personajes humildes y sencillos, lo que parece ser un mensaje directo a la sociedad virreinal en cuanto al cambio de destinatario: “el clero colonial en su conjunto” (p. 51), según explica el mismo autor.

El lugar de la imagen en esos escritos es medular. Hace ya varios años que se ha pensado en la necesidad de ahondar en los ‘recursos plásticos’ (Kordic, 2006) que aparecen en las experiencias visionarias de las religiosas. Fernando Iwasaki (1994), en su investigación sobre las alumbradas de Lima, es enfático en señalar el valor que tienen las imágenes religiosas en la elaboración de la mística visionaria: “El arte fue un estímulo constante para milagros y arrobos, ya que las visiones de las alumbradas fueron extraídas de imágenes iconográficas concretas” (p. 602). Frente a ello, es posible señalar que un aspecto que muy seriamente organizó la imaginación visionaria tanto en la Edad Media como en el Barroco fue la relación entre visión y visualidad, expresada esta última principalmente mediante pinturas. En *Visión en rojo*, Victoria Cirlot (2019) explica este lazo y la importancia que tuvo para alguien como Ángela de Foligno:

No es posible desligar lo visual de lo visionario y la relación apunta a una dirección doble: si lo visual podía conducir a lo visionario, lo visionario podía ser el origen de la obra de arte [...]. El testimonio de la mística de la segunda mitad del siglo XIII, Ángela de Foligno, es altamente instructivo desde esta perspectiva. Ella relata en su *Libro de la experiencia* lo decisivo que resultaba para ella acceder a las pinturas de las crucifixiones. Su vivencia como espectadora de la pintura era tan intensa que podía llegar a estados de febrilidad, aunque poco después sostiene que, al lado de la potencia de sus visiones, las pinturas eran nada. (pp. 38-39)

Jeffrey Hamburger (1998), en su célebre *The Visual and the Visionary*, se pregunta sobre esta relación: “were the visions inspired by the art, or art by the visions?” (p. 115). Para explicarlo apunta a San Bernardo, quien estimaba a las imágenes como un obstáculo para la experiencia espiritual, aunque a fines del siglo XIII estas llegaron a ser consideradas un importante motor para conectar al alma con Dios (p. 121). Así, el vínculo entre una imagen devocional y la experiencia visionaria desafía la idea de que el arte y la mística no tienen ninguna relación (p. 118); “any work of art can prompt a vision” (p. 131), nos dirá el autor. Uno de los tantos motivos por los que la imagen cobra relevancia en términos visionarios en dicho periodo será la forma en que los artistas construyan el ambiente litúrgico, inspirados en una nueva visión del mundo y del tiempo. Barbara Nolan (2015) lo detalla: “New attitudes toward the process of sacred history, the end of the world, vision, aevum (eternal time) and anagogy spurred artists to create powerful and durable new forms of thought and expression” (p. XV). Según la misma autora, estos nuevos modos se verán reflejados especialmente en la catedral gótica y en las ilustraciones del libro del Apocalipsis, los que darán cuenta de esta actitud hacia la historia y el tiempo sagrado.

Fue, de hecho, el libro del Apocalipsis el que provocó, al leerlo, que varios comentaristas se preguntaran por conceptos como revelación, visión y alegoría. Alcuino, por ejemplo, según lo indica la misma Nolan, piensa en el Apocalipsis como una visión intelectual y no histórica. Sus imágenes no serían estables ni su significado unívoco y, por eso, su aparente desorden narrativo sirve para realizar una interpretación moral que termina por fundamentar el concepto de ‘visión intelectual’. Es una idea que varios años antes ya había tratado san Agustín y que, de acuerdo a Barbara Newman (2005), había sido aceptada a lo largo de la Edad Media. El autor en *De Genesi ad litteram* formula una jerarquía de la percepción que, en palabras de Newman, asciende “from the visual (ordinary physical sight) through the visionary (spiritual or imaginative visions) to pure intuitive insight (the *visio intellectualis*, said to be imageless)” (p. 6). Lo interesante es que, según la autora, para san Agustín lo visto no tiene alguna relación con la manera en que se vio: mediante un ejercicio de la memoria, por alucinación, por sueños o por las imágenes producidas por algún agente externo, como espíritus malos o buenos. Alquero de Claraval, un monje cisterciense del siglo XII, tomará este ordenamiento elaborado por San Agustín para afirmar que todas las visiones son de la misma naturaleza (Newman, 2005, p. 11), en tanto que las imágenes vistas no son una cosa real, sino imágenes de cosas producidas por la mente humana.

