Sor Catalina de Jesús María Herrera: visionaria teresiana de Quito Colonial
Siglo XVIII

by

Ximena Elizabeth Armstrong
B.A., Universidad Técnica Particular de Loja, 2000

A Thesis Submitted in Partial Fulfillment
of the Requirements for the Degree of

MASTER OF ARTS

in the Department of Hispanic and Italian Studies

© Ximena Elizabeth Armstrong, 2012
University of Victoria

All rights reserved. This thesis may not be reproduced in whole or in part, by photocopy or other means, without the permission of the author.
Supervisory Committee

Sor Catalina de Jesús María Herrera: visionaria teresiana de Quito Colonial
Siglo XVIII

by

Ximena Elizabeth Armstrong
B.A., Universidad Técnica Particular de Loja, 2000

Supervisory Committee
Dr. Beatriz de Alba-Koch
Department of Hispanic and Italian Studies
Supervisor

Dr. Pablo Restrepo-Gautier
Department of Hispanic and Italian Studies
Departmental Member
Abstract

Supervisory Committee
Dr. Beatriz de Alba-Koch
Department of Hispanic and Italian Studies
Supervisor

Dr. Pablo Restrepo-Gautier
Department of Hispanic and Italian Studies
Departmental Member

This thesis focuses on Secretos entre el Alma y Dios, the autobiography or vida of Catalina de Jesús María Herrera (1717-1795), a nun who belonged to the Dominican Convent of Santa Catalina in Quito, Ecuador. Catalina wrote in a direct and engaging style of her monastic life and spirituality. Her text allows us to better understand the society in which she lived and particularly her relationship with her confessor, fray Tomás del Rosario Corrales, to whom she writes her autobiography. Her numerous visions are classified here as divine, evil and death visions. They draw from traditional hagiographic accounts and provide evidence of how Saint Teresa of Ávila’s Libro de la Vida was read in a colonial context. A close-textual reading of Catalina’s vida, sheds light on her claims to have reached God as the expression of a female voice long suppressed in this patriarchal society.
Índice

Supervisory Committee ...................................................................................................... ii
Abstract .............................................................................................................................. iii
Índice .................................................................................................................................. iv
Lista de figuras .................................................................................................................... v
Acknowledgments .............................................................................................................. vi
Epígrafe ............................................................................................................................. vii
Introducción ....................................................................................................................... 1
Capítulo 1 -La Real Audiencia de Quito y la vida religiosa .............................................. 5
Capítulo 2 - La escritura femenina y el desarrollo de la espiritualidad ......................... 28
Capítulo 3 -Teresa de Jesús, otros santos y la teoría de la autobiografía ..................... 42
Capítulo 4 -Sor Catalina de Jesús María Herrera: vida espiritual y visiones ............ 62
    Visiones divinas ........................................................................................................... 81
    Visiones de muerte y muertos .................................................................................. 91
    Visiones demoníacas ............................................................................................... 93
Conclusiones ................................................................................................................... 98
Bibliografía ...................................................................................................................... 105
Lista de Figuras

Figura 1: Mapa de las Audiencias del Virreinato del Perú.................................................6

Figura 2: Bernardo de Legarda. Réplica de “La Inmaculada”.............................................10

Figura 3: Caspicara, “Grupo de la Sábana Blanca”.........................................................11

Figura 4: Convento de la Inmaculada Concepción..........................................................15

Figura 5: Fachada del Monasterio de Santa Catalina de Siena.......................................18

Figura 6: Vista del Claustro del Monasterio de Santa Catalina de Siena......................19

Figura 7: Fachada lateral del Monasterio de Santa Clara..............................................20

Figura 8: Manuscrito de la Vida prodigiosa de la venerable virgen Juana de Jesús........22

Figura 9: Portada del manuscrito La perla mística escondida en la concha de la humanidad.................................................................24

Figura 10: Fachada del Convento del Carmen Alto o Antiguo..........................25

Figura 11: El Carmen Bajo o Moderno.............................................................................26

Figura 12: Éxtasis de santa Teresa de Ávila representada por Gian Lorenzo Bernini.................................................................51

Figura 13: Interior del Monasterio, celdas actuales de las religiosas...........................64

Figura 14: Cofre donde se conservan los restos de sor Catalina de Jesús María Herrera.........................................................................................................................68

Figura 15: Manuscrito. Autobiografía Secretos entre el alma y Dios..........................70

Figura 16: Muestra del estado del manuscrito. Carta escrita por Catalina a uno de sus confesores.................................................................71

Figura 17: Niño Jesús que perteneció a sor Catalina.....................................................87
Acknowledgments

Firstly, I would like to thank Dr. Beatriz de Alba-Koch for her enthusiasm, encouragement, guidance and patience throughout this work.

Secondly, my sincere thanks to the faculty and staff of the Department of Hispanic and Italian Studies, especially Dr. Pablo Restrepo-Gautier and Mrs. Donna Fleming for their help and support.

Thirdly, I am grateful to my husband and my three children whose love and patience were necessary in order to accomplish this thesis.

And finally, I wish to express my gratitude to all of those in Quito, without whom this work could not have been possible, including the Archbishop of Quito, Monsieur Fausto Traves, Mother Mercedes Quintana from the Convent of Santa Catalina and Mother Lucila del Sagrado Corazón de Jesús from the Convent of Santa Clara, the Historical Archives of the Cultural Ministry and the Aurelio Espinoza Polit Library.
Pues potencias y sentidos
todo te entrego mi Dios,
sin que quede para mi
cosa que no sea de Vos.
Siendo ya para ti solo
entero mi corazón,
para que, en estrechos lazos,
nos unamos ya los dos,
con aquella estrecha unión
que dice dos en uno: Alma y Dios.

(sor Catalina de Jesús María Herrera)
INTRODUCCION

Durante los siglos XVII y XVIII, la Real Audiencia de Quito fue un lugar conocido por la fuerte influencia religiosa por parte de la Iglesia católica. Este predominio se manifestó en la arquitectura con la construcción de iglesias, conventos y monasterios tanto masculinos como femeninos; en el arte con las numerosas esculturas y pinturas elaboradas por los artistas de la Escuela Quiteña; en la cultura y la literatura, en especial la mística. Por ser la espiritualidad y la escritura femenina el objetivo de esta investigación, se incluyen algunas escritoras religiosas pertenecientes al siglo XVII y XVIII de Quito colonial. Existen varias autoras, quizás menos perfectas en expresión que la de sor Juana Inés de la Cruz, pero de tanto valor como ella en su mensaje. Específicamente, nos referiremos al trabajo autobiográfico de la guayaquileña sor Catalina de Jesús María Herrera (1717-1795), titulado Secretos entre el Alma y Dios. Esta religiosa relata en su texto todas las vicisitudes que atraviesa en su camino espiritual, basadas en las lecturas y experiencias a las que fue expuesta, eligiendo como modelo o inspiración figuras de mujeres religiosas o de santos como santa Teresa de Ávila, san Juan de la Cruz, fray Luis de León y san Agustín. Por lo tanto, los Secretos constituyen una manifestación de la tradición hagiográfica quiteña y una expresión de espiritualidad personal del siglo XVIII.

En esta autobiografía se observa el significado de los votos de celibato, pobreza y obediencia entre las monjas, y el poder extraordinario de la fe que sostiene la piedad de sor Catalina. El deseo de ser mística de esta monja constituyó un importante camino de su expresión espiritual en la que incluye visiones, arrobamientos, suspensiones y éxtasis,
los que eran evaluados por su confesor una vez que describiera en detalle su experiencia personal, ya sea en forma oral o escrita. La escritura de sus vivencias es una lucha interna, pues Catalina se considera ignorante, no digna de poder expresar sus vivencias espirituales, pero se ve obligada a cumplir el voto de obediencia que asumió al momento de profesar. En general, los confesores ejercieron tanto control sobre la vida espiritual de las monjas que traspasaron su rol de guías espirituales. La relación que Catalina mantiene con sus confesores es un tanto confusa, ya que a menudo la escritora no incluye el nombre del confesor de ese momento, y en otras ocasiones el confesor asignado debe viajar a otros lugares, enferma o muere, dejando a la monja desamparada. El confesor, el Padre fray Tomás del Rosario Corrales cumple el rol protagonístico en la autobiografía y es quien obligará a Catalina a escribir.

El primer capítulo, ofrece un panorama general de lo que fue la Real Audiencia de Quito durante los siglos XVII y XVIII. Se incluye, a breves rasgos cómo fue la economía, la religión, el desarrollo de la Escuela de Arte quiteña, sus principales representantes y el desarrollo de la literatura. En la arquitectura, se mencionan en particular las magníficas iglesias, conventos y monasterios femeninos de Quito. Esto nos conduce hacia el enfoque principal de lo que fue la vida conventual femenina y quienes fueron sus escritoras religiosas representantes de estos siglos.

El segundo capítulo se concentra principalmente en el significado simbólico y religioso de la escritura y de la vida devocional femenina. Explora además las diferentes investigaciones y estudios que se han realizado al respecto. Prosigue con la definición de los términos claves de misticismo, ascetismo y espiritualidad en general.
El tercer capítulo abarca principalmente la vida, obra y muerte de santa Teresa de Ávila, por constituir la fuente de inspiración y el modelo místico que las monjas del Nuevo Mundo siguen para su desarrollo y crecimiento espiritual. Como santa Teresa, Catalina, fue una monja visionaria. Las visiones constituyen la base de esta investigación y por lo tanto se incluye pasajes del Libro de la Vida, escrito por santa Teresa, sobretodo sus arrobamientos y visiones, que contienen elementos que encontraremos de nuevo en las visiones narradas por sor Catalina en los Secretos. De igual forma, se incluye información sobre la vida de santa Catalina de Siena, san Juan de la Cruz y san Agustín a quienes sor Catalina lee y menciona en su autobiografía. Y para concluir, se cubre la teoría de la autobiografía y los estudios realizados por James Fernández, Karen Stolley, Tataina Navallo, Sylvia Molloy y Hélène Cixous.

El cuarto capítulo se enfoca totalmente en la autobiografía de sor Catalina, su niñez, su juventud y su vida adulta. Esta narración nos cuenta sus dudas, sus observaciones, su vida diaria y refleja la naturaleza de su piedad practicada durante su vida conventual. Además, incluye las enfermedades y sufrimientos que enfrenta. La flagelación y el rechazo de la carne al que se somete, son aspectos que sugieren la construcción de la piedad importante entre lo físico y lo espiritual. La obediencia y la humildad, elementos esenciales para ser monja, son aquellos con los que anhela alcanzar una vida mística en un claustro. A través de su narración, se añade profundidad a la historia de Quito colonial dando a conocer la sociedad de esa época, que apesar de desarrollarse durante el llamado Siglo de las Luces mostraba todas las características del barroco. La ciudad se ve infestada por pestes, azotada por terremotos y poblada por numerosas órdenes religiosas que crean rivalidad entre ellas. Pero, no sólo esto nos
cuenta Catalina, ella revela los ‘favores de Dios’ y sus ‘padeceres’. También incluye, la relación que mantiene con los diferentes directores espirituales que llegan y se van, dejándola desamparada en momentos críticos de su vida.

Por otro lado, como Asunción Lavrin confirma, la verificación de las visiones no es lo que más importa: “[T]heir verifiability . . . is less important than their meaning as personal and social assumptions about the sensitivity of women to experience them, and today we can use them as metaphors that open our understanding of the religious gnosis (9). Y por ello, esta narración ofrece un panorama amplio de la espiritualidad de la escritora y a la vez se observará el poder de autonomía que adquiere por medio de su narración, negando antes que ella sabe cómo escribir y considerándose a sí misma ruin e ignorante. Las visiones que Catalina describe en los Secretos la harán llegar incluso al altar de Dios, traspasando su rol de visionaria o escritora a guía espiritual.

La importancia de lo que las monjas escribieron sirve para comprender cómo ellas percibieron el mundo a su alrededor, un mundo que por definición era una comunidad encerrada para obtener un objetivo espiritual y que Catalina revela en su trabajo autobiográfico. Sin embargo, el acceso a las fuentes de archivo de este período sigue siendo un núcleo de investigación histórica restringuido como sucede en Quito colonial donde aún existe un acervo de información que requiere ser rescatado.
CAPÍTULO 1

La Real Audiencia de Quito y la vida religiosa

La época de la colonia en el Nuevo Mundo, que comprende más de tres siglos de historia de 1492 a 1825, fue un período lleno de riqueza espiritual y vidas ascéticas de hombres y mujeres que ingresaron a diferentes conventos, monasterios y beaterios. Estos lugares guardan en sus muros el pasado de una historia que refleja la herencia dejada por los conquistadores españoles y los criollos en América. Durante este período existieron cinco virreinatos, el virreinato de Nueva España, el de Nueva Granada, el del Perú, el de la Plata y el de Brasil siendo los virreyes los principales representantes de la corona en el Nuevo Mundo. En el siglo XVII, el virreinato del Perú estaba formado por siete audiencias. Las audiencias fueron las más altas cortes reales de la época: Panamá (1538), Lima (1543), Santa Fé de Bogotá (1548), La Plata de Charcas (1549), Quito (1563), Chile (1565) y Buenos Aires (1661). Ver Figura # 1.

Durante la segunda mitad del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, la Real Audiencia de Quito atravesaba por un período de adaptación a un sistema económico, político, social, religioso, artístico y cultural impuesto por los conquistadores españoles y estaba integrada por una población, en su mayoría, criolla e indígena. La principal fuente económica del virreinato fue la explotación minera, especialmente de oro y plata, en

---

1 Los beaterios eran casas religiosas de beatas, que fueron mujeres que llevaron hábito religioso pero que nunca tomaron el voto de enclaustración dentro de un convento.
2 Descendientes de españoles, nacidos en América.
conjunto con el intercambio de diversos productos provenientes de Chile, Argentina y Bogotá. Quito se distinguió por la producción textil, el comercio y el desarrollo agropastoril (Valdano I: 175-81).

Figura #1 Mapa de las Audiencias del Virreinato del Perú, 1650. Fuente: Mapoteca Virtual http://mapotecavirtual.blogspot.ca
Las mujeres parecen haber estado muy vinculadas a un diverso rango de actividades económicas que fueron esenciales para la producción económica de la ciudad. Así, en el área textil, algunas mujeres fueron dueñas de las más grandes fábricas de tejido y dueñas de pulperías o pequeñas tiendas. En cuanto a la agricultura y venta de ganado también se encuentran evidencias del desempeño de las mujeres de esta época en estas actividades (Gauderman 130). Por otro lado, las mitas, los obrajes y sus diferentes tipos fueron también otros mecanismos de control que sirvieron para aumentar la explotación de la población indígena, quienes fueron considerados como principales instrumentos de producción de la riqueza indispensable para los europeos durante la colonia (Bradford 18).