Al ambiente apocalíptico del siglo XII se le unieron ciertas prácticas que comenzaron a llevarse a cabo en las órdenes monásticas y que propiciaron las experiencias visionarias. En su

contundente artículo llamado “What did it mean to say «I saw» in the Middle Ages?”, Barbara Newman (2005) se hace esa pregunta para concluir que, lejos de ser espontáneas, la mayoría de las experiencias visionarias eran fruto de una cultivada práctica espiritual. Esta incluía la *lectio divina*, ejercicios espirituales y el arte de la memoria, las que, de acuerdo con la autora, permitieron el surgimiento de técnicas tan conocidas como los ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Ella misma afirma que, aunque el desarrollo de la interioridad fue una tarea ampliamente desarrollada en los monasterios medievales, las prácticas de meditación no fueron creadas para alcanzar una experiencia visionaria. No era ese su fin:

To be sure, meditational disciplines could not guarantee visions, nor were they expressly meant for that purpose. Nevertheless, such spiritual training did facilitate visionary experience and foster an acute sensitivity to its modes. Medieval teachers of meditation acknowledge the role of human striving, and encourage it, without assuming that assiduous spiritual effort will necessarily produce visions. But they do assert that such effort is often rewarded by divine grace. Judging from our extant sources, cultivated visions of this type were far more common than spontaneous ones. (Newman, 2005, p. 3)

Para comprenderlo con un ejemplo, Sergi Sancho Fibla (2018), en su trabajo monográfico sobre Marguerite d’Oingt, explica los “pasos que se recorren en el ejercicio de las meditaciones” (p. 372) de la monja, y que dan cuenta de cómo su entrenamiento espiritual puede haber ayudado a que la visión tuviera lugar:

Este recorrido desemboca a continuación en la *visio* o *contemplatio*, la contemplación de los misterios divinos. Estos son inefables, indecibles por boca de hombre, pero la visionaria siente la necesidad de buscar los recursos retóricos que le permitan comunicar un destello de aquello que ha visto. Así, la *visio* provoca la exigencia imperiosa de dejar por escrito por lo menos una huella de la experiencia vivida. (p. 372)

Esos recursos retóricos, según Sancho Fibla, intentarán reflejar la experiencia “de la manera más fidedigna posible y asimismo contener la gramática visual requerida para poder desplegarse fácilmente en la mente del lector” (p. 372). Se trata de una gramática visual que no solo practicó Marguerite d’Oingt, sino que gran parte de las visionarias medievales y ciertamente las del Barroco español y americano. Las enseñanzas de san Ignacio fueron fundamentales para ello, sus ejercicios significaban el paso de la meditación a la imaginación, construyendo así un ambiente emotivo que activaba las potencias de la memoria. Ibsen (1999) explica que, aunque “los Ejercicios espirituales” no invitaban explícitamente a utilizar el arte para estimular la imaginación, su método de todas maneras “inspiró obras devocionales ilustradas y libros de emblemas alegóricos desde el siglo XVII en adelante” (pp. 101-102). “No es nada fácil valorar el significado de la imagen en la cultura europea” (p. 18), escribe Hans Belting (2009) en su célebre estudio sobre la historia de la imagen antes de la era del arte. En el caso visionario, esto ocurre porque, desde sus inicios, ha existido en el

cristianismo una controversia en torno a las imágenes, que consistió no solamente en la pregunta sobre su uso, sino además en cómo ha de practicarse ese uso. Victoria Cirlot (2003) da cuenta de esta situación: “En la cultura occidental, por el contrario, las imágenes y las visiones fueron desplazadas por una mística iconoclasta y nihilista, sacrificadas en aras de una contemplación que había traspasado el mundo de las formas, incluso de aquellas espiritualizadas” (p. 110). Habría sido, según la autora, la misma Hildegard von Bingen la que “nos permite recuperar un lenguaje perdido” (p. 110). Esa explosión de imágenes que significó la revelación de sus visiones continuó manifestándose en gran parte de las místicas que la sucedieron, especialmente de una manera ecfrástica; memorizando y describiendo todo lo que habían visto, oído y sentido.