En cuanto a lo religioso, la Iglesia católica se encargó del proceso de conversión de los indígenas y de la preservación de sus lenguas al catequizar. Para ello, la Iglesia fundó las primeras instituciones educativas, y promovió la construcción de numerosas iglesias y conventos; muchas de estas construcciones son de estilo barroco. Jenny Londoño, en su libro Entre la sumisión y la resistencia: las Mujeres en la Audiencia de Quito señala que

la sociedad colonial quiteña era profundamente mística y en ella los prelados, obispos y curas de toda laya poseían un papel preponderante [. . .]. Esta importancia de la Iglesia se reflejaba hasta en la arquitectura de las ciudades, que, siendo relativamente pequeñas, estaban no obstante repletas de iglesias, capillas y conventos, los cuales eran generalmente los edificios más ostentosos de la ciudad y aun superaban a los correspondientes a la administración colonial. (237)

En 1534 se funda la ciudad de Quito; a fines del siglo XVII y principios del XVIII se registran las siguientes órdenes religiosas: franciscanos, dominicos, jesuitas, mercedarios, agustinos, betlemitas y los Padres de la Buena muerte. Sólo algunas
órdenes tuvieron su propia iglesia o convento y para su construcción fue necesario contar con el dinero donado por uno o varios patronos. El Cabildo organizaba la celebración de eventos públicos religiosos en la ciudad en la que participaba activamente la población. Los hombres eran más privilegiados que las mujeres, las cuales recibían una educación muy elemental, por lo que la vida religiosa, es decir el ingreso a un claustro, era una de las mejores opciones para las mujeres de la época:

The cloister, which is often represented as either a refuge or a prison, was equally a place in which women could support each other and even cultivate a certain amount of independence. It provided women of greatly divergent personalities with a subculture in which they could find sustenance, exert influence, and develop talents they never could have expressed fully in the outside world. (Arenal 3)

Se impulsó el desarrollo del arte y la cultura. La Universidad de San Fulgencio (1586-1786) fue fundada por los agustinos, el Seminario de San Luis (1592) fue fundado por los jesuítas, así como también la Universidad San Gregorio Magno (1621-1769) y la Universidad de Santo Tomás de Aquino (1681-1776) fundada por los dominicos. Estas instituciones promovieron la enseñanza de latín, teología, música, arte, metafísica, religión, es decir, una educación escolástica orientada hacia una formación religiosa. No obstante, estos estudios se vieron influenciados por el movimiento humanístico, término que se usa para describir el movimiento cultural y literario que nace en Europa durante los siglos XIV y XV y llega a América manifestándose tanto en la arquitectura como en el arte y la cultura. Este movimiento buscaba romper las tradiciones escolásticas medievales y exaltar las cualidades propias de la naturaleza humana, tomando como modelo a los clásicos griegos y latinos. Con ello, instaura una actitud, que sin cuestionar el aspecto religioso, promovía el uso de la razón antes que de la fe. Así, en Quito, fue el
influjo italiano y flamenco el que sirvió de base para el desarrollo del arte quiteño, dando origen a las primeras expresiones artísticas de la ciudad.

En el siglo XVII nació la famosa Escuela Quiteña, cumbre del Barroco, de la cual florecieron numerosos artistas, escultores y pintores, que aportaron con su gran talento artístico obras eminentemente religiosas. De hecho, la mayoría de estos artistas fueron de origen mestizo e indígena. Pese a la situación en que vivían los indígenas, considerados inferiores y siempre explotados, fue a través de su gran talento artístico que lograron destacarse. Entre ellos están Miguel de Santiago (Quito, 1620?-1706), pintor importante de la Escuela Quiteña; se atribuye a él una serie de cuadros que representan “La doctrina cristiana.” Nicolás Javier de Goríbar (Quito, 1666-?), sobrino y discípulo de Miguel de Santiago, se distingue por sus numerosos lienzos como “Los milagros de Nuestra Sra. de Guápulo” y la serie atribuida de “Los Profetas” para el templo de la Compañía de Jesús. Bernardo de Legarda (Quito, ?-1773), escultor de innegable valor artístico, supo llenar la mayoría de las naves de los templos de su ciudad natal, convirtiéndolos en verdaderos museos de arte religioso. Su obra más conocida es “La Inmaculada,” también conocida como “La Virgen de Quito” (1734). Esta Virgen fue tan reproducida y es tan paradigmática que una versión moderna vela actualmente sobre la ciudad (ver Figura # 2).
Manuel Chili “Caspicara” (Quito, 1723-1796), de origen indígena, se destacó por su trabajo de escultura en madera y mármol; sus obras más conocidas son las “Imágenes de las Virtudes” y el “Grupo de la Sábana Santa” (ver Figura # 3).
Diego de Olmos “Pampite” (1620?-1730?), escultor y pintor, es conocido por su realismo desmesurado típico del Barroco; entre sus obras se destacan “El Cristo de la Agonía” y “Cristo Crucificado.” Manuel Samaniego (Quito, 1767-1824) es un pintor cuyo tema central fue la Divina Pastora; entre sus cuadros sobresalen “La Adoración de los Magos” y La Asunción de la Virgen.” Los escultores de la Escuela Quiteña aplicaron la técnica del estofado y policromado que consistía en revestir las vestiduras de la imagen con oro y pintura para luego rasparla y pulirla. También se destacaron en la encarnación de manos, pies y caras. Aunque la mayoría de las obras de estos artistas y sus talleres se encuentran en los diferentes museos, conventos e iglesias de la ciudad, muchas también
fueron exportadas a los virreinatos del Perú, Nueva Granada y la Plata, e incluso a España.

Así como el arte, la literatura también tuvo un gran apogeo en la Audiencia de Quito. El *Ramillete de varias flores poéticas, recogidas y cultivadas en los primeros abriles de sus años* (1675) del ecuatoriano Jacinto de Evia (1620), es considerado como el primer libro de lírica quiteña. Contiene cerca de ciento ochenta composiciones poéticas de toda clase de versos: líricos, sagrados, heróicos, epigramáticos, etc. Corresponden a Evia sesenta y nueve composiciones y al Padre Antonio Bastidas (1615), poeta guayaquileño, noventa y nueve, entre ellas *Flores fúnebres*, *flores heróicas y líricas*, *flores sagradas*. Otro contemporáneo, el Padre jesuita Juan Bautista de Aguirre (1725-1786), escribió sólo veinte poesías pero con mucha variedad de tonos. Además, es autor de varias composiciones morales, teológicas, satíricas y líricas de mucha variedad métrica. Sus mejores obras son poemas barrocos con un estilo muy formal, entre ellos *A unos ojos hermosos* (Anderson Imbert y Florit 109 y 156). Otros autores son fray José Maldonado (Zaragoza, 1649), quien escribió *El más escondido retiro del alma*, y Alonso de la Peña Montenegro (España, 1596-1673) autor de *Itinerario para párracos de indios* (1668). *La perla mística escondida en la concha de la humildad* (1700), constituye uno de los escritos místicos más importantes de la época, atribuido a sor Gertrudis de Ildefonso (1652-1709).

Todos estos son ejemplos de obras que revelan la religiosidad profunda que caracterizó al Quito del siglo XVII tanto en la prosa como en la oratoria y la lírica. Además, como el historiador Hernán Rodríguez Castelo indica, “[m]uchas de las obras mayores de la teología quiteña del siglo se escribieron en elegante prosa Latina. Y esa
alta especulación teológica dio su empaque intelectual a los mejores sermones del tiempo” (88). Adicionalmente, se escribía prosa documental (cartas, actas del Cabildo), historia y crónica, prosa social (memoriales, cartas a la Corte, tratados), prosa filosófica, teológica, hagiográfica, de espiritualidad ascética y mística, como también oratoria, lírica y teatro.

En cuanto a la arquitectura, se construyeron numerosas iglesias y conventos. Estas edificaciones tienen ciertas características manieristas y otras barrocas. San Francisco fue la primera iglesia fundada en 1535 y en ella se encuentra la mayor colección de arte religioso del país. Posteriormente, se construyeron las iglesias de Santo Domingo, San Agustín, La Compañía, La Merced, y otras. La mayoría de las órdenes religiosas fundaron sus propios conventos e iglesias existiendo cinco conventos femeninos: el de la Inmaculada Concepción, el Carmen de San José (Alto o Antiguo), el Carmen de la Santísima Trinidad (Bajo o Moderno), Santa Catalina de Siena y Santa Clara. Y como afirma Londoño, “los conventos se convirtieron también en el espacio más importante de protección e instrucción de las mujeres. En una sociedad tan patriarcal y cerrada como la quiteña colonial, la vida monástica se constituyó en una alternativa de vida para las mujeres, una profesión respetable, una garantía de pureza y respetabilidad y una solución a la soledad” (238).

El número de mujeres que ingresaban a los conventos iba aumentando y se debía principalmente al sistema matrimonial de la época. Para llegar a casarse, cada hija debía contar con suficientes recursos económicos que garantizaran su independencia y al no poder afrontar dicho monto, las familias buscaban otra opción para sus hijas, que en este caso fue el ingreso al claustro. Frente a esta situación, la Iglesia optó por crear también
un sistema de dotes que se convirtió en un medio de manutención y enriquecimiento de los conventos y las órdenes religiosas. Entonces, surge la necesidad de construir más conventos y fueron las mismas mujeres que con sus propias dotes colaboraron para la construcción de los mismos. En general, los conventos estaban conducidos por una prelada que era la directora del convento elegida por voto secreto entre las monjas. Existían diferentes categorías entre las religiosas, así las monjas de coro o velo negro provenientes de familias de buenos recursos económicos y una segunda categoría las monjas de velo blanco o legas provenientes de familias de un menor status social, las mismas que no tenían derecho a participar en elecciones ni tampoco ocupar ningún cargo administrativo.

La prelada estaba seguida por la vicaria de la casa y las maestras de novicias. Existían otros cargos como los de secretaria, contadora, portera, sacristana, enfermera, etc. Las monjas que gozaban de más privilegios eran las monjas de coro a diferencia de las monjas de velo blanco. La toma de decisiones se realizaba por votaciones convocadas por la madre en la que se decidían varios asuntos como la expulsión de aspirantes, la profesión de las novicias, las compras de propiedades, entre otros.

**El convento de la Inmaculada Concepción** (ver Figura # 4) fue el primer convento femenino y el más antiguo fundado por María de Toboada el 13 de enero de 1577, bajo la regencia de la orden franciscana, iniciada por Francisco de Asís en Italia en el siglo XIII. Las postulantes debían ser hijas legítimas de españoles o criollos provenientes de buenas familias. En efecto, durante el primer siglo de la fundación del convento, las religiosas fueron de las más nobles familias del país. Para mediados del siglo XVIII, habitaban en él cerca de ciento cincuenta monjas y quinientas criadas, éstas
eran en su mayoría indígenas, en menor número mestizas y negras cuya función era la de servir a las monjas del convento. Lo sorprendente no era tanto el número de religiosas, sino el ambiente de relajación en que vivían, es decir no reflejaba una vida de claustro. Como relata el historiador Federico González Suárez en su libro *Historia General de la República del Ecuador*, “la portería se abría al amanecer y no se cerraba hasta las diez de la noche; y durante ese tiempo era incesante el entrar y salir de todas las quinientas criadas . . . por locutorio tenían las monjas una sala espaciosa, donde, sin rejas ni velos, recibían visitas á cualquier hora del día; las tertulias eran prolongadas y los concurrentes todos cuantos querían” (2: 954).

Figura # 4 Convento de la Inmaculada Concepción. Fotografía de archivo personal, 2011.
Con el pasar de los años, esta situación fue mejorando dada la intervención del obispo a cargo. Posteriormente, se fueron fundando más conventos concepcionistas en las diferentes ciudades de Pasto, Cuenca, Riobamba, Ibarra y Loja. En el convento de Quito, el número de religiosas llegaba a trescientos por lo que fue necesario ensanchar los muros del cenobio.

**El monasterio de Santa Catalina de Siena** (ver Figuras # 5 y 6) fue fundado por María de Silíceo en el año 1592. En 1613 adopta su ubicación definitiva en lo que fue la residencia de don Lorenzo de Cepeda, hermano de santa Teresa de Jesús, bajo la orden dominicana, iniciada por santo Domingo de Guzmán.

El grupo de monjas en este monasterio era numeroso al igual que el de la Concepción. El ambiente en este convento era de mucha desconfianza y discordia entre las monjas más ancianas y las jóvenes. El primer grupo quería permanecer bajo la dirección de los frailes dominicanos y el otro grupo luchaba por su independencia. Esta disputa duró por muchos años creando tensión en la ciudad. Finalmente en 1690 se ordenó que el convento de Santa Catalina continuara estando bajo la dependencia de los dominicos. Las religiosas se dedicaban a numerosas labores incluyendo el servicio a la comunidad, a los frailes dominicanos, la elaboración de labores manuales, de recetarios medicinales, pasteles y vinos.

Entre las religiosas del monasterio de Santa Catalina, se destaca sor Catalina de Jesús María Herrera, quien ingresa a este monasterio y durante su noviciado recibe la orden de uno de sus confesores, que debía escribir su autobiografía. La primera la escribió en 1747. Estos primeros escritos los quemó por su propia cuenta. Y volvió a escribir su segunda autobiografía en 1758 en la que Catalina sabía por revelación, el
título que le daría a su obra, *Secretos entre el Alma y Dios*, manuscrito que se conserva en la biblioteca del monasterio de Santa Catalina, y del cual existe una edición de 1950 realizada por el Padre Alfonso A. Jerves.

Esta autobiografía, como afirma el Padre José María Vargas, “fue declarar los favores que Dios le concedió en el proceso de su vida. Para ello fue evocando el recuerdo de los episodios que más le afectaron. El hilo conductor de la memoria no guardó siempre la línea cronológica” (53). La autobiografía de sor Catalina de Jesús Herrera, relata la vida de la autora desde su infancia hasta la adultez y describe en detalle la experiencia espiritual, las tentaciones del demonio, los momentos sublimes de su contacto con Dios dentro de un claustro. Karen Stolley en su artículo “Llegando a la primera mujer,” al analizar la autobiografía de esta autora enfatiza entre otras cosas, la relación maternal y la transferencia de conocimiento teológico que se manifiesta entre Catalina y su madre, es decir de mujer a mujer que ofrece un criterio diferente. Más adelante, este texto será estudiado con mayor profundidad y detalle.
Figura # 5  Fachada del Monasterio de Santa Catalina de Siena. Fotografía de archivo personal, 2011.
Otro convento femenino fue el convento de Santa Clara bajo el dominio franciscano (ver Figura # 7). Fue fundado por Francisca de la Cueva en dos ocasiones: la primera el 18 de mayo de 1596 y la segunda oficialmente el 19 de noviembre del mismo año. A mediados del siglo XVIII, había setenta religiosas clarisas. Este convento, al igual que el de la Concepción, carecía del sentido estricto de clausura que era aún más lamentable que el de la Concepción. En efecto, muchos conventos ignoraron la observancia de los votos de castidad, pobreza y obediencia. Londoño afirma que “[I]os claustros femeninos no fueron . . . homogéneos en su conformación, pues el mismo hecho de que ingresasen mujeres que tenían diferentes motivaciones para su encierro, hizo de
ellos espacios en los que no se logró imponer una disciplina acorde a los reglamentos de las órdenes monásticas que los regentaban” (250). Esta situación fue mejorando gracias a la tarea reformadora iniciada por dos religiosas “de quienes se sirvió Dios para convertir a las monjas del estado de relajación en que vivían, a la guarda de los puntos más sustanciales de la profesión monástica esas dos religiosas fueron Juana de Jesús y Gertrudis de san Ildefonso” (González 2: 955-56).
Juana de Jesús hizo profesión de la vida religiosa con el hábito de la tercera orden de San Francisco. Era muy virtuosa y devota y con su influencia se iniciaron algunos cambios en el monasterio. Juana de Jesús nace el 24 de junio de 1662 y muere el 26 de septiembre de 1703. Desde muy niña muestra una natural inclinación hacia la vida religiosa. Sus padres “le mandaron que no saliese fuera de Casa, sino que recogida en el Oratorio, se emplease en ejercicios devotos, lo que obedeció puntualmente” (Santa María 9). Ingresa al convento de Santa Clara a los siete años de edad. Existen dos biografías de esta religiosa. La primera, escrita por su director espiritual el Padre Antonio Fernández Sierra, se conserva como manuscrito y consiste en una síntesis de las virtudes, padecimientos y acciones escritas por Juana de Jesús, por obligación bajo petición de su confesor. Según Rodríguez Castelo, en este texto no hay elaboración literaria por lo que resulta más bien un ejemplo de “escritura testimonial” (682). La segunda biografía escrita por fray Francisco Xavier Antonio de Santa María, titulada *Vida prodigiosa de la venerable virgen Juana de Jesús*, fue publicada en Lima por Francisco Sobrino y Bados en 1756 (ver Figura # 8). Algunos críticos opinan que este texto es más bien un tratado de mística cristiana. El uso de la retórica es acentuado y se observa una expresión poética, libre y original propia del fraile. Ambos manuscritos se encuentran en el Archivo Histórico del Ministerio de Cultura de Quito.
Esta vida ejemplar de austeridad y mortificación motivó a otra monja, la madre Gertrudis de san Ildefonso, a seguir los pasos de Juana de Jesús. Estas dos monjas florecieron en santidad en medio de un ambiente de relajación.

En cuanto a Gertrudis Dávalos Valverde, más conocida como Gertrudis de san Ildefonso, nace en Quito el 4 de noviembre de 1652 y muere el 29 de enero de 1709. Desde temprana edad aprende a leer, a escribir, a amar el canto y la música. A pesar de su belleza física y teniendo muchos pretendientes para matrimonio, Gertrudis rechaza toda propuesta y opta por la vida religiosa. Ingresa al convento de Santa Clara a los diez y siete años de edad en 1669.
Esta religiosa llevó una vida “tan austera, tan penitente, tan pobre, sin que se viese precisada a ello por la observancia monástica, antes a pesar de la libertad y holgura que tenían todas las monjas” (González 958). La madre Gertrudis, por orden de su confesor fray Martín de la Cruz, escribe La perla mística escondida en la concha de la humildad título dado por su director espiritual y copiada por éste en folios añadiendo extensas citas bíblicas, escritas algunas en latín, y partituras musicales (ver Figura # 9). Aunque los apuntes originales de la madre Gertrudis se han perdido, se conserva el trabajo inédito de reescritura hecho por su confesor. Sin embargo, resulta difícil determinar hasta que punto se han modificado los apuntes originales de Gertrudis de san Ildefonso, Iturburu sugiere que “[a]l escribir la vida de su confesada y mantener simultáneamente una discusión teológica, el confesor une el proyecto biográfico personal con la polémica doctrinaria en los conflictos institucionales [. . .] [F]ray Martín expone, articula y desarrolla sus propias ideas y posturas en torno a varios aspectos teológicos y devocionales” (50).

Este texto constituye una de las obras más importantes de la literatura mística quiteña del siglo XVII. Está dividido en tres tomos gruesos que suman un total de mil seiscientas veinte y dos páginas, los mismos que se encuentran en el archivo del convento de Santa Clara. En realidad la obra es de dos autores. De ella, son las visiones, gracias, tentaciones, humillaciones, espantos expresada con una prosa caracterizada por su lucidez, precisión, simplicidad y color. De su director espiritual, las introducciones, comentarios, glosas y la muerte de Gertrudis usando una prosa que trata de exaltar la experiencia mística de la monja clarisa (Rodríguez 379-395).

Los conventos del Carmen Alto o Antiguo y Carmen Bajo o Moderno, pertenecientes a la orden de las carmelitas descalzas, quizás son los más rígidos de todos. Se distinguen por su ubicación en la ciudad. El Carmen Alto, se lo conoce también como Carmen de San José de Quito; fue fundado el 4 de febrero de 1653 y ubicado en forma
definitiva en lo que fue la residencia de Santa Mariana de Jesús (ver Figura # 10). El Carmen Bajo o Moderno, llamado Carmen de la Santísima Trinidad, fue fundado en Latacunga en 1669 y trasladado a Quito en 1745 debido al terremoto ocurrido en 1698 (ver Figura # 11). Londoño sostiene que “estos conventos se diferenciaron mucho de los anteriormente mencionados por existir en ellos un riguroso acatamiento de la vida de clausura, de la vida en común y de los votos reglamentarios” (243).
Figura # 11. El Carmen Bajo o Moderno. Fotografía de archivo personal, 2011
En la actualidad los monasterios se han ido renovando y adaptando a las transformaciones de cada etapa, especialmente con la celebración del Concilio Vaticano II, en la década de los sesenta, donde se reformaron algunas reglas de la vida monástica como la suspensión de la dote para el ingreso de aspirantes, los locutorios de doble reja (que ahora sólo tienen una reja), la limitación de permisos para salir del convento y la menor frecuencia de visitas familiares a las religiosas. Su contacto con el mundo exterior todavía se mantiene a través de la venta de productos elaborados por ellas mismas. Esta venta la realizan por medio del torno, característico de todo monasterio femenino; con ello logran obtener un ingreso económico limitado para su subsistencia. Hoy el número de religiosas es pequeño: oscila entre diez y ocho y veinte y un miembros por convento.

En general, la vida conventual en Quito colonial tuvo sus momentos de prosperidad y dificultades. Y a pesar de que no siempre se estableció la observancia monástica ni la disciplina religiosa, hasta llegar al estado de escándalo, sí existieron religiosas ejemplares que se dedicaron a la práctica ascética y la vida mística siguiendo el ejemplo de santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, san Agustín, entre otros. Por ser la espiritualidad femenina el tema central de esta investigación se ha elegido para su estudio la autobiografía de sor Catalina de Jesús María Herrera. Esta obra nos ofrece no sólo una mirada al contexto histórico, religioso y social del siglo XVIII de la Real Audiencia de Quito, sino una aproximación a la representación de la espiritualidad femenina, que refleja las distintas etapas del arduo camino de la mística y la ascética realizado por esta monja y escritora.
CAPÍTULO 2

La escritura femenina y el desarrollo de la espiritualidad

Numerosos investigadores como Josefina Muriel, Asunción Lavrin, Electa Arenal, Kathleen Ann Myers, Manuel Ramos, Kristine Ibsen, Fernando Iturburu, Rosalva Loreto, entre otros, han realizado numerosos y extensivos estudios sobre la hagiografía e historiografía de la escritura femenina del período colonial, especialmente de los virreinatos de Nueva España, Perú y las audiencias del Nuevo Mundo. Según Arenal, “in the Hispanic literary canon, the only two female writers considered worthy of note before the twentieth century were both nuns: Teresa de Ávila [1515-1582] and sor Juana Inés de la Cruz” [1651-1695] (ix). Sin embargo, existieron muchas otras mujeres religiosas que escribieron poemas, cartas, narraciones, inclusive partituras musicales y es gracias a su escritura conventual que se ha logrado comprender y apreciar mejor este período complejo de la historia.

Ante esto, los autores arriba mencionados continúan aportando con relevante información sobre la espiritualidad conventual femenina. En cuanto a los libros específicamente de espiritualidad femenina, según Myers, estuvieron ausentes casi completamente del canon literario del período colonial. Entonces, los aportes de estos estudios contribuyen al rescate de la literatura religiosa de hagiografías o de las llamadas *vidas*, es decir, biografías que “se relacionan con los manuscritos redactados por los confesores o guías espirituales de las monjas” (Lavrin 517). Para las biografías, como afirman Lavrin y Loreto, “hay que considerar no sólo la mano ordenadora y la visión del biógrafo o rescriptor, sino aún su propia escritura insertada en el texto original, así como las contribuciones implícitas o explícitas de datos aportados por otras monjas. En
realidad, las profesas escribían dentro de cánones que aún estaban por definirse entre los siglos XVI y XVIII” (516).

De allí que sea un tanto difícil determinar el grado de manipulación que el confesor pone en el texto original. En éste también se identifican otras fuentes de influencia provenientes de lo que las religiosas leían, pues la mayoría de los conventos y beaterios poseían sus propias bibliotecas teniendo acceso a las Sagradas Escrituras y a los libros místicos. Otros géneros que se encuentran en los textos de las mujeres, incluyen epistolarios, diálogos, poemas y teatro. Sin embargo, las biografías que fueron escritas sobre la vida de santos, son diferentes a las escritas sobre mujeres. Ibsen, en su libro *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, confirma su propósito:

> [T]he ultimate purpose for many biographies was to further the cause of beatification of the subject, and heroic virtue was one of the few attributes of sainthood open to cloistered women [. . .] [M]any women’s own writings seek to fit their lives into saintly models by downplaying or silencing altogether participation in any activity that could be conceived as worldly. (11)

En cuanto a las autobiografías, son aquellas que relatan en orden cronológico, y en primera persona, acontecimientos diarios de la vida espiritual, a través de la memoria y donde “la religiosa tiene poder sobre su narrativa y su configuración” (Lavrin 518). Sin embargo, los hombres religiosos y laicos también escribieron vidas, pero la expectativa era mayor en las religiosas y beatas de los claustros. Como claramente lo explica Myers, los hombres dominaban en la labor autobiográfica de las mujeres: “[R]eligious men and women collaborated on this project of autobiography, but only male clergy at the highest levels had the authority to judge whether the journey a woman described was that of a potential saint or sinner” (6).
Estas investigaciones también ayudan a comprender mejor la vida religiosa y el rol que desempeñó la Iglesia católica durante estos siglos. Como afirma Arenal y Schlau en su libro *Untold Sister*, la individualidad de las autoras se expresaba, a pesar de las limitaciones:

To be sure, nuns’ spiritual autobiographies contain prescribed structures, order, meanings, themes, and formulas and reflect the hagiographic and biblical rhetoric of the Church, which could either approve or censor all writing. But when they are removed from a rigid framework, the Lives, poems, plays, and letters written by the Sisters reveal patterns that contradict their stated intentions and express, instead, the authors’ individuality. (2)

De hecho, estos textos constituyen una de las pocas fuentes de información que nos permite determinar cómo fue la vida de las mujeres en el Nuevo Mundo, siendo las autobiografías las de más difícil acceso histórico en Hispanoamérica, en contraste con las biografías que son más comunes. La autobiografía al ser una auto-representación, relata solamente cierta información sobre la vida de la persona mas no su totalidad, tan sólo reproduce eventos y experiencias seleccionados que provienen de la memoria de la escribiente, así como también el estado afectivo y espiritual de la misma.

Por otra parte, los libros destinados para la lectura eran de diversos temas como libros de caballerías, novelas históricas, obras de filosofía, de religión, de teología (sermones, catequesis, vidas de santos) leídos por las familias de esa época. La selección de estos libros pasaba por la censura masculina. “Padres, hermanos y confesores seleccionaban o impedían lo que les parecía bueno o malo. Ellos eran, generalmente, los que llevaban los libros a los hogares [. . .]” (Muriel 19-22)  De hecho, el pensamiento colonial se enfocó más en la vida de los santos, los milagros, las visiones, entre otros temas religiosos, y se dio menos énfasis a los sucesos económicos y políticos de aquel
tiempo. Estos libros tuvieron como propósito difundir los preceptos católicos y dar a conocer el predominio de la Iglesia católica en el Nuevo Mundo, así como también sirvieron de inspiración para que otros escribieran. Las religiosas deseaban imitar a Cristo y convertirse en esposas de Él y poder llegar a la santidad, la misma que se volvió más compleja, especialmente desde el establecimiento del Concilio de Trento (1545-1563). A esto se añade la Contrarreforma a que la Iglesia católica tuvo que sujetarse para contrarrestar los ataques de los protestantes luteranos. La Iglesia católica ejecutó algunos cambios doctrinarios reformando las órdenes religiosas y clericales. Los sacramentos y el acto de confesión debían ser más frecuentes; se prohibieron libros que promovían prácticas religiosas individuales de manera que la Iglesia pudiera tener control absoluto sobre el creyente. Como consecuencia, muchos religiosos quienes cuestionaban ciertos aspectos de esta reforma fueron llevados a la Inquisición. Con el pasar del tiempo, la Iglesia católica después del Concilio tridentino estableció un sistema más centralizado en la supervisión de la espiritualidad individual a través de tres procesos: la confesión, la canonización y la Inquisición (Myers 3-12).

La confesión se volvió más detallada y privada y así se promovió que las religiosas, por obediencia, tomaran nota de sus experiencias cotidianas, visiones, y sueños, incluyendo datos biográficos, dando comienzo a las llamadas *vidas*, que constituyó la forma narrativa usada por las mujeres. Según Ibsen, “some confessors forced nuns to write and rewrite their confessions to test obedience or to subdue excessive pride, playing the anxiety of authorship against the vow to obey” (23). Es Ibsen quien sugiere que la escritura autobiográfica se origina en el confesionario, ya sea por orden del director espiritual, de inquisidores o de otras fuerzas de presión. Además,
muchos quienes leyeron estas vidas las interpretaron de manera distinta, sin tomar en cuenta en su totalidad el proceso espiritual del autor. De acuerdo a Myers, “post-Romantic readers often failed to read these narratives as part of a sacramental process in which the value of the author’s life was at stake. As a result, these readers did not understand that religious women wrote highly codified narratives that guided the confessor’s interpretation and judgment of the account” (ii).

Al ser el confesor el único calificado para juzgar las confesiones de pecados, ya sea imponiendo penitencias o absoluciones, éste actúa como un aliado o un adversario de la monja, dependiendo de las circunstancias. Entonces, la necesidad de escribir autobiografías, se origina a medida que el proceso de confesión se va haciendo más complejo. Las mujeres religiosas requieren llevar cuentas de conciencia que son notas informales escritas sobre sus actividades espirituales diarias o para registrar visiones y así facilitar la confesión. Myers señala que “[t]he confession often started with birth and childhood and ended at the present moment of the confession. This spoken account could be followed by a formal written report of the life story, variously called a vida espiritual or a confessional vida, which evolved into the predominant narrative form used by early modern women to write about their lives” (ii).

En cuanto a la Inquisición, fue creada con la idea de proteger la fe católica. La función de los inquisidores era la de mantener un registro de lo que la gente pensaba, imaginaba, o soñaba y las mujeres principalmente contribuyeron a la realización de este objetivo. Para ello, las religiosas aprendieron a analizar cada pensamiento y acción para después registrar en forma escrita las observaciones de experiencias tanto físicas como psicológicas. Esta actividad formó parte de sus ocupaciones diarias. Además, Mary E.
Giles, en su libro *Women in the Inquisition. Spain and the New World*, indica que “the Inquisition’s function of ensuring orthodoxy and shaping society to conform with Counter Reformation ideals affected women not only in their lifetime but also after their death, when the possibility of living on in popular memory as exemplars of Catholic piety depended on the construction of biographies in accordance with a typology approved by the church” (9).

En América, en 1569 por orden del rey Felipe II, se establecieron dos tribunales principales, uno en Nueva España, en la ciudad de México y el otro en Perú, en la ciudad de Lima. (Giles 8). En este último caso, la Inquisición se usó, entre otras cosas, para controlar la producción cultural de libros: “The Inquisition issued an index of prohibited books with the explicit intention of protecting Catholic orthodoxy [. . .]. The list of prohibited books included fourteen editions of the Bible, nine of the New Testament, and notable mystical and spiritual treatises as well as sixteen works by Erasmus . . .” (Giles 5). Sin embargo, este sistema fue un tanto ineficiente debido a que el territorio a controlar era muy extenso y muchas de las restricciones o prohibiciones impuestas no se llevaron a cabo (Myers ii).

En la Real Audiencia de Quito, la Inquisición sirvió como un “instrumento de represión” (Valdano 47), es decir se convirtió en reguladora del orden y la autoridad para que sus miembros mantuvieran una buena conducta de acuerdo a lo establecido. De hecho, sólo al pronunciar la palabra Inquisición causaba temor a las posibles represiones que podían ejecutarse si se desobedecía los mandatos eclesiásticos. Se sabe de algunos casos que fueron llevados a la Inquisición pero en su mayoría ocurrieron en Lima.
La canonización, en cambio, que consistía en el reconocimiento de la santidad, se volvió más exigente después del Concilio de Trento que en 1588 estipuló que se debía incluir testigos que demostraran las virtudes heroicas y milagros del individuo. Myers asevera: “The narrative codification of sanctity is most clear in the hagiographic production of life stories about saints and individuals being promoted for sanctity. The church authorized certain types of narratives and information while censoring others” (12). Con todo ello, la Iglesia católica buscaba mantener el control de sus miembros y la ortodoxia vigente para combatir la amenaza de los protestantes, siendo la Iglesia más rigurosa con las mujeres religiosas. Lavrin, en su artículo “Female Visionaries and Spirituality” afirma que “nun’s writings and, more importantly, the type of spirituality that flowered in women’s convents was held under tight scrutiny” (161). La enseñanza espiritual de acuerdo a la Contrarreforma promovida por la Iglesia católica se enfocó específicamente tomando en cuenta el sexo del individuo. Es decir, las oportunidades que los hombres religiosos tenían no eran las mismas para las mujeres. Los hombres podían vivir en claustro, o fuera de él como sacerdotes, teólogos u obispos siendo los únicos que podían celebrar misas, ofrecer la comunión y escuchar confesiones, mientras que las mujeres estaban limitadas exclusivamente a la vida de claustro. Además, se consideraba que ellas tenían más tendencia a tener experiencias divinas, por lo que los clérigos las monitoreaban rigurosamente, siendo este “the spirit that led prelates to excercise strict vigilance over women’s writings, confining them to manuscript form in conventual archives, or worse, destroying them” (Lavrin 162). Entonces, para estas mujeres, el deseo de ser místicas constituyó un importante camino de su expresión espiritual que incluía visiones, arrobamientos, sueños, y momentos de éxtasis a través del
recogimiento o la contemplación, los que eran evaluados por los confesores e inquisidores una vez que las mujeres describieran en detalle sus experiencias personales, ya sea en forma oral o escrita.