LA ESCRITURA COLONIAL

Sobre las vidas de sor María Antonia de la Madre de Dios (1813-1885) y sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad (1709-1757), dice Beatriz Ferrús Antón (2021) que el género tiene la particularidad de existir en una paradoja. El yo de la religiosa “es reapropiado y rescrito por el relator de la vida” (p. 202) de aquella que realmente quiere desaparecer, pero que finalmente necesita cumplir con la obediencia que prometió. Así, Ferrús Antón explica la manera en que se articula este tipo de textos:

La *Vida* se articula como un tejido con dos voces: la del narrador que se presenta como «coordinador», pero que se reapropia de «los papeles que dejó escritos», promoviendo un ejercicio de selección y recontextualización, y la de la profesa, que depende del primero para ser escuchada en pasajes que buscan el testimonio directo de la emoción desatada por la gracia. (p. 192)

El género, desarrollado en las colonias americanas, con su contexto y herencias, supone de múltiples aristas en la manera en que se elabora y se proyecta la visión.

Existe un concepto acuñado por Kate Greenspan que podemos traducir como autohagiografía, y que es la manera en que hacia fines de la Edad Media la mujer religiosa habría confeccionado su propia subjetividad. Es un término revelador, pues en estos ambientes resulta muy difícil separar la Vida ejemplar de la hagiografía y la autobiografía, tal como también lo acusó Kristine Ibsen (1999): “In baroque Spain and Spanish America, hagiographic literature and women's life stories are intimately intertwined, with autobiography borrowing patterns, rhetorical strategies, and even passages from earlier works” (p. 157). Un género contaminado no solamente con otros, sino con la vida misma de la religiosa y la compleja relación con el confesor. Eso hace que los escritos conventuales barrocos, además del ambiente estético en el que se desenvuelven, tengan una

narrativa coincidentemente confusa. En muchas ocasiones, la monja repetirá expresiones como ‘me pareció’, ‘no recuerdo’ o ‘no sé distinguir’, a pesar de que en el resto del texto parece estar bastante segura de su experiencia, como una manera de resguardarse de acusaciones. Electa Arenal y Stacey Schlau (1989) dan cuenta de este desorden narrativo, como intentando definir la verdadera naturaleza de las vidas coloniales:

Sometimes the stories in the Lives are circular, reflection unchanging aspects of convent life and of Catholic liturgical texts the women heard day in and day out. Besides, the medieval paintings and sculpture with which nuns were familiar did not treat figures or narrate biblical events sequentially. The mysterious gaps in the storytelling of the popular *romances* (ballads) and in the triptych and polytich [sic] forms used in art to represent the lives of the Holy Family and the saints also were echoed in the nuns' Lives. Jumps in time are common in the narrative of the *Vidas*, as the authors recalls something and stops her train of thought to insert it. (p. 15)

La monja colonial, de una manera muy barroca, era una especie de actriz de su propio mundo. Su escenario eran las distintas locaciones del convento, en las que el universo natural con el sobrenatural interfieren entre sí, tal como ocurre en la siguiente experiencia de Úrsula Suárez (1984):

Entré al coro y vi tan gran resplandor que me causó admiración, y dije: “Cómo es esto, que viniendo yo del sol y entrando debajo de techo, que en otras ocasiones apenas veo, hay aquí tanta luz y resplandor, que excede al sol”. Levanté los ojos a mirar las mostasas, y parecían de oro una flama, y como gotas de oro finísimo destilaban. Más admirada miré al altar mayor, discurriendo que quisás en lo dorado daba el sol, y por eso había aquel resplandor: no daba en él ni un rayito de sol. (p. 169)

Al ver tantos destellos de luz, sor Úrsula mira cada uno de los elementos del coro para comprobar que lo que provocaba ese resplandor no fuera el sol. Lo cotidiano convive en su visión, que necesita de lo material: “Miré la imagen de la Madre de Dios, a quien he tenido especial devoción: vila con el rostro ensendido y tan relumbrante que apenas podía mirarle, y de todo el manto parecía le salían rayos” (p. 169). Para Armando de Ramón (1984), esto forma parte del mundo visionario colonial, ciertamente “extraño para nosotros”:

...lo quimérico y prodigioso se daba la mano con lo real y sustantivo, impregnando su vida a través de las lecciones y experiencias que recibía. Un mundo en que el aislamiento y la ignorancia hacían que lo visto y lo imaginado convivieran en un mismo momento y lugar, obligando a los seres humanos a aceptar la ausencia de límites entre lo efectivo y lo palpable, por un lado, y lo que no adoptaba evidencias tangibles, por otro. (De Ramón 1984, p. 44)

Una manera en que se cristaliza la articulación entre lo real y lo imaginario es a través de las visiones experimentadas mediante sueños. La dimensión onírica atravesó varios de los escritos conventuales; Francisca Josefa del Castillo (1671-1742) y Úrsula Suárez son ejemplos de ello. El uso retórico que las visionarias hacen del soñar coincidentemente se vincula a cierta protección de

errores en la interpretación y sus descripciones tienden a ser imprecisas: “En ese tiempo tuve yo un sueño, que ni lo entendí ni entiendo, y fue en no sé cuántas ocasiones esto, que tampoco me acuerdo las veces que fueron, y era en esta forma” (Suárez, 1984, p. 106). Francisca Josefa del Castillo (2007) señala: “En una ocasión me sucedió que como me recogiera con grandes deseos de amar y servir a Nuestro Señor, vía en sueños un espíritu malo en figura de aquella que he dicho [...]. Yo, aunque me causó asombro, lo olvidé luego” (p. 117). Pero ¿por qué no entienden ni recuerdan sus sueños?

A pesar de que los sueños aparecen en varias ocasiones en las Escrituras, sobre todo en el *Antiguo Testamento* —Génesis, Números, Jeremías y Daniel—, estos, como apunta Le Goff, sirven más como un canal de correspondencia entre Dios y los hombres, que como una cualidad visionaria del soñador. El sueño no significará el futuro ni la predilección de Dios. Tampoco contó el cristianismo con tratados en torno al sueño, con la excepción del *De anima* de Tertuliano, escrito entre los años 210 y 213. Ahí el autor “adopta una tipología según el origen y retoma, cristianizándola, la clasificación según tres fuentes generadoras de sueños” (Le Goff, 2003, p. 754). Estas fuentes son los demonios con sus engaños, Dios y el alma que se comunica consigo misma. Tertuliano ve necesario que, como lo hacía la oniromancia pagana, el cristianismo tuviera también su visión en torno a esta facultad de soñar. A pesar de esto, el cristianismo oficial nunca llegó a definir los criterios adecuados para reconocer el origen de los sueños según estas tres fuentes: “En tanto que vinculados al cuerpo, los sueños bascularán del lado del diablo y, por tanto, serán objeto de una creciente desconfianza” (Le Goff, 2003, p. 755). Así, la interpretación de los mensajes oníricos quedará relegada a los santos varones y ciertos reyes, capaces de identificar aquello que viene de Dios o del demonio: “Únicamente los santos (*sancti viri*) saben reconocer los sueños procedentes de un 'espíritu bueno' (sueños enviados por Dios) y distinguirlos de aquellos que no son más que ilusión (sueños procedentes del diablo)” (Le Goff, 2003, p. 757). El sueño quedará vinculado, entonces, al miedo en torno a su origen, y ante la incertidumbre su contenido será omitido. Sin embargo, entre los siglos XIII y XV, de la mano con la renovación religiosa que trajo la mística, aparecerán los sueños de mujeres como Ángela de Foligno, los que según Le Goff “cumplen un importante papel en dicha renovación” (2003, p. 762).