Para comprender mejor el mundo místico y espiritual de la época, es necesario tener en claro el significado de ciertos conceptos como el misticismo, la espiritualidad y la ascética en general. Estos términos, en especial el primero, ha evolucionado con el pasar de los siglos. La palabra mística proviene del griego cuyo verbo significa “cerrar los ojos.” Los místicos, o los llamados también contemplativos o espirituales, fueron aquellos que dedicaron sus vidas a la vida del misterio. La connotación de cerrar los ojos también implicaba cerrar la boca, es decir permanecer en silencio para no expresar los secretos y rituales de iniciación de la vida mística (Jantzen 27).

El misticismo en general es el estado de contacto con la divinidad. Esta vivencia es algo que no puede ser descrito con palabras, de allí que se considere como una experiencia inefable. Ciriaco Morón en su libro La mística española sugiere que “[s]olemos llamar misticismo a todo estado de gran intensidad afectiva, en que el hombre se siente fundido con el ser amado, siente su experiencia como inefable, y si se llega a expresarse, lo hace con un lenguaje paradójico y conceptualmente contradictorio” (21). Desde el punto de vista teológico, “consiste en la actuación de los dones del Espíritu Santo al modo divino o sobrehumano, que produce ordinariamente una experiencia pasiva de Dios o de su acción divina en el alma” (Royo citado en Morón 21). Este estado escapa a las formas comunes de conocimiento. El misticismo no sólo ocurre en la religión católica sino que existen místicos musulmanes, budistas e hindúes.
En cuanto a la ascética “es el conjunto de ejercicios, decisiones, renuncias que el hombre voluntariamente hace para vivir su fe religiosa con profundidad” (Morón 22). A veces la ascética se confunde con lo místico, pero son dos cuestiones distintas. La mayor distinción, quizás, es que el asceta lleva una vida de sacrificio y desapego con la intención de alcanzar el éxtasis, mientras que el místico vive en estado de gran intensidad afectiva con la divinidad y cuya experiencia se vuelve inefable. “La experiencia mística individual por naturaleza, no separa de la masa de los fieles a los que las viven. El éxtasis puede permitir conocer a Dios directamente, pero ese Dios es el mismo que el de los simples fieles” (Pérez 237). Otros vocablos como arrobamientos, arrebatamiento, ímpetu, entre otros constituyen los diferentes estados del éxtasis (Medwick 108).

Todo esto conlleva a hablar de espiritualidad y Jantzen señala que “[s]pirituality, it is held, is private. It has to do with the inner, subjective relation of the soul to God” (10). Entonces, la espiritualidad es la condición o estado interior asociado con la creencia en un ser superior de acuerdo a una determinada religión manifestada hacia el desapego del mundo exterior. Melquiades Andrés en su libro Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América añade que “todas las espiritualidades coinciden en la finalidad de ir a Dios, y se distinguen en el método o camino elegido por el hombre, ayudado por la gracia, desde su modo de ser y desde su entorno histórico” (61).

Además del término ‘místicas,’ muchos investigadores utilizan indistintamente la palabra ‘visionarias.’ Partiendo de la idea de que toda persona mística experimenta visiones, una visionaria es también una mística. Las monjas que experimentaron estas

---

4 Palabra que proviene del griego ‘ekstasis’ que literalmente significa “standing outside oneself” (Jantzen 106).
visiones fueron consideradas como genuinamente recibientes del amor de Dios, sin querer engañar u ocultar su estado místico. Sin embargo, las visiones debían ser analizadas cuidadosamente por las autoridades eclesiásticas, así lo confirma Lavrin al decir que “voices and visions have been most intensely subjected to scrutiny to prove or disprove their existence and the balance of mind of those who experienced them. Women who claimed visionary experiences raised doubts among many post-Tridentine theologians, although, they never denied the feasibility of visions” (165).

Ahora bien, al tener claro estos conceptos y retomando lo mencionado en el capítulo anterior, la espiritualidad de los siglos XVI y XVII florece principalmente por la influencia y desarrollo del cristianismo. El misticismo estuvo enfocado hacia la creencia y fe en Cristo y por lo tanto la Iglesia debía mantener su presencia y poder. Como lo confirma Jantzen:

From the early days of the Christian church, struggles for authority were prominent; and throughout the medieval period, the struggles increased. It was crucial to the ecclesiastical establishment that those who claimed knowledge of the mysteries of god should be contained within the structures of the church, since the power of the church would be severely threatened if it should be acknowledged that access to divine authority was possible outside its confines. (2)

Dada la labor evangelizadora de la Iglesia católica durante esta época, no es sorprendente encontrar visionarias en el Nuevo Mundo. El desarrollo espiritual se extendió a medida que la Iglesia fue sentando raíces para la construcción de iglesias, conventos, monasterios e instituciones educativas: “La fuerza espiritual de la observancia y de la descalcez encontró cauce idóneo en la evangelización de América” (Andrés 68). Una vez, creado el ambiente físico y con el afán de fomentar la doctrina cristiana y de hacer un seguimiento del desarrollo espiritual de las mujeres religiosas, se
impulsó el desarrollo de la escritura. La escritura de mujeres en Nueva España, Nueva Granada, Perú y las demás audiencias se desarrolló bajo los mismos preceptos mencionados anteriormente.

A pesar de que la mayoría de las monjas escribieron bajo las órdenes de sus confesores, es decir por obediencia, en algunas de ellas existió de verdad el deseo espontáneo de escribir. Lavrin y Loreto acertadamente confirman que “la presencia del confesor como interlocutor invisible es permanente e ineludible en todos los escritos de religiosas” (527). Tanto monjas como beatas se dedicaron a escribir. Estas mujeres permanecieron como anónimas, ocultas tras las paredes de las instituciones religiosas, a excepción de unas pocas como sor Juana Inés de la Cruz, monja jerónima de Nueva España que se destacó por su extraordinario trabajo literario y que logró ver algunas de sus obras publicadas en vida. En los demás virreinatos y audiencias también se escribía y se hablaba de la espiritualidad femenina y la vida ascética. Y como añade Fernando Iturburu en su libro (Auto)biografía y misticismo femeninos en la colonia:

[E]n sus obras, estas religiosas funden la información personal con la vida diaria, los incidentes de sus comunidades y la sociedad; y ofrecen una mejor perspectiva para comprender su situación social como descendientes de hidalgos o conquistadores, o practicantes del cristianismo. En sus textos, descubrimos la manera en que tradujeron y aplicaron la experiencia europea a tierras americanas y como trataron de preservar la autonomía de su género sexual. (24)

Además, Iturburu asevera al respecto que,

[e]n el caso específico de las religiosas coloniales, escribir sus vidas constituyó práctica obligada para aquellas que gozaban de reputación de santidad. El proceso de escritura consistía en una larga confesión, en la cual la autora debía hilvanar finamente los rasgos de su personalidad, enmarcadas en las convenciones retóricas y principios de obediencia, humildad, pobreza, fe, esperanza, caridad, renuncia a la vida laica, comunicación directa con Dios, fundación de comunidades. (24-5)
Por supuesto, todo esto era supervisado por el confesor/lector quien ofrecía sugerencias o emitía cambios. El lenguaje empleado está a veces cargado de coloquialismos, emociones, irregularidades cronológicas, repeticiones, que van entretejidos con las ideas originales de la autora. Este lenguaje refleja el nivel de educación adquirida en el hogar y el nivel de experiencia de la escribiente. La mayoría de las monjas escribieron “by presenting themselves as mouthpieces for their inner voices, which belonged to God, Christ, Mary or the saints. They also declared their writing to be an act of obedience to their earthly superiors: confessors, other male ecclesiastics, or the Mother Superior” (Arenal 14). Por otro lado, Ibsen señala:

The anxiety of authorship and alleged ineptitude in written discourse could also be used to the author’s advantage as a means to suppress full confession of potentially damaging information or sensitive issues. On the pretext that she is only trying not to tire her addressee (and herself) by giving further details, she may omit entire sections of the life story, though this clearly goes against the exhaustive account recommended for a penitential confession. (25)

Durante los siglos XVII y XVIII, el Libro de la Vida de santa Teresa sirvió como un texto modelo para las religiosas del Nuevo Mundo. De manera que santa Teresa se convierte en la fuente de inspiración para el desarrollo de la escritura autobiográfica en América. En la Real Audiencia de Quito, la hagiografía femenina se manifiesta particularmente con santa Mariana de Jesús, (1618-1645) conocida como la Azucena de Quito. La etapa mística quiteña surge con las religiosas Gertrudis de san Ildefonso (1652-1709) y sor Catalina de Jesús María Herrera (1717-1795) las cuales alcanzaron su desarrollo espiritual, a pesar de la relajación que parece haber existido en los conventos a donde ellas pertenecieron. Estas mujeres expresaron sus viviencias espirituales en sus manuscritos en los que se observa una fuerte influencia teresiana, no sólo intelectual sino
también literaria y religiosa. Iturburu afirma que santa Teresa “se convirtió en fuerza social emancipadora en el Nuevo Mundo y devino en modelo de mujer ejemplar, influyendo determinantemente en la creación de un canon alternativo femenino y volviendo más complejo el proyecto de imposición del cristianismo en la geografía americana” (48). Con todo, González Suárez sostiene que la literatura mística durante la época colonial, en el Ecuador fue muy escasa y pobre. Según González Suárez hay dos obras místicas representativas el *Compendio de la vida espiritual*, escrito por el Padre Juan Camacho, confesor de santa Mariana de Jesús y la *Práctica del devoto de los Sagrados Corazones de Jesús y de María*, compuesta por el Padre José María Maugeri, sacerdote jesuítica (3: 348). Ambas obras se caracterizan por la sencillez de estilo y la sustancia mística que contienen. Otras obras se han perdido o se encuentran en manuscritos inéditos, que están en colecciones privadas. Algunas de ellas, fueron publicadas en Madrid y Lima pero muy pocas en Quito, por lo que la producción literaria durante los años 1700 y 1767 fue limitada (Valdano 37). Sin embargo, González Suárez no descarta la importancia de las obras escritas por las mujeres religiosas del Quito colonial.

La religiosidad que se vivía en la Real Audiencia de Quito, afirma Rodríguez “tuvo su corriente popular y su corriente culta” (88) y añade que las mayores obras de teología quiteña fueron escritas en latín. Este desarrollo espiritual nació de un grupo de religiosos y religiosas que con el afán de expresar su experiencia mística ya a través de confesiones, poemas, oratorias, villancicos, etc., contribuyeron al enriquecimiento de la literatura religiosa quiteña. Por lo tanto, durante la colonia, es casi imposible negar el impacto que marcó la Iglesia católica ya que el descubrimiento y la conquista fueron
paralelos con el ideal de evangelización. La religiosidad, la mística, el ascetismo, la espiritualidad fueron palpantes en América y de allí que se hayan y se sigan encontrando textos que ofrecen un testimonio de vida de la sociedad colonial.

Para determinar lo que implica seguir el camino espiritual, se ofrece en el siguiente capítulo una visión detallada sobre la vida de la Doctora de la Iglesia universal, Teresa de Ávila, otros santos y la teoría de la autobiografía.
CAPÍTULO 3

Teresa de Jesús, otros santos y la teoría de la autobiografía

Durante el siglo XVI, en España, surgieron místicos como Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada (1515-1582), mejor conocida como santa Teresa de Ávila, canonizada el 12 de marzo de 1622 por el papa Gregorio XV y reconocida posteriormente por el papa Pablo VI como Doctora de la Iglesia universal, el 27 de septiembre de 1970. Teresa fue una monja reformadora de la orden de las carmelitas descalzas, “that sought to contribute to church reform by promoting a more authentic, personal spirituality than that practiced in most Catholic communities” (Mujica i). Dedicó gran parte de su vida a la fundación de numerosos conventos en España y a la vez dejó un legado de obras escritas, algunas de ellas escritas por su propia voluntad y otras porque le ordenaron que así lo hiciera. Su texto, Libro de la Vida, que es el más conocido, relata su autobiografía, a pedido de su confesor, el Padre dominico Pedro Ibáñez. Según afirma Joseph Pérez, “Teresa nunca deja de repetir que, si escribe, es porque sus confesores se lo han ordenado” (221). De todas maneras, para los expertos como Cathleen Medwick en Teresa of Avila: The progress of a Soul, Bárbara Mujica en Teresa de Ávila: Lettered Woman, Helena Carrera en Teresa of Avila’s Autobiography: Authority, Power and Self in Mid-Sixteenth-Century Spain, y Joseph Pérez en Teresa de Ávila y la España de su tiempo que han analizado y estudiado algunas de sus obras, confirman que es muy obvio que a Teresa le encantaba escribir, así ella lo expresa: “[u]na de las cosas por que me animé –siendo la que soy– a obedecer en escribir esto y dar cuenta de mi ruin vida y de las mercedes que me ha hecho el Señor, con no servirle sino ofenderle, ha sido ésta: que cierto, yo quisiera aquí tener gran autoridad para que se me creyera esto. Al Señor
suplico Su Majestad la dé” (142). En Vida describe su relación íntima con Dios y su evolución espiritual, es decir toda su experiencia mística. Parece que la primera redacción de Vida la inicia en 1561 y la concluye en 1562, estos manuscritos no se han encontrado. En 1564, Teresa nuevamente retoma la escritura de su obra y la completa en 1565. Esta obra, dividida en cuarenta capítulos, abarca la historia de su vida hasta el verano de 1565. La obra primero circula como manuscrito y se distribuyen varias copias más o menos hasta 1573. Cinco años después de la muerte de Teresa, en 1587, fray Luis de León, revisa el manuscrito y encarga la edición a Guillermo Foquel, y el libro es impreso en 1588. Sus otras obras como el Camino de perfección, El Castillo interior o las Moradas, Fundaciones, su correspondencia de cerca de cuatrocientas setenta cartas junto con unas treinta composiciones poéticas, sirvieron de inspiración para las generaciones posteriores, sobre todo en América y específicamente en la Real Audiencia de Quito y el virreinato del Perú. Iturburu asevera que “[l]a recepción y divulgación de la vida y obra de santa Teresa de Avila en las comunidades religiosas femeninas del Nuevo Mundo revelan su enorme y determinante impacto, verificables en varios manuscritos de monjas de los siglos XVII y XVIII” (47).

La vida de santa Teresa se puede apreciar en tres períodos: sus primeros veinte años de juventud mundana, veinte y siete años de retiro espiritual y sus últimos veinte años como reformadora de su orden. Durante su niñez, es su madre posiblemente quien le enseña a leer, a escribir y a contar. En esa época, los únicos que tenían derecho a una educación eran los varones de buenos recursos. Durante su juventud, Teresa lleva una

---

5 Para datos sobre las publicaciones de santa Teresa ver Teresa de Ávila y la España de su tiempo de Joseph Pérez o Teresa of Avila’s autobiography: Authority, power and the self in mid-sixteenth-century Spain de Helena Carrera.
vida normal, como una muchacha de la época, lee libros de caballería y vida de santos. Va a fiestas, pasa mucho tiempo con su familia, viste a la moda, es hermosa, tiene pretendientes, pero no tiene ningún interés en el matrimonio. Es durante los años 1531 y 1535 que Teresa demuestra interés hacia la vida religiosa aunque no es muy sólida en su creencia. A los veinte años ingresa al convento de la Encarnación. Una vez allí, Teresa se esfuerza por cumplir una vida de humildad y penitencia, pero ella no es feliz. Las penitencias impuestas la debilitan y su salud se ve afectada. No es sino en 1555 cuando muestra un poco de mejoría pero no logrará recuperarse totalmente de su misteriosa enfermedad (Pérez 15-47).

Su vida religiosa se caracterizó por una serie de fenómenos extraordinarios como los levitamientos, visiones, locuciones, arrobamientos y momentos de éxtasis que persistieron durante muchos años y a través de los cuales asegura haber escuchado, visto y recibido mensajes de Cristo. Santa Teresa asevera que: “[q]uerría saber declarar con el favor de Dios la diferencia que hay de unión a arrobamiento o elevamiento o vuelo que llaman de espíritu o arrebatamiento, que todo es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y también se llama éxtasis” (148 Las cursivas son del original).

Sus primeras visiones sobrenaturales empiezan cuando ella tiene alrededor de cuarenta años. Es en este período cuando Teresa comienza a cuestionar ciertos movimientos como el de los alumbrados, llamados así “porque aspiran a recibir directamente de Dios las luces que les permiten interpretar libremente los textos evangélicos” (Pérez 228). A Teresa la acusan de ser alumbrada. En general, las personas que seguían la luz interior del Espíritu Santo, se llamaban alumbrados. Y como consecuencia, afirmaban estar actuando sin voluntad propia y se abandonaban al amor de
Dios, rechazando la autoridad eclesiástica y menospreciando las prácticas tradicionales. Otro movimiento fue el luteranismo iniciado por Martín Lutero conocido según Pérez como el “padre de la reforma que cambió el juego de poder de la Iglesia católica en Europa” (160). Sin embargo, es el iluminismo el que causó alarma a la Inquisición, más que el luteranismo y es contra este movimiento que luchan los inquisidores (Pérez 229).

Para llegar a sus experiencias místicas, Teresa se sumerge en el mundo de la lectura. Para ella, el leer constituye la fuente desde donde aprenderá a orar y a encontrar a Dios. Teresa lee primero muchos libros de caballerías, luego obras morales y finalmente libros de espiritualidad, como las Epístolas de san Jerónimo, la Leyenda dorada, la Imitación de Cristo, las Confesiones de san Agustín. Dice la santa: “[C]omo comencé a leer las Confesiones, paréceme me veía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto no me parece sino que el Señor me la dio a mí según sintió mi corazón” (90).

San Agustín nace en el año 354 DC en Thagaste, actualmente Algeria. Fue hijo de una madre cristiana y un padre pagano. Al inicio de su juventud, Agustín perteneció a una secta persa, del profeta Mani, de la cual se desilusionó conforme iba estudiando otros asuntos. Estando en Milán, Agustín se integra a una comunidad cristiana dirigida por Ambrosio, quien le introduce a la doctrina católica (Topping 4-8). Es a través de este encuentro que Agustín inicia su conversión, declarándolo todo en uno de sus numerosos libros que escribió, llamado Confesiones, al que hace mención santa Teresa. En las Confesiones, san Agustín logra involucrar al lector desde las primeras páginas. Sigue a ésto la narración de eventos, sentimientos, frustraciones, sufrimientos, que la gente
experimenta y espera que Jesús las pueda subsanar. Y de esta manera inicia una extensa discusión de temas profundos que capturan la atención de muchos, incluso hoy en día.

Otros textos que Teresa leyó incluyen: El *Oratorio de religiosos*, las *Epístolas y oraciones* de santa Catalina de Siena, las obras de fray Luis de Granada y las de san Pedro de Alcántara. Pero el libro que tuvo un mayor impacto en su formación espiritual es el *Tercer abecedario* de Francisco de Osuma (1527), el mismo que “desarrolla una espiritualidad que se amolda perfectamente a las visiones y revelaciones sobrenaturales” (Pérez 205) y cuyo texto sugiere hacer el vacío en uno mismo, desechar todo lo que es accesorio (criaturas, imágenes, ideas) . . . es decir, despójarse de lo que no es esencial a fin de ponerse más íntimamente en contacto con Dios, no ya por medio de conceptos o imágenes, sino de forma afectiva y, de alguna manera, experimental. (Pérez 226)

Además, Teresa llega a conocer la *devotio moderna* promovida principalmente por Erasmo de Rotterdam, Francisco de Osuna y san Ignacio de Loyola. La *devotio moderna* fue “un movimiento espiritual que buscaba favorecer ante todo la vida y la oración personales” (Pérez 202). Teresa también adquiere el conocimiento particularmente sobre la oración mental y recolección que pone en práctica de inmediato (Mujica 28). En 1559, el inquisidor general Fernando de Valdés publica un *Indice de libros prohibidos* que incluye setecientas obras, sobre todo traducciones españolas de la Biblia y tratados de espiritualidad. (Pérez 198). La publicación del *Índice*, permitió a la Inquisición tener mayor control de lo que se publicaba para así atacar a los alumbrados y eliminar cualquier sospecha de iluminismo. Esta prohibición desilusionó mucho a Teresa al no poder disfrutar más de la lectura de sus libros favoritos y no saber latín, el cual posiblemente lo aprende por sí misma ya que en sus escritos Teresa demuestra ser culta. “Teresa es un
ejemplo admirable y probablemente excepcional de mujer culta que se las ingeniaba para no parecerlo a fin de no tener que enfrentarse con los prejuicios de sus contemporáneos” (Pérez 186). Pero no sólo las lecturas formaron parte del desarrollo espiritual de Teresa, sino también los contactos personales, las enseñanzas orales de los sermones así como las tradiciones de la Orden del Carmelo que promovían el recogimiento (Pérez 209).

Por otra lado, Teresa estuvo siempre informada de lo que pasaba a su alrededor. La monja carmelita vive durante el reinado de Felipe II, con quien mantiene correspondencia directa y logra contar con su apoyo a las diferentes peticiones solicitadas por ella, ya sea para obtener ayuda en la fundación de los conventos, o protección en momentos críticos. Los acontecimientos que ocurrían en el resto del mundo, también interesaban a Teresa. Sabía lo que sucedía en América con la colonización y la evangelización, la guerra de religión en Francia, la situación de la mujer no sólo en España, sino en otras partes del mundo, cuyo destino era únicamente el contraer matrimonio, permanecer en casa en calidad de servidumbre o ingresar a un convento. Teresa menciona en su libro *Camino* con respecto a la situación de la mujer casada, lo siguiente: “Si su marido está triste, ellas deben aparentar que también lo están; si está alegre, ellas deben manifestar alegría, aunque tengan el corazón en un puño” (citado en Pérez 188). Teresa manifiesta su total rechazo contra el antifeminismo, por lo que anima al grupo de religiosas que dirige a continuar en el camino de la contemplación pese a los obstáculos y comentarios negativos que la rodean.

Durante sus últimos veinte años por su vocación reformadora se dedicó a recorrer España de norte a sur, fundando alrededor de quince conventos de carmelitas descalzas, todos ellos ubicados en la ciudades por dos razones principales. Primero, Teresa creía que en las ciudades sería más fácil encontrar directores espirituales y teólogos eficaces.
Y segundo, las religiosas tendrían mayores oportunidades de conocer a gente de la aristocracia, gente acomodada que les proporcionara algún apoyo financiero ya sea recibiendo su generosidad voluntaria o adquiriendo los productos elaborados por ellas. Por sus acciones, Teresa logró reunir a seguidores que continuaron fundando más casas religiosas en el resto de Europa y el Nuevo Mundo. Según Pérez “las fundaciones serán la contribución de Teresa para la salvación de la cristianidad” (71).

La principal preocupación de Teresa era la de lograr alcanzar una vida de claustro propiamente dicha, es decir, con limitado contacto del mundo exterior, estricta observancia de pobreza, constante oración mental interiorizada, meditación o recogimiento. Además, Teresa promovía las lecturas, ayunos y flagelaciones las que hacía con frecuencia. Estas flagelaciones o mortificaciones expresan desprecio del cuerpo, dominio de uno mismo, supresión de apetitos, de apegos afectivos y materiales. Para Teresa “el sufrimiento no es un fin, sino el medio de unirse a Dios” (Pérez 246). Ella enfatiza la importancia de la mortificación pero no tanto física, que incluye ayunos, silencio, claustro, sino más bien la mortificación interna que es la que debe ser más fuerte y desarrollada constantemente para superarla y así elevarse a Dios. Teresa toma y se inspira de la regla primitiva de los carmelitas del siglo XIII; “esta regla estaba en línea de las órdenes mendicantes, que combinaban pobreza y actividad apostólica” (Ramos 12). Y agrega a lo anterior el uso de alpargatas de cáñamo. “El 13 de julio de 1563 Teresa se <descalza>: en lugar de zapatos que se usaban en la Encarnación [convento fundado por Teresa] se pone unas alpargatas de cáñamo,” simbolizando su pobreza y austeridad (Pérez 126). Impone la creación de ermitas, que eran espacios construidos para la soledad y oración. “Lo esencial es que las carmelitas puedan aislarse, recrear, de alguna manera, el <desierto> en medio del
convento” (Pérez 126). Y por último, propuso el establecimiento de períodos de recreación. Teresa consideraba que la risa era necesaria para sentirse libre. Y para ello, promovía la recitación de poemas y cantos que servían para disipar la mente y alegrar el alma. Arenal afirma que Teresa “preached a life of mental prayer, silence, and religious thought and activity. Where she found a lack of calling among the unreformed Carmelites, she insisted on sincere vocation; in the face of disdain for poverty, humility, and contemplation, she taught the path to perfection in these virtues” (10).

Los estados místicos que experimenta Teresa se clasifican en tres fases: 1) la oración de quietud, conocida como oración mental, meditación o recogimiento, 2) la oración de unión o contemplación, donde actúa la intuición acompañada por una intensa felicidad, y 3) el matrimonio espiritual que es la unión mística definitiva. Teresa habría alcanzado este último estado en 1572 (Pérez 250). Además, ella enfatiza que la vida mística no tiene un camino lineal; es más bien un hondamiento y para seguirlo es esencial tener confianza en uno mismo, valor y humildad. Dice la santa sobre la humildad: “Lo que yo he entendido es que todo este cimiento de la oración va fundado en humildad y que mientras más se abaja un alma en la oración, más la sube Dios” (167). Y la expresa metafóricamente así: “Mientras más crece el amor y humildad en el alma, mayor olor dan de sí estas flores de virtudes” (160). Ella inicia este proceso teniendo su primer arrobamiento en 1558, seguido por sus visiones que se clasifican principalmente de dos tipos: imaginarias e intelectuales. La visión imaginaria presenta imágenes al espíritu y la visión intelectual no tiene materia sensible de ninguna clase (Pérez 249). Teresa confirma: “Es una cosa tan de espíritu esta manera de visión y de lenguaje, que ningún bullicio hay en las potencias ni en los sentidos, a mi parecer, por donde el
demonio pueda sacar nada” (195). La primera visión intelectual de Teresa ocurre en 1559 cuando tiene la sensación de sentir a Cristo a su lado mientras estaba rezando:

[Estando un día de glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí o no sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas pareciamé estaba junto cabe mí Cristo y veía ser Él que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podí a haber semejante visión, diome gran temor al principio, y no hacía sino llor ar, aunque, en diciéndome una palabra sola de asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin ningún temor. Pareciamé andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentía muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que estaba cabe mí. (193)

Teresa intenta describir a detalle cómo ocurren sus arrobamientos o éxtasis de una manera clara para que los demás logren entenderla.

Pues cuando está en el arrobamiento el cuerpo queda como muerto, sin poder nada de si muchas veces, y como le toma se queda: si en pie, si sentado, si las manos abiertas, si cerradas. Porque aunque pocas veces se pierde el sentido, algunas me ha acaecido a mí perderle del todo, pocas y poco rato; mas lo ordinario es que se turb y aunque no puede hacer nada de si cuant a lo exterior, no deja de entender y oír como cosa de lejos. No digo que entiende y oye cuando está en lo subido de él (digo subido, en los tiempos que se pierden las potencias porque están muy unidas con Dios) que entonces no ve ni oye ni siente, a mi parecer; mas, como dije en la oración de unión pasada, este transformamiento del alma del todo en Dios dura poco; mas eso que dura, ninguna potencia se siente ni sabe lo que pasa allí. No debe ser para que entienda mientras vivimos en la tierra, al menos no lo quiere Dios, que no debemos ser capaces de ello. Yo esto he visto por mí. (153)

En otra ocasión Teresa tiene una visión que ocurre al mirar una imagen de Cristo:

Pues ya andaba mi alma cansada y, aunque quería, no la dejaban descansar las ruines costumbres que tenía. Acaecíome que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía, y arrojéme cabe El con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle. (88)
Una de las visiones más conocidas de Teresa es la transverberación que ocurre en abril de 1560. Esta visión despertó tanta popularidad que existen varias representaciones artísticas tanto en pintura como en escultura. La más conocida es la magnífica escultura barroca de Gian Lorenzo Bernini de 1647-1652, elaborada en mármol y en cuyo arte captura la magnífica expresión de la experiencia mística de santa Teresa. A través de esta visión Teresa expresa el dolor y a la vez el placer que le causa el sentir la presencia divina en su interior. Y ella, lo describe hermosamente en su libro *Vida* así:

> Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. . . Esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan: deben ser los que llaman querubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros y de otros a otros, que no lo sabría

decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo dé a gustar a quien pensare que miento. Los días que duraba esto andaba como embobada; no quisiera ver ni hablar, sino abrazarme con mi pena, que para mí era mayor gloria que cuantas hay en todo lo criado. (212-13)

Conforme el tiempo va transcurriendo y estas visiones se hacen más frecuentes, Teresa opta por buscar el apoyo y opinión de los doctores o como ella los llama letrados. Y dice: “[E]s menester espiritual maestro; mas si éste no es letrado, gran inconveniente es” (113). Teresa creía firmemente en la necesidad de tener un guía espiritual que la orientase en su camino y le asegurara que lo que experimentaba no eran cosas del demonio; temía mucho ser engañada. “Me determiné a tratar con una persona espiritual para preguntarle qué era la oración que yo tenía, y que me diese luz, si iba errada, hacer todo lo que pudiese por no ofender a Dios; porque la falta – como he dicho – que veía en mí de fortaleza me hacía estar tan tímida. ¡Qué engaño tan grande, válgame Dios, que para querer ser buena me apartaba del bien!” (172).

Para Teresa, era esencial encontrar quién la entendiera y la orientara. Ella lo confirma: “muchas veces me ha dicho el Señor, que no deje de comunicar toda mi alma y las mercedes que el Señor me hace, con el confesor, y que sea letrado, y que le obedezca” (191). En algunas ocasiones su confesor se ausentaba y típicamente Teresa se sentía perdida. La santa confiesa: “En este tiempo mudaron a mi confesor de este lugar a otro, lo que yo sentí muy mucho, porque pensé me había de tornar a ser ruin y no me parecía posible hallar otro como él. Quedó mi alma como un desierto, muy desconsolada y
temerosa. No sabía qué hacer de mí” (179). Sin embargo, Teresa está siempre dispuesta a discutir en profundidad con sus confesores temas del alma, por lo que reconocía que, “no hay teólogo con quien no se atreviese [su alma] a disputar la verdad de estas grandezas” (196). Uno de los confesores que influyó mucho y la guió, fue Pedro de Alcántara (1499-1562). Ella lo describe así: “Con toda esta santidad era muy afable, aunque de pocas palabras, si no era con preguntarle. En éstas era muy sabroso, porque tenía muy lindo entendimiento” (199).