Sin embargo, entre los siglos XIV y XVII, las personas que se atribuían la habilidad de interpretar los mensajes de los sueños fueron estrictamente perseguidas. Es más, según Enrique Fernández-Rivera (2013), también lo fueron aquellos que le dieron publicidad a los sueños proféticos, persecución que se generó por motivos políticos: “The Church and the Crown strongly

persecuted those who publicized revelatory or prophetic dreams, not only because they opened a door to all kind of heresies but also because dreams were often instrumentalized by political factions” (p. 99). Conocido es el caso de Lucrecia de León quien, en 1588, fue detenida por la Inquisición por divulgar sus sueños proféticos en contra del gobierno de Felipe II. A la vez, el *Malleus maleficarum*, célebre tratado en contra de la brujería de 1487, también los condena: “la horoscopia, la haruspicia, los augures, la interpretación de los sueños, la quiromancia y la espatulomancia” (Kramer y Sprenger, 2005, p. 182). Para los inquisidores Kramer y Sprenger, cuando un hombre sueña, en realidad está proyectando sensaciones de sí mismo, como también lo había indicado Tomás de Aquino. Dicen los autores: “si alguno sueña con incendios, es una señal de que en él predomina la bilis; si sueña aire, vuelo o cualquiera otra cosa semejante, es una señal de predominio sanguíneo” (p. 182). Esto se vincula con la relación que guardaron los sueños con la teoría de los humores, que, como avisa Le Goff (2003), fue una creencia transversal en la Edad Media y el Renacimiento, donde “el humor más inclinado a producir sueños es el humor negro (M. Fattori). Sueño y melancolía caminan de la mano desde la Edad Media al Renacimiento” (p. 762).

No es extraño, entonces, que las visionarias relataran sus sueños con una ausencia de exégesis para cuidarse de posibles persecuciones, aunque tampoco desestimaría la idea de que la estética visionaria colonial fuera circular, imprecisa y ambigua. Rosalva López (2006) acuña el término ‘lo maravilloso conventual’, que permite comprender cómo las visiones de las religiosas se vinculan a su ambiente visual y litúrgico, que culmina en apariciones y milagros:

...uno de los objetivos de lo maravilloso conventual estuvo encaminado a fomentar las apariciones, visiones, mensajes y milagros obrados mediante la persona de la «elegida». En estas descripciones se hacía continua mención a control, uso y tormentos de los sentidos como parte de la experiencia mística de cada religiosa. (López, 2006, s.p.)

La función de las apariciones, visiones y milagros era, sin duda, pedagógica; estaban escritas en las vidas ejemplares y las hagiografías para un público en particular y con propósitos evangelizadores. Sin embargo, las autohagiografías complicaron ese proyecto al carecer de una exégesis moralizante. Adriana Valdés (1992) explica que, por esto, la escritura conventual ha sido sometida a un doble olvido: no tendrían valor religioso ni literario.

Una experiencia que también aparece en la imaginación visionaria de las religiosas coloniales, fruto de herencias, fue su capacidad de viajar. Aunque sabemos que las reglas de clausura no significaban impermeabilidad, entendemos también que el cuerpo de la monja suele ser estático para viajar, especialmente entre continentes. Por eso vemos que sí es algo realizado por medio de su capacidad visionaria. En varios de los relatos, como el de la española María de Jesús de Ágreda

(1602-1665), quien inaugura la práctica, la mexicana Francisca de los Ángeles (1674-1744) y la ya mencionada Úrsula Suárez, se aprecia cómo las religiosas se trasladan a tierras ignotas, ya en sueños o en una visión. “El logro más espectacular de la imaginación barroca de Francisca fueron sus presuntos viajes a Tejas donde convirtió y bautizó a miles de infieles”, nos cuenta Ellen Gunnarsdóttir (2002, p. 211). María de Jesús de Ágreda fue famosa por su don de la bilocación, mientras que Úrsula Suárez (1984) se traslada a un lugar que más adelante será revelado como China:

...estando una noche en recogimiento y tan divertida en esto y como un género de embeleso, sentí en el interior un vuelco, o no sé qué mosión de una luz que se elevó en mi interior y a mi entender estuve en otra región en la cual había sol, y a hora de las nueve o diez me paresió veí infinita gente en esta tierra. (p. 218)

Previamente a esta experiencia, el mismo Dios le había revelado lo que quería para ella en este sentido: “Yo puse en vos las palabras de San Pablo, porque quiero prediques como él” (Suárez, 1984, p. 202).