Con lo que respecta a la Inquisición, Teresa afortunadamente tuvo mucha suerte y logró salir con éxito porque los inquisidores no lograron encontrar nada reprensible en sus acciones. Fueron más bien, superiores de su orden quienes causaron conflicto a Teresa. En repetidas ocasiones Teresa comenta en su libro: “Mas con todo, sabéis Vos, mi Señor, que clamaba muchas veces de Vos, disculpando a las personas que me murmuraban, porque me parecía les sobraba razón” (143). Y agrega:

Comenzó la murmuración y persecución de golpe y, a mi parecer, con mucha causa; y así no tomaba con nadie enemistad, sino suplicábamos a Vos miraseis la razón que teníais. Decían que me quería hacer santa y que inventaba novedades no habiendo llegado entonces con gran parte aun a cumplir toda mi Regla ni a las muy buenas y santas monjas que en casa había (ni creo llegaré, si Dios por su bondad no lo hace todo de su parte), sino antes lo era yo para quitar lo bueno y poner costumbres que no lo eran; al menos hacía lo que podía para ponerlas, y en el mal podía mucho. Así que sin culpa suya me culpaban. No digo eran sólo monjas, sino otras personas; descubrianme verdades, porque lo permitiais Vos. (144)

Como se puede apreciar, Teresa de Ávila fue una mujer singular de mucha determinación y fuerza espiritual, virtudes que le permitieron alcanzar la supremacía del estado místico, a pesar de que no gozaba de una buena salud física. Se sabe que en julio de 1582 después de fundar un carmelo más, estaba débil y muy cansada. Teresa logra llegar a la villa de Alba donde no volverá a levantarse y muere el 4 de octubre de 1582.
Los españoles sienten la pérdida de esta gran mujer. “El pueblo y las élites de España admiraban a Teresa de Ávila. Quiroga, el inquisidor general, se contaba entre sus adeptos. Felipe II se preocupaba de que sus manuscritos estuviesen a buen recaudo en la biblioteca de El Escorial. Esta popularidad se acrecienta aún más tras la muerte de la carmelita . . .” (Pérez 268). Teresa de Jesús es beatificada en 1614.

Otros místicos como san Juan de la Cruz, fray Luis de León, san Agustín, santa Catalina de Siena, santa Rosa de Lima, se convirtieron también en fuentes canónicas de gran influencia reflejada en la literatura femenina del Nuevo Mundo. San Juan de la Cruz (1542-1591), seguidor de santa Teresa, inició su vida como un asceta para posteriormente ser reconocido como Padre de la Iglesia. San Juan se destacó por su gran devoción espiritual y por sus escritos, especialmente por su profunda poesía mística, que intentan describir la inefabilidad de la experiencia de Dios. Pérez afirma que “no hay duda que entre estos dos maestros de la mística española [santa Teresa y san Juan] existía un afecto y una admiración mutuas” (172).

Caterina di Giacomo di Benincasa, más conocida como santa Catalina de Siena (1347–1380), fue nombrada Doctora de la Iglesia por el papa Pablo VI el 4 de octubre de 1970. Perteneció a una familia italiana numerosa. Fue una mujer de una extraordinaria riqueza espiritual que la descubrió desde muy temprana edad, pero que no fue percibida por sus padres, quienes esperaban que contrajera matrimonio como cualquier joven de la época. Sin embargo, Catalina con su inteligencia y carisma característicos de ella, logró convencer a sus padres que le permitieran cumplir el deseo de dedicar su vida a amar a Dios.
Al igual que Teresa de Ávila, Catalina inicia su vida mística con una serie de visiones y éxtasis pero que, a diferencia de la santa española, duraron hasta su muerte. Su primer confesor fray Thomas della Fonte se convierte en el testigo principal de sus vivencias místicas. Catalina constantemente busca la soledad para dedicarse a la oración, al ayuno, a la flagelación, que hacen de ella un ser muy compasivo y sensible.

Aproximadamente en 1363, Catalina ingresa a la tercera orden de Santo Domingo como hermana de la Penitencia y a partir de ese momento el pueblo de Siena la empieza a llamar la Matellata, nombre por el cual se conocía al grupo de mujeres que vestían un vestido de lana con velo blanco y capa negra, al cual Catalina pertenecía (Undset 27). Cierta ocasión, en una visión, Catalina recibe el mensaje que debe integrarse al mundo y ayudar a quien lo necesite. Entonces, sigue el ejemplo de Jesús que no rehusó tocar a un leproso, y comienza a cuidar a los enfermos de lepra. Mientras tanto, en Siena, las noticias acerca de esta joven llegan a miles de seguidores que la buscan por su sabiduría y bondad. Su afán también era orar por todos los que la rodeaban. Las Oraciones recolectadas por sus discípulos quienes la escuchaban orar en voz alta, comprenden el período desde diciembre de 1378 hasta la primavera de 1380 (Cavallini xiii).

En cuanto a su educación, Catalina aprendió a leer, pero no a escribir sino hasta más tarde, por lo que gran parte de las Cartas (1370-80) que se han recolectado fueron dictadas por ella a sus secretarios, llegando a ser una de las mayores figuras en la historia de la literatura cristiana. (Undset 5-37). Catalina incluso se involucró en asuntos políticos. Vivió en una época de gran turbulencia política y de guerras. Muchas de sus cartas fueron dirigidas a dos papas, reyes, reinas con el afán de detener la violencia. “Catherine’s Europe was, like our world today, marked by violence and an uncertain
future: the papacy had fled to Avignon, splitting the Church and dividing countries, cities and religious orders, . . . cities were being decimated by the bubonic plague, known as the Black Death, there was a decline of vitality in the Church, a loss of a sense of purpose and a crisis of religious life” (Radcliffe citado en Cavallini ix). Además de sus cartas, Catalina escribe los Diálogos (1377-78), que constituyen una serie de preguntas y respuestas entre ella y Dios.

Ahora bien, como se mencionó anteriormente, una de las obras de mayor importancia escrita por santa Teresa de Ávila fue el Libro de la Vida que los expertos la colocan dentro del género de la autobiografía. James D. Fernández en su libro Apology to Apostrophe, formula una serie de preguntas para analizar el género autobiográfico desde saber quién es la persona que escribe la autobiografía, a quién se dirige el autor, a qué tipo de lector le interesa el tema, y hasta cuál es el propósito detrás de este tipo de escritura. Este autor realiza un estudio de las Confesiones de san Agustín y del Libro de la Vida de santa Teresa. Fernández intenta no sólo concentrarse en las condiciones históricas y las convenciones del discurso autobiográfico, sino en las condiciones de recepción de los textos y la transmisión de los mismos. Para ello, Fernández utiliza el término apóstrofe, y sostiene que “apostrophe pretends to highlight the inability of the autobiographer’s contemporaries to adequately see, judge, or appreciate his or her true self . . .” (21). Es decir, pretende señalar la verdadera identidad del autor y las percepciones correctas o erróneas de los demás. Este autor también añade que desde el punto de vista cristiano, existe una conexión entre el pecado y la historia en sí. Este pecado o transgresión de lo divino constituye el tema central a lo largo de la historia del género autobiográfico: “Both Augustine and Teresa practice what might be called the
mortification of the word: if the body is mortified in order to raise up its signified—the soul—here the ‘word’—human language, all things of this world—will be mortified in order to raise up its signified, God (Fernández 23). Es decir, que la mortificación es un signo que estos escritores usan por medio de la palabra, con el sólo propósito de elevar el alma y por último alcanzar a Dios que es su significado.

Para que se lean las autobiografías “[t]he cultivation, preservation, and transmission of life narratives depend to a large extent on a devoted community of readers.” (Fernández 4). El texto de Teresa va dirigido primero a la Iglesia católica, como comunidad, segundo a su confesor y por último a la Inquisición (Fernández 28). Además, Fernández afirma que “[l]ife stories are unusually effective pedagogical tools, which many communities (religions and nations, especially) have frequently used to promote or invent a sense of filiation or belonging” (4). Para las escritoras femeninas basarse en los textos de santa Teresa, actúa como un escudo donde estas escritoras ocultan su propia iniciativa y dicen escribir por la voluntad de Dios o de su confesor, con el propósito de no revelar su propia autoría y al mismo tiempo usan esta estrategia que les permite conservar el sentido de pertenencia a un grupo determinado. Tomando en cuenta que las mujeres no podían ser incluidas en discusiones teológicas, ellas afirmaban que el conocimiento adquirido provenía de Dios, dándoles de esta manera a sus textos una cierta autoridad.

Por otro lado, Sylvia Molloy en su artículo “The autobiographical narrative” sostiene que quienes escribieron autobiografías lo hicieron principalmente para grabar vivencias y mucho menos para rememorar (460). Molloy manifiesta que la literatura colonial se caracterizó principalmente por las narrativas en primera persona a través de
las crónicas de conquista y descubrimientos. Otro aspecto como la auto-representación en confesiones presentadas ante tribunales de la Inquisición, o por pedido de reyes o autoridades eclesiásticas, han hecho de esta narrativa más bien un medio para alcanzar una meta más que la meta en sí. A pesar de que Molloy en su artículo se concentra más en la autobiografía del siglo XIX, esta autora manifiesta que existe una gran abundancia de narrativas escritas en primera persona dentro de la literatura colonial y señala que “autobiography appears in Spanish America as a genre when it becomes a subject of reflection, that is, when questions arise about the validity of self-writing in general, about the forms the exercise should take in particular, and about the purposes it should accomplish” (458). Entonces, este tipo de escritura durante la época colonial era validada por una institución para quien el autor escribía. De todas maneras, todavía surgen las preguntas ¿quién es ese yo que escribe? ¿Para quién escribe ese “yo”?

En su artículo “La autobiografía conventual colonial”, Tatiana Navallo también sostiene que el género se liga estrechamente al pensamiento religioso:

[L]a autobiografía es un género heterogéneo en relación con otros tipos textuales, el que, al mismo tiempo, subsume tradiciones de escrituras ligadas a la expansión del cristianismo en el pensamiento occidental, con lo cual adherimos al posicionamiento de G. Gusdorf, quien indica que las Confesiones de San Agustín tienen lugar en el momento en que “la aportación cristiana se injerta en las tradiciones clásicas”. Con el cristianismo se acentuó la mirada del hombre occidental hacia su interior, éste centrado en sí mismo, se distancia de las virtudes clásicas aristocráticas, ganando terreno un modelo cuyo ideal se expresaba en la Imitatio Christi. (1)

En efecto, durante la época colonial en incluso desde la época medieval, el objetivo de quienes escriben es reproducir en las llamadas autobiografías la fe cristiana y reafirmar e imitar la vida de Cristo. Estas vidas usan un lenguaje, estructura e imágenes provenientes de modelos españoles. Y como confirma Ibsen, “the unverifiable nature of
visionary experience and the hybridity of the *vida* genre itself gave women a margin of flexibility from which to speak” (13).

Es justamente esta voz femenina a la que Hélène Cixous hace referencia al hablar de la escritura de mujeres. En *La risa de la Medusa* (1975), Cixous escribe como mujer, para las mujeres y da prioridad a su visión del futuro y al proceso de cambio en el lenguaje. Plantea una crítica sistemática contra el logocentrismo y falocentrismo en los paradigmas patriarciales. El verdadero “escándalo” en el trabajo de Cixous radica en su resistencia a dos lógicas incompatibles. Por un lado, sostiene que *écriture fémenine* (escritura femenina) está caracterizada por las partes del cuerpo femenino explícitamente que han sido reprimidas por el discurso tradicional. Propone una forma de escritura que esté libre de la predominación falo-logocentrismo masculina. Por otro lado, Cixous manifiesta que ambos, hombres y mujeres, pueden escribir *écriture fémenine*. Cixous profundiza en los orígenes de la desigualdad sexual y ofrece una versión subvertida de los mitos clásicos. De tal manera, Cixous cuestiona en sus obras las barbaridades y pecados que se les atribuyen a las figuras femeninas en la mitología y da voz a estas mujeres que han permanecido en silencio y sin derecho a contar su propia versión. En el caso de las mujeres durante la colonia, al escribir por obediencia –bajo el dominio patriarcal de los confesores–, se revela en sus textos la gran necesidad que tienen de expresar sus propias ideas y su autoría a través de la palabra aunque esté subordinada a cambios y rechazos por la institución a la cual pertenecen. Cixous añade que “woman must write her self: must write about women and bring women to writing . . . Woman must put herself into the text –as into the world and into history– by her own movement” (2039).
Ante esto, Cixous manifiesta que la mujer “must urgently learn to speak. A woman without a body, dumb, blind can’t possibly be a good fighter. She is reduced to being the servant of the militant male, his shadow. We must kill the false woman who is preventing the live one from breathing” (2044). Las diferencias femeninas, entonces, que incluyen las de cuerpo, de sexualidad, de maternidad o de gestación, se plasman en el discurso a través de la escritura femenina que es desde donde la mujer puede destruir el dominio falocéntrico de la lengua y la cultura. El deseo de establecer una igualdad con el sexo masculino, donde ni hombre ni mujer sean privilegiados, será siempre la meta a alcanzar, según Cixous.

Con el paso del tiempo se han ido apreciando más las obras literarias del Nuevo Mundo, sin embargo, las autobiografías de muchas mujeres religiosas todavía necesitan ser rescatadas y estudiadas. En el caso de la autobiografía Secretos entre el alma y Dios, escrita por la madre Catalina de Jesús María Herrera, religiosa de la orden dominicana, perteneciente al período colonial quiteño siglo XVIII, esta obra despliega una fuerte influencia teresiana, Teresa constituye la figura materna europea para las hijas novomundistas que transladan a su contexto histórico, social y cultural la escritura de la santa española así como la devoción de la santa italiana. El título de la obra de sor Catalina puede incluso ligarse a un pasaje de la Vida de santa Teresa que habla de su comunicación con Dios como “secretos”: “De poco en poco, en llegando el Señor aquí un alma, le va comunicando muy grandes secretos. Aquí son las verdaderas revelaciones en este éxtasis y las grandes mercedes y visiones, y todo aprovecha para humillar y fortalecer el alma y que tenga en menos las cosas de esta vida y conozca más claro las grandezas del premio que el Señor tiene aparejado a los que le sirven” (162). Y como
iremos explorando, la autobiografía de sor Catalina se centra en la búsqueda de Dios, permitiendo a la autora relatar “afinadamente los pormenores de su disciplina escritural y las tensiones sociales y personales en las cuales escribió su obra” (Iturburu 51). Hasta qué punto podemos decir que se trata de una escritura femenina será un aspecto que también consideraremos.
Sor Catalina de Jesús María Herrera, autora de la autobiografía *Secretos entre el Alma y Dios*, nace en Guayaquil el 22 de agosto de 1717 del matrimonio del capitán Juan de Herrera Navarro y María Navarro Navarrete. Desde muy niña, Catalina muestra un ávido deseo de conocimiento y a los seis años de edad aprende a leer con la ayuda de su madre e inicia sus lecturas de historias y comedias, las que después dejará de leer por consejo de su hermano religioso. A los doce años sufre un cambio radical, abandona su vestuario y adornos, y empieza a vestirse con una simple túnica. A los trece años, junto a su madre, aprende a rezar el Rosario y nace en ella una gran devoción por la Virgen del Rosario y su Hijo. Toda propuesta de matrimonio la rechaza. Posteriormente, Catalina comienza a tener visiones sobrenaturales y aprende a escribir.

Durante su adolescencia decide vestir el hábito de terciaria\(^6\) de Santo Domingo. El fundador de la orden dominicana fue Santo Domingo de Guzmán y fue quien promovió el rezo del Rosario, actividad que Catalina lo hará durante toda su vida monástica. La autorización de vestir este hábito es aceptada por su madre para más tarde hacerlo oficialmente como profesión canónica en la iglesia de Santo Domingo en Guayaquil. Así inicia su voto de castidad, seguido por su vida de abstinencia y de mayor retiro espiritual. Durante esta etapa, Catalina confirma definitivamente su ardiente deseo de ser monja. Para poder profesar, ella requiere un ajuar y cera que los obtiene a través

---

\(^6\) Perteneciente a las órdenes terceras, es decir aquella persona que no pertenece a ningún grupo religioso, pero se dedica a amar a Dios siguiendo los mismos votos de castidad, pobreza y obediencia desde su hogar.
de un hombre muy rico de la ciudad a quien Catalina no conocía. Éste y muchos otros “prodigios” como ella los llama le suceden en el transcurso de su vida.

La decisión de hacerse monja es muy dificilmente aceptada por su madre. Pasará un año de haber tomado el hábito, tiempo suficiente para asumir la profesión como terciaria dominicana, pero para llegar a ello debe esperar con mucha paciencia la aprobación de su hermano mayor y de su madre, quienes se oponen a que profese. Catalina cuenta: “[M]i madre, muchas veces, no me llamaba por mi nombre, sino Loca, por la viveza apresurada con que obraba las cosas de casa, o por la travesura, no las hacía” (47 Las cursivas son del original). Catalina anhela ser monja, pero la muerte de su hermana retrasa este proceso. Su madre no toleraría la pérdida de otra hija. Mientras tanto, Catalina atraviesa una etapa de crisis. Sus escrúpulos no la dejan en paz; busca consuelo en la confesión, pero sus confesores no logran ayudarla. Al igual que Teresa de Ávila, Catalina también buscaba apoyo y guía en sus confesores, a menudo no lo encontró y terminó siendo ella misma la que asumió la dirección de su propio camino. A tanta insistencia, Catalina convence a su madre y a sus hermanos de viajar a la ciudad de Quito en 1740. Después de un viaje largo y cansado, Catalina tiene la oportunidad de elegir el ingreso a otros conventos como el de la Concepción, El Carmen Alto y El Carmen Bajo, pero ella no acepta porque desea ser religiosa dominicana, como su hermano. Finalmente, ingresa al monasterio de Santa Catalina a los veinte y tres años de edad, hace el voto de castidad y profesa oficialmente como monja de coro y velo negro, bajo la orden dominicana el 23 de abril de 1741, según consta en el acta que se guarda en los archivos del convento.
Posteriormente aprende a escribir por sí misma. Ella recuerda: “[D]eterminé aprender, y cogiendo cartas me ponía, como de un dechado se sacan labores, a sacar letras. Y así, en breve, Señor, me ayudaste a saber escribir” (33). Las mujeres de esta época, especialmente las religiosas, dedicaban su tiempo a las labores de agujas, la costura y el bordado, el producto de sus trabajos después lo vendían a través del torno.

Sor Catalina, vive una serie de experiencias difíciles y de muchas tribulaciones durante su noviciado, y a lo largo de su camino espiritual, con períodos de oscuridad y visiones, de tentaciones, revelaciones y arrobamientos. Su progreso espiritual lo logra paulatinamente, con el apoyo y consejo de sus confesores aunque no siempre los nombra. Entre ellos están fray Carlos García de Bustamante, fray José Jiménez, el Dr. Jacinto Laso, fray Fernando de Jesús Larrea, fray Francisco de Jésus Bolaños y fray Tomás del Rosario Corrales. Éste último, según Stolley “assume un papel protagónico en la narración” (173) y es el destinario de la autobiografía. Durante su vida monástica, Catalina llega a hacer ayunos prolongados, a tener total aislamiento en su celda para dedicarse a leer, a orar, y a flagelarse utilizando cilicios,7 los que le ocasionan posteriormente problemas de salud.

Una de las labores que Catalina realiza en el convento es la tarea de escribir. Al igual que santa Teresa, quien escribe por obligación, Catalina lo hace contra su voluntad, por no faltar al voto de obediencia y cumplir las órdenes de su confesor, quien le insiste que debe escribir. Catalina lo confirma así:

[V]iniendo hoy mi santo Confesor, me ordenó lo contrario a mi voluntad. Por lo cual conozco, mi Dios, la vuestra, de la cual no quisiera un punto descrepar, para que todo sea a vuestro gusto y beneplácito. Y así, tengo de ir por los términos y tiempos de mi vida, repasando, Señor, tus beneficios y mis miserias. ¡Oh, Señor! No sé si te podré dar alcance con mi pluma a tanta beneficencia vuestra, como ni a tanta miseria mia [. . .] y así, Tú sois, mi Dios, quien ha de dar claridad a estas letras; porque yo misma que lo escribo, no lo entiendo cuando lo torno a leer, como lo entiendo cuando lo voy escribiendo. (81)

Inicia la escritura de su autobiografía con una revelación de que debe quemar lo que tiene escrito, esto sucede en 1747. Catalina recuerda: “[L]os quemé, porque no tuve

7 Según el Diccionario de la Real Academia Española, es “una faja de cerdas o de cadenillas de hierro con puntas, ceñida al cuerpo junto a la carne, que para mortificación usan algunas personas” (374).
oportunidad de ver a mi Confesor, para comunicarle lo antecedente que había pasado. Pero vos, Señor y Dueño mío de mi alma, te me retiraste, causándome grandes desolaciones y sequedades” (15). Aquel día en que quema los escritos, recibe otra revelación: “[E]sa noche, después de otro aviso por la tarde, y después de una gran tribulación estando en Maitines arrebataste mi espíritu al Sagrario, en donde con tu acostumbrado amor le declaraste tu santísima Voluntad, diciéndome que escribíese y entrase para esto a la soledad del interior” (15-16).

Pasarán casi once años para que Catalina vuelva a escribir. Recuerda haber escuchado la voz del Señor como en un sueño que le decía: “Tú volverás a escribir” (16 Las cursivas son del original). Es aquella voz la que hace que Catalina retome la escritura por segunda vez. A pesar de esa resistencia a escribir, Catalina añade: “[Y] ahora por la santa Obediencia me hallo precisada a escribirlo todo, aunque me repugne” (83). La monja logra plasmar en su relato de vida, discursos religiosos y hagiográficos de la época en que vivía. Siente y sabe que es indispensable dar a conocer todos “los favores de Dios” al resto de religiosas. El Señor le insiste: “Escribe, alma, me dijiste, que en ésto está tu sosiego” (81 Las cursivas son del original). Y con esto, Catalina ocupa un puesto privilegiado con respecto a las demás religiosas. Para ella, no es muy importante dar a conocer con precisión las fechas en que ocurre cada vivencia que elige relatar (muy común de este género literario), sino más bien lo esencial es narrar los favores de Dios y los padeceres del espíritu. Catalina lo confirma cuando dice: “[Y]o Señor, que soy una pobre ignorante, qué se dónde y cómo se puede escribir en orden las cosas, sino sólo hacer lo que yo pueda con tu ayuda! Si algo fuere aquí bueno y en orden, será tuyo, mi Dios. Y lo demás todo mío, porque de mí no puede salir cosa buena” (100).
Más adelante en el texto volverá a insistir que es Dios quien escribe a través de ella. Catalina confirma: “[G]rande es tu misericordia, pues me habís dado a entender y conocer, al ir escribiendo, aun más de lo que entonces conocí: me vas como dictando lo que he de escribir. Aun cuando con más caimiento y desconsuelo cojo la pluma pensando no saber cómo decir ni escribir tus misericordias, entonces, Tú, Señor, lo haces, cuando yo nada puedo” (183).

Por otro lado, a pesar de la resistencia a escribir y proclamarse “mujer pecadora, sin letras ni virtud”, en la quinta parte de su obra, Catalina hace referencia al valor de la escritura femenina, gracias a las virtudes que las mujeres poseen. Y dice:

> [Q]ue para los demás, hartos Libros hay, y todo está ya escrito en ellos para el bien de las almas. Y no hay nada nuevo que poner. Y más de mano de una mujer, y mujer como yo, que risa causara. Cuando he visto hacer gestos y tener como cosa de menos valer ser escritos de mujeres. Y tales mujeres, que no se podían llamar sino Varones dotados del Espíritu Santo. Que con menos no podían haber escrito cosas tan grandiosas. (405)

Y prosigue en la misma sección, al reconocer la razón por la cual las mujeres escriben, Catalina comenta: “A las mujeres me parece que hace más impresión lo que han escrito sus semejantes. Y también porque son las mujeres más allegadas a la sencillez y llaneza de las razones. Y por ellas principalmente me parece que ha querido Dios escriban también mujeres” (406).

Se cree que el formato de escritura usado por Catalina, parte principalmente de dos textos muy conocidos dentro del canón literario: las Confesiones de san Agustín (354-430), texto que influyó mucho en santa Teresa como se mencionó en el capítulo anterior y el Libro de la Vida de santa Teresa de Ávila (1515-1582). Entonces el tono de su escritura sumado a la humildad, está ligado a la constante confesión y a la penitencia. Catalina escribe en varios cuadernillos sueltos durante el 8 de febrero de 1758 y el 29 de
agosto de 1760, (según lo declara el editor de la obra). Sin embargo, sus narraciones cubren hasta el año 1765 (Herrera, 469), dirigidos a su confesor el Padre Corrales. Comprende el período de su niñez, su juventud y parte de su adultez hasta cuanto tiene cerca de cuarenta años de edad, y concluye de una manera inesperada. Sor Catalina muere el 29 de septiembre de 1795. Se sabe que Catalina escribió poesías y cartas algunas incluidas en el apéndice de su autobiografía. Ella lo confirma cuando narra:

[C]on ésto se me fervorizaba la voluntad, y te hablaba, Señor, hasta en versos. Que no sé de dónde me hice poeta, porque ni nunca lo había sido, ni ahora lo soy. Y tenía muchos versos escritos, con que te hablaba, y también al asunto de cómo me hallaba de tiempo en tiempo. No sé si me acordaré de algunos que cuando llegue el asunto a que los haga los pondré, si me acuerdo, porque con los otros papeles, todos los quemé. (178)

Figura 14 Cofre donde se conservan los restos de sor Catalina de Jesús María Herrera, cortesía del Monasterio de Santa Catalina, Quito 2011.

A lo largo de su texto, para referirse a Dios, Catalina usa ciertas palabras como:

“Vos, mi Dios, Divina Majestad.” Para dirigirse a su confesor utiliza “Vuestra
Paternidad”, “Muy Reverenda” y en sus cartas usa las palabras “Taita\(^8\) mío”. Cierto día en que se resistía a escribir, experimenta un momento de arrebato y sabe con certeza que el título de sus escritos sería *Secretos entre el alma y Dios*, nombre que lleva su autobiografía.

Transcurrirán más de un siglo y medio para que dichos cuadernillos, más de treinta, sean recopilados en un sólo volumen. A fines del siglo XVIII, esta obra fue encuadernada en Quito y guardada en los archivos del monasterio. La autobiografía fue leída por algunas religiosas y personas interesadas en el tema. El Padre fray Juan María Riera, en particular, transcribió la autobiografía tres veces, la primera en 1906 a mano y las otras dos en 1908 a máquina. En 1950 aparece la primera y única edición hasta hoy existente, a cargo del Padre fray Alfonso A. Jerves, quien para facilitar la lectura del texto lo divide en seis partes y cada una de ellas está dividida en capítulos cortos con su respectivo sumario. El manuscrito original carece de tales divisiones.

Las religiosas del monasterio lo conservan con mucha reverencia y respeto (ver Figura #14), pero lastimosamente se encuentra en condiciones decadentes. Ciertas páginas del texto están rotas y amarilladas por el tiempo, lo que dificulta la lectura de su contenido y en otras se ha perdido la información (ver Figura #15). Por lo tanto, la autobiografía requiere ser preservada por las autoridades del monasterio de Santa Catalina de Quito.

Otra responsabilidad que sor Catalina desempeña en el convento es el de celadora\(^9\) y escucha\(^10\), cargo que le cuesta cumplir porque debe acompañar a las religiosas

---

\(^8\) Palabra que proviene del quechua. Lengua natal de algunos grupos indígenas de América del Sur y que significa “papá”.

\(^9\) La persona que se encarga de guardar el oden y el cumplimiento de las reglas.
durante las horas de visitas y estar expuesta a la vista de todos los que entran y salen del convento. Esta actividad le permite darse cuenta que en el monasterio de Santa Catalina no existe una observancia regular y que la relajación parece estar presente.

Menciona este hecho con desilución y sorpresa cuando estando en el locutorio, un hombre intenta atacarla porque:

[U]na vez arrancó uno un puñal contra mí. Que si otro no está pronto a asirse de él, me quita la vida, a habérselo Vos, Señor, permitido. Y siendo en ese tiempo una Prelada pacífica, se hizo a favor de la culpada, creyéndola a ella y dudando de la verdad [. . .] !Cuánto, Señor, te clamé por ésta, a mi parecer, sinrazón! Pues me acuerdo que no me dolía tanto mi persona, cuanto el Hábito que vestía, y que aquel atrevimiento había sido a toda la Religión . . . (75)

10 La persona que acompaña a la religiosa mientras recibe la visita y que presta atención a lo que hablan en el locutorio.
Después de algunos años de vivir en el convento, la nombran portera y gradera de la iglesia y coro. Esta ocupación expone a Catalina a otro tipo de riesgos como a la de un sacerdote que intenta seducirla en cada visita que hacía al convento. Ella relata: “[E]ra tan atrevido, que delante de las que lo acompañaban y la que en mi compañía tenía, se atrevía a quererme acariciar con las manos, haciéndose disimulado de mi mal gesto, dando a sus caricias color de bien. Y donde me llegaba una de sus manos, me quedaba un dolor intolerable” (109). Catalina escribe que nunca pensó atravesar por este tipo de peligros durante su vida monástica. Cada vez que la monja se encontraba frente a situaciones similares, casi inmediatamente el hacedor de la acción, recibía su castigo; este sacerdote después de un tiempo se fue de la ciudad y le acaeció un accidente.
Catalina cuenta: “[M]e pedía perdón, y me mostraba las manos más negras que un tizón. Y me dijo las tenía así, por haberme una vez cogido las mías” (109).

El tiempo transcurre, y asume el cargo de maestra de novicias y secretaria del convento, para luego llegar a ser prelada, responsabilidad que al principio resiste y ruega a las demás religiosas que desistan de esta idea, ya que ella sabía que este cargo le mantendría muy ocupada y alejada de su rutina devocional. Sin embargo, llegado el día de la elección Catalina acepta y recuerda:

[P]ues al punto que se hizo la Elección sentía que se despejaba mi alma, y se apartaron de mí todos los temores y cobardías, y como que un espíritu superior se apoderaba de mí, infundiéndome fortaleza para todo, sintiendo a un mismo tiempo una confusión de mi nada y humillación delante de Dios [...] Y juntamente se me infundió un amor y caridad para con todas las Religiosas, y lástima de las miserias y necesidades de cada una. (402)

En los Secretos, la autora incluye información sobre su origen y sus familiares. En la primera parte de la obra, Catalina hace referencia a sus padres. A su madre la llama “santa” y a su padre “virtuoso” (19). Con respecto a su padre, la monja menciona tres ocasiones en las que su padre tiene reacciones violentas hacia ella cuando apenas tenía tres años de edad, desde el hecho de querer arrojarla por la ventana hasta herirla por accidente con un lebrillo que lastimó su frente. “[E]ra yo de tres años, y por amenazar a un criado le tiró [mi padre] con un lebrillo, y fue derecho a dar a mi frente, que se quebró en ella y me partió el casco, soterrándose dentro de los sesos los pedazos de barro, y mirándose los sesos de la parte de afuera” (20). A todas estas situaciones su madre era la que siempre acudía a socorrerla. Catalina comenta acerca de su padre que “había una diferencia, nacida de ser hombre, que con ser hombre piadoso y bueno y muy

---

11 Según el Diccionario de la Real Academia Española, “vasija de barro vidriado, de plata u otro metal, más ancha por el borde que por el fondo, y que sirve para lavar ropa, para baños de pies y otros usos” (Vol 6, 919).
misericordioso con los pobres, padecía el ser de mala condición con los de su casa en no hallando las cosas bien puestas; pero a nadie llegaba a las manos, siempre se quedaba en impulso su violencia” (19). Y ella, a pesar de que era su padre, no podía pasar por inadvertido ese comportamiento impulsivo de violencia que veía en él y quien más tarde enferma y muere, dejando a Catalina de once años de edad. Entonces Catalina parece anticipar el Dios de justicia diciendo: “[. . .] Dios Señor amoroso, que no queréis la muerte del pecador, le domaste a mi padre este genio con tantos trabajos . . .” (20).