Tenemos que considerar que el contexto colonial estuvo intensamente definido por la evangelización, por lo que los predicadores españoles y criollos anhelaban entregar la vida por la causa de Cristo; por ser los protagonistas de esas historias de martirios que se leían en las hagiografías. Ese anhelo, indudablemente, también invadió a las mujeres, quienes no podían predicar en las misiones, pero sí en su imaginación. Ana de San Bartolomé (1549- 1626), discípula de Santa Teresa de Ávila, a la edad de nueve años rompió en llanto al escuchar el sermón tan pobre de un obispo acerca de la Pasión de Cristo. Ella, desesperada, pensaba y declaraba a sus hermanas que podría haberlo hecho mucho mejor; tal era su deseo por la predicación.⁸ Por eso no es extraño que tantas religiosas viajaran en su interior para hacerlo: María Manuela ve su espíritu “volando por sobre todo el mundo” (folio 10, Vida 18) para predicar la palabra de Dios y para eso va a China y Guinea (Ibsen, 1999, p. 231). Para Kristine Ibsen (1999), estas visiones son doblemente transgresoras: “because not only do they place the female author in a role women were not permitted to pursue; they take credit for the missionaries sent there” (p. 231). Incluso algunas llegaron a tener encuentros por bilocación entre ellas, como Luisa de Santa Catalina (ca. 1594-1642), que se reunía espiritualmente desde su convento de clarisas de Puebla con la monja de Carrión, la abadesa Luisa de Ascensión (1565-1635), que se encontraba en España (Bieñko de Peralta, 2022, p. 118). Así, las

⁸ “Otro día del Viernesanto, que era bien niña, había venido allí un gran predicador. Yo y mis hermanas fuimos al sermón. Yo iba con un gran deseo que él dijese grandes cosas de la m[u]erte de [amor] con que Cris[to] había padecido, y el buen hombre no dijo casi nada a mi gu[sto]. Yo estaba con esto con gran pena y me dijeron mis hermanas: ¿Por qué lloras, niña? Yo dije: Yo lloro porque no ha predicado bien este Padre. Y me dijeron: ¡Qué sabéis vos de esto! -. Si yo pudiera predicar, yo lo dijera mejor a lo que siento.” (Arenal y Schlau, 1989, p. 48)

posibilidades de las experiencias sobrenaturales no solo le formaron un mundo a monjas y beatas, ese mundo les dio una agencia discursiva única.

Para inscribir su voz en el sistema simbólico dominante —que universalizaba y privilegiaba la voz masculina—, las autoras monjas construyeron y manejaron una serie de mecanismos discursivos para negociar, establecer y nombrar su autoridad simbólica y autoría literaria. Cada uno de estos mecanismos, en grado y forma diferentes, constituía una ruptura respecto al sistema masculino normativo de la cultura letrada secular y religiosa, una transgresión de sus normas y la reapropiación de estas a su favor. (Lewandowska, 2019, párr. 1)

CONCLUSIONES

En estas páginas he intentado responder a cómo se construye una visión en la época colonial, de qué manera las herencias bajomedievales forman parte de ella y la tensión que implica integrar estas fuentes. En ese sentido, no puedo dejar de pensar en el carácter universal de la visión, esa experiencia personal que, al mismo tiempo, está hecha de un lenguaje que muchas religiosas están compartiendo. Una experiencia que bebe de las mismas fuentes, pero que cada una construye de manera distinta.

Como hemos visto también, rastrear esa tradición, ya sea simbólica o iconográfica, es en la mística femenina colonial un desafío de una enorme complejidad. El contenido de la visión estará permeado por su vínculo con el confesor, el panorama inquisitorial, la incorporación de las fuentes y su propio mundo interior. Pasados los años, las vidas y hagiografías leídas, tanto en refectorios como en las celdas, no serán solamente las medievales, puesto que se incorporarán personajes como la misma santa Rosa de Lima, modelo de mujeres como las ‘Alumbradas de Lima’, u otras como sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo. El lugar de la visualidad funcionará como el vértice que reúna a gran parte de estas confesadas voces; es ese el lenguaje en el que han sido formadas y cuyos rendimientos ubicaremos en sus visiones. Esto porque vidas y hagiografías no solo han sido escritas, sino que también pintadas. Nos cuenta René Millar (2013) que,

en el caso de Chile, la vida de San Francisco que está en el convento de la Alameda utiliza el relato de San Buenaventura y la serie sobre la vida de Santa Rosa, que está en el convento de las monjas Rosas de Santo Domingo, sigue textual la hagiografía de Leonardo Hansen. (p. 143)

Al igual que en la mística medieval, la imagen ha servido como agente evidenciable de la fértil arquitectura interior de las religiosas, que se entremezcla con sus herencias, sus contextos y sus cuerpos, que manifiestan dicha apropiación. Por eso, el visionario colonial es un fenómeno que no puede entenderse tan fácilmente de manera lineal, cronológica o causal. Si bien hemos hablado de que el contexto y las herencias influyen el escrito visionario, también hemos podido entender

que la manera en que estos lo hacen variará de acuerdo con el momento de la historia y región en que se encuentre, en el grado de poder que tenga alguna orden religiosa sobre otra y la manera en que se fomente el conocimiento de la vida de otras religiosas. Los desposorios con Cristo, las imágenes que cobran vida (lloran, sangran, se mueven y hablan), los éxtasis y las particulares devociones, como las del niño Jesús; la ausencia de exégesis en las visiones, la participación en las escenas de la Pasión de Cristo, una espiritualidad somática, en la que el cuerpo es motor de la experiencia, los viajes y lo ‘maravilloso conventual’, configuran un universo visionario que hereda y se apropia con un admirable ingenio espiritual, que alcanza voz y agencia.

RECONOCIMIENTOS

Este artículo forma parte de los resultados del proyecto Fondecyt de posdoctorado N° 3180064: “La imaginación visionaria en la Colonia”.

REFERENCIAS

- Alabrús, R. M. (2019). *Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*. Cátedra.
- Arenal, E. y Schlau, S. (1989). *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their own Works*. University of New Mexico Press.
- Arévalo, D. (2017). Conventualización de la escritura en las Vidas de Santa Teresa de Jesús y Francisca Josefa de Castillo. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 19(1), 197-224.
- Belting, H. (2009). *Imagen y culto: Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Ediciones Akal.
- Bieñko, D. (2022). Transatlantic Ties: The Circulation of Objects, Books, and Ideas in Mid-Seventeenth Century Mexican Nunneries. En M. Pérez Vidal (Ed.), *Women Religious Crossing between Cloister and the World. Nunneries in Europe and The Americas, ca. 1200-1700* (pp. 113-130). Arc Humanities Press.
- Bilinkoff, J. (2015). *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth Century City*. Cornell University Press.
- Cátedra, P. (2003). “Bibliotecas” y “libros de mujeres” en el siglo XVI. *Península. Revista de estudios ibéricos*, 0, 13-28.
- Cirlot, V. (2003). Hildegard von Bingen y Juan de Patmos. *Revista Chilena de Literatura*, 63, 109-129. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/1641>
- Cirlot, V. (2005). *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de occidente*. Herder.

- Cirlot, V. (2019). *Visión en rojo*. Siruela.
- Corbin, H. (2012). *El hombre de la luz en el sufismo iraní*. Siruela.
- De Granada, L. (2017). *Guía de pecadores*. Ivory Falls Books.
- Fernández-Rivera, E. (2003). Dream. En E. Levy y K. Mills (Eds.), *Lexikon of the Hispanic Baroque. Transatlantic exchange and transformation* (p. XX). University of Texas Press.
- Fernández-Rivera, E. (2013). Dreams. En E. Levy y K. Mills (Eds.), *Lexikon of the Hispanic Baroque: Transatlantic Exchange and Transformation* (pp. 99-101). University of Texas Press, Austin.
- Ferrús Antón, B. (2021). «Como suelen pintar al enemigo». Sobre las vidas de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de sor Francisca Josefa de Castillo. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 9(1), 657-670.
- Foligno, A. (2014). *El libro de la experiencia*. Siruela.
- Franco, J. (1994). *Las conspiradoras*. Fondo de Cultura Económica.
- Garí, B. (2001). Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la autobiografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo mundo. *Acta histórica et archaeologica mediaevalia*, 22, 679-696.
- Gunnarsdóttir, E. (2002). Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744). En A. Lavrin y R. López (Eds.), *Monjas y Beatas: la escritura en la espiritualidad novohispana. Siglos XVII y XVIII* (205-261). Universidad de las Américas.
- Hamburger, J. (1998). *The Visual and the Visionary*. Zone Books.
- Hansen, L. (1929). *Vida admirable de Sta. Rosa de Lima, patrona del Nuevo Mundo*. El Santísimo Rosario.
- Ibsen, K. (1999). *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. University Press of Florida.
- Iwasaki, F. (1993). Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima. *The Hispanic American Historical Review*, 73(4), 581-613.
- Iwasaki, F. (1994). Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial. *Anuario de Estudios Americanos*, 51(1), 47-64. <https://doi.org/jgf6>
- Kordic Riquelme, R. (2006). Recursos plásticos y simbólicos en representaciones místicas del Chile colonial. *Anales de Literatura Chilena*, 7, 33-42.
- Kramer, H. y Sprenger, J. (2005). *Malleus Malleficarum*. Círculo Latino, S.L. Editorial.
- Lahoz, L. (2015). Santa Teresa y las imágenes: el peso de las prácticas y estrategias femeninas tardomedievales. *Teresa [Exposición]*, 61-91.

► **Artículos:** Visiones de mujeres religiosas en la Colonia

- Lavrin, A. (2008). *Brides of Christ: Conventual Life in Colonial Mexico*. University Press.
- Le Goff, J. (1985). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa.
- Le Goff, J. (2003). *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Akal.
- Lewandowska, J. (2019). *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Iberoamericana.
- López, R. (2006). *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XIII*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://cutt.ly/9Bv2dAT>
- Macías Valadez, D. (2022). El uso del «exemplum» en la evangelización de la Nueva España. *Revista Hipogrifo*, 10(1), XX.
- Martínez, S. (2010). Rebeldía y resistencia ante la figura masculina en relación autobiográfica. *Letras Hispanas: Revista de literatura y de cultura*, 7(1), 92-103.
- Martínez Cuesta, A. (1995). Las monjas en la América colonial. *Thesaurus: Boletín del instituto Caro y Cuervo*, 50(1-3), 572-626.
- Millar, R. (2013). Las hagiografías y los procesos de canonización como fuentes para la historia de la religiosidad en la América Hispánica. *Revista de Historia UdeC*, 1(20), 137-145. <https://cutt.ly/hBv2mli>
- Newman, B. (2005). What did it mean to say “I saw”? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture. *Speculum*, 80(1), 1-43.
- Nolan, B. (2015). *The Gothic Visionary perspective*. Princeton University Press.
- Peña y Lillo, Sor D. (2008). *Epistolario de Sor Dolores Peña y Lillo (Chile, 1763-1769)*. Iberoamericana Vervuert.
- Pérez Vidal, M. (2022). Reform and Reforms in Dominican Nunneries in Spain and Latin America. En M. Pérez Vidal (Ed.), *Women Religious Crossing between Cloister and the World. Nunneries in Europe and The Americas, ca. 1200-1700* (pp. 87-112). Arc Humanities Press.
- Porete, M. (2005). *El espejo de las almas simples*. Siruela.
- Rodríguez, P. (2019). Los demonios en el convento: el caso de las monjas clarisas de Trujillo, Perú, siglo XVII. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 46(2), 261-293.
- Sancho Fibla, S. (2018). *Escribir y meditar: La obra de Marguerite d'Oingt, cartuja del siglo XIII*. Siruela.
- Sanmartín, R. (2013). Santa Teresa y la herencia de las visionarias del medievo: de las monjas de Helfta a María de Santo Domingo. *Analecta malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, 36(1-2), 257-287.

- Sanmartín, R. (2017). *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Splash Editores.
- Santa María, Rosa de (1616). *Las tres mercedes concedidas a Santa Rosa entre 1611 y 1616* [manuscrito en tinta y bordado sobre papel, plata repujada y vidrio]. Monasterio de Santa Rosa de Lima, Cercado. <https://cutt.ly/IBv2THr>
- Suárez, Ú. (1984). *Relación autobiográfica*. Editorial Universitaria.
- Surtz, R. (1995). *Writing women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*. University of Pennsylvania Press.
- Valdés, A. (1992). Escritura de monjas durante la colonia, el caso de Úrsula Suárez en Chile. *Revista Mapocho*, 31, 149-166.