Para Catalina, el conocimiento de Dios ocurre en primera instancia a partir de los cuatro años de edad, cuando presencia el nacimiento de su hermano menor. A través de las enseñanzas de su madre aprende sobre el origen de la vida y se da cuenta de donde proviene tal creación. Desde entonces, ella llevará en su corazón la Presencia Divina aún hasta después de llegar a ser monja y recuerda,

> [E]ntonces, Vos, Dios sapientísimo y amoroso Padre, Criador de todas las cosas, le alumbraste a mi madre para que, como una persona grande y capaz, se hubiese puesto a parlar y referirme que Vos eras el Criador de todas las cosas, y cómo criastes el primer hombre y mujer de donde producimos todos. Contóme la creación de los Cielos, Angeles, y todas las cosas, y cómo Vos eras Trino en personas y Uno en esencia: que eras Eterno sin principio ni fin. (21)

Stolley, en su artículo comenta que “al escoger este momento de doble alumbramiento para iniciar su autobiografía espiritual, Catalina reconoce y reescribe las convenciones del género. La tradición matrilineal en el texto de Catalina tomará como su punto de partida no sólo las vitae de otras místicas reconocidas por la Iglesia sino también la vida de su propia madre” (170). Sin embargo, Stolley omite que esta unión afectiva que existe entre las dos se distorsciona. De repente, Catalina siente un fuerte deseo de matar a su madre, como se menciona más adelante.
A pesar de ello, la madre de Catalina cumple un rol fundamental en la vida espiritual de su hija, quien la inicia con la lectura en alta voz del libro *Diferencia entre lo temporal y eterno*, escrita por el Padre jesuita Eusebio de Nieremberg y además con la enseñanza de devociones, las que rezará fervorosamente. Poco a poco, ella va creciendo y adquiriendo más conocimiento de cómo vivir devotamente (el rezo del Rosario, el acto de contricción, de confesión y de comunión) siempre dedicada a complacer a Dios, pendiente de no ofenderlo y adquiriendo un mayor interés hacia la vida monástica.

Sin embargo, en otra instancia de su vida, Catalina entra en un estado de desesperación y angustia que surgen en ella pensamientos de matar a su madre:

> Y tuve una tan viva aprensión de que yo quería matar a mi madre dormida, que temblaba de que llegara la hora de que se acostara a dormir. Y yo que dormía con élla, porque nunca me permitió dormir sola, temblaba de ir a su cama, por no matarla; y me ponía en unas tristezas terribles, pensando que yo he de matar a mi pobre madre. Y me iba a confesar de que tenía pensamiento de matarla. (57)

Logra salir de este estado de depresión con la ayuda de un sacerdote visitante que le ordena leer el libro *Espejo de cristal fino*, donde empieza a meditar sobre los ejercicios de Postrimerías, a guardar retiro y silencio absoluto, y a usar cilicio a la cintura. Catalina sigue exactamente lo recomendado por este sacerdote, pero sus tormentos continuán y con grandes dolores debido al uso del cilicio. Un cierto día, pierde el cilicio sin explicación pero se libera de un fuerte tormento. Ella evoca: “[Y]o quedé con mis escrúpulos peor; y con el cilicio, mucho peor, porque se me empezó a prevenir, Señor, que era muy pesada la vida espiritual” (60). Al no poder salir de ese estado, Catalina enferma y sólo la comunión la cura. Hay un hecho similar en la vida de santa Teresa quien también padece una serie de enfermedades graves como consecuencia del ayuno y el descuido extremo que llevaba. Ante esta situación, la madre de Catalina finalmente
acepta que se haga monja. Para su madre, el dejarla partir es muy difícil, Catalina relata: “Al paso que se acercaba mi ausencia, crecía el dolor de mi madre, en que me lamentaba tan tiernamente, que sentía un vivo puñal que atraviesa mi corazón. Y por éste conocía cuál sería el del suyo. Y esto era a todas horas, día y noche, que me andaba a seguir, sin quererme perder de vista” (66).

Entonces, Catalina entiende que para acercarse a Dios debe desapegarse de sus seres queridos, así lo confirma: “[E]ntre todos mis vencimientos, éste de dejar a mi madre y hermanos fué el mayor” (66). Mientras tanto, su madre decide dejar Guayaquil para residir en Quito y estar cerca de Catalina, pero al cabo de cinco años y de tanto insistir Catalina, convence a su madre de volver a su ciudad natal. Para ella, es esencial romper el cordón umbilical y este deseo se acentúa más cuando a Catalina le llega la noticia que uno de sus hermanos ha matado a su esposa, sobre lo cual comenta: “[Q]uisiera poner cerradura a mi Monasterio, para que por ninguna parte éntre a mí, voz ninguna de la parentela, porque ese hecho fué el que me dio a conocer cuán lejos debía yo estar de toda la carne y sangre” (67). Después de este suceso, ocurre el terremoto que azota a la ciudad de Quito y que Catalina relata a detalle en la tercera parte de su obra.

Este terremoto es anunciado a Catalina por medio de una revelación, ella cuenta: “[O]tras dos ocasiones me mostraste se había de arruinar este Monasterio. Y la segunda vez vi que las que corrían más detrimento eran las seglares y gente de servicio que dentro están. Desde que sucedió el caso referido a cuando sucedió el terremoto o temblor, pasaron doce años” (135). Esta catástrofe ocurrida en 1755, no sólo afecta a Catalina, sino a su madre, parientes y sus demás compañeras. Todos deben buscar asilo en otro lugar: el convento se encuentra casi destruido. Catalina recuerda: “Y desde aquí volvió
a proseguir la desolación de mi alma, viendo ya todas las Religiosas se iban dividiendo y que yo no me podía arrimar a ninguna, porque ni me lo ofrecían. Y con la carga de mi madre y su familia ¿quién me había de querer amparar?” (293). Finalmente, Catalina encuentra un lugar donde dejar a su madre a salvo, y ella busca a su prelado para que le de licencia y poder irse a Lima, Riobamba o quedarse en la misma ciudad. Entonces, conoce a una monja del convento de Santa Clara que la invita a ir al pueblo de Pomasque. Allí, Catalina se quedará cerca de tres meses con su compañera santa Rosalía con quien sufrirá muchos inconvenientes. Catalina añade: “Y me quedé sola con la otra en la chocita de aquel pueblo, sin otra compañía, en una pura inclemencia. Sólo a la de Dios que nos mantenía con sólo tener para poner a ésto otra sazón por la pobreza y la desolación de ese pueblo” (299). Posteriormente, vuelve a Quito, se aloja en el convento de la Concepción por dos meses y decide volver a su propio convento; ya habían pasado seis meses desde el terremoto, pero la desolación continúa hasta que enferma y decide no buscar más confesor. Más tarde, recibe una carta en que le informa su anterior confesor, que pronto tendrá uno nuevo, el Padre fray Tomás del Rosario y Corrales. A pesar de todo lo sucedido, Catalina siempre recordará a su madre con mucha ternura.

En la segunda parte de sus Secretos, Catalina describe sus vivencias de claustro; su primer confesor el Padre Carlos García de Bustamante la visita en el convento. Como novicia, vive en un ambiente sin clausura, ni observancia, ni oración. Se alimenta solamente una vez al día, se enferma y se aflige. Rechaza el contacto físico de las otras religiosas que la rodean, en medio de fiebres muy altas y debilidad que se siente morir. Su tía es prelada del convento, quien hace la vida imposible a Catalina, así recuerda: “Llegado el tiempo de mi Profesión, ya dejo dicho parte de lo que padecí. Ya era Prelada
mi buena tía, que Dios me dió para instrumento de mayor penar; porque en mi cara me decía que a todo el Convento haría bien, menos a mí” (93). Además, Catalina deja entrever su relación de distancia, que parece que mantenía con las demás religiosas de claustro, quienes viven en un ambiente de discordia y envidia entre ellas:

Así batallaba entre unos y otros pensamientos. Y lo que más me atormentaba era el pensamiento de que siempre, hasta mi muerte, he de vivir con gente que no me entiende, ni yo las entiendo; porque lo que llanamente se dice, lo voltean de otro modo, que se hace un delito. Y lo que se les oye, siempre ha de estar una temerosa de la segunda intención con que tratan. Y así, siempre ha de haber enredos en el Monasterio [. . .] (93)

Por otro lado, en medio de las dificultades que la monja debe enfrentar, nace en ella la facultad de saber lo que su confesor pensaba. Catalina confirma: “A ésto se agregaba otro tormento, Señor, que de tu mano me diste, que fué poner en mi interior un conocimiento tan claro de lo que mi Confesor en ésto padecía, que con los ojos del espíritu le miraba cuánto pensaba, cuánto determinaba hacer, el fin que tenía de dejarme” [. . .] (98). Catalina sufre mucho con este “favor de Dios”. Ella se convierte en la portadora de mensajes de Dios para el mejoramiento espiritual de su confesor y aún más asume el rol de guía espiritual; pero por más que Catalina oraba no desaparecía esta facultad, así lo expresa: “Te llegaba a pedir, Señor que me quitases el conocimiento de lo que pasaba por el interior de mi Confesor, para no padecer por ese camino. Pero me dijiste en una ocasión: Que aquel favor era absoluto, porque así convenía para su bien y el mío” (99 Las cursivas son del original).

Aunque el ambiente conventual en el que vive Catalina parece ser de tensión y discordia, ella comparte su celda y rituales espirituales con dos compañeras cuyos nombres no los incluye. Se sabe que con su primera compañera tiene una amistad muy
cercana, quien se contagia de tabardillo\textsuperscript{12} y muere, dejando a Catalina con una profunda tristeza:

[A]quellas dos Religiosas, a ambas en la misma celda, les dio el mismo tabardillo. Que yo debí de apestar la celda. La una escapó, que fue la que se quedó en mi compañía por obediencia del Confesor. Y la otra, que fué mi compañera antigua y paisana, unas en el espíritu, murió; dejándome un dolor tan intenso en el alma su muerte, tan sola y extraña en esta tierra, que si Vos, Señor, no me fortalecéis, hubiera mi flaqueza rendí dose a la fuerza de la falta de este solo consuelo de mi espíritu, en un Convento donde me parecía que todas me miraban mal, por complacer a la Prelada. (101).

Su crecimiento espiritual avanza y descubre que las mortificaciones corporales, aunque ingenuas, como una hierba amarga son esenciales. En su texto, Catalina siempre usa la expresión “entonces no sabía”, de manera que ella misma narra y juzga su vida. Poco a poco empieza a reconocer las voces que según ella provenían de la Virgen María o de Cristo y también a recibir mensajes a través de los sueños para después experimentar arrobamientos, suspensiones y visiones. Estos estados ocurren de repente e indistintamente y se pueden apreciar a lo largo de toda su obra. Conforme ellos suceden, Catalina no siempre entiende al momento el significado de estas visiones, llega a comprender e interpretar cuando las escribe y a través de estas visiones va demostrando su crecimiento o retroceso espiritual.

Catalina continuará relatando sus visiones hasta el final de su autobiografía. De repente, la autora deja de escribir y el lector se queda con un final inconcluso. No se sabe nada de los últimos treinta años de vida de Catalina.

\textsuperscript{12} Según el \textit{Diccionario de la Real Academia Española}, se llama también tifus exantemático. Enfermedad infecciosa, grave con alta fiebre, delirio o postración, aparición de costras negras en la boca y a veces presencia de manchas punteadas en la piel. Fiebre tifoidea. (10: 1477).
**Visiones divinas, visiones de muerte o muertos y visiones demoníacas**

Para Lavrin, “visions were understood as special favor of God to his brides as a reward for their love, their observance and their faith” (107). Las religiosas novomundistas tienen muy presente este principio. Además, Lavrin recalca: “Visions were not supposed to be experienced with the senses of the body but with the grasp of the intellect as symbols of a divine reality that transcended the physicality of this world” (108). Las visionarias viven estas experiencias que son únicas; en muchos casos, casi indescriptibles. Estas visiones suspenden los sentidos corporales y sólo queda el alma para percibirlas.

Por otro lado, para san Agustín visión significa conocimiento. Este conocimiento es el de llegar a encontrar a Dios dentro de uno mismo. Se habla de las potencias del alma y de su suspensión, que tanto Teresa como Catalina emplearán para describir sus visiones, arrobamientos o éxtasis: “Vi con los ojos del alma (que en aquel breve tiempo se me suspendieron todos los sentidos y potencias” (Herrera 31).

Las visiones que son narradas en los Secretos son numerosas y variadas; provienen de varias fuentes. Para este estudio se han elegido tres tipos de visiones: divinas, de muerte o de muertos y demoníacas. Generalmente, las visiones divinas que están relacionadas con la visualización de Cristo o de un ángel o de la Virgen María o de santos, ocurren con el propósito de dar a conocer o de prevenir sobre algo que ha de suceder a la recipiente del mensaje por lo que la mayoría del texto describe este tipo de visión. Las visiones de muerte, son las que anticipan o visualizan a personas que van a morir o que ya han muerto y están penando en el purgatorio. Las visiones del demonio ocurren por la presencia del diablo manifestado algunas veces en forma de murciélagos,
culebras, bestias peludas, perros feroces, gusanos, toros, monstruos, dragones, etc. Estas visiones aparecen como distractores de la atención, con el simple propósito de confundir, distorsionar y crear caos en la persona que vive esta situación. Stolley, hace referencia a las visiones de castigos divinos y señala “que en este texto la experiencia mística, por más que ocurra fuera del ámbito de lo racional, es incorporada magistralmente por Catalina para respaldar su propia autoridad espiritual; las visiones sirven para ordenar, confirmar por anticipado, o reforzar su autoridad narrativa” (173). Entonces, Catalina en sus visiones logra reivindicar su conocimiento espiritual y reafirmar su poder a través de la escritura.

Catalina narra un sinúmero de visiones a lo largo de su autobiografía, de las cuales sólo algunas se mencionarán. Éstas difieren de las visiones de santa Teresa narradas en su Libro de la Vida, en el sentido de que Teresa tuvo visiones con menor frecuencia y las experimenta a partir de los cuarenta años de edad. En cambio, Catalina tiene visiones desde muy pequeña, las que describe a detalle. Sin embargo, se observará a lo largo de su texto que existen muchos elementos similares a las visiones de santa Teresa.

Después de vivir estas visiones, ya sea como suspensiones de los sentidos o a través del sueño o imágenes, a veces breves otras veces más largas, Catalina aprende a distinguir con claridad los mensajes que provienen del Señor y los mensajes del demonio. Ella confirma cuando dice que: “[E]l entendimiento conoce aquello que el Señor quiere darle a entender. Y mientras el entendimiento está así, están todos los sentidos, como sujetos, sin hacerle ruido el Entendimiento” (493). Y en otra ocasión, Catalina añade:

Después que me diste, Señor, varios consuelos sobre mi Director, y también reprensiones porque temía las amenazas de Satanás, y lecciones para
conocer tus avisos, y los de esta bestia que ocultándose me pretendía engañar, haciéndome parecer que sus anuncios eran tuyos, con que me afligía por no poder yo distinguir de donde venían, pero con tu luz me sacaste de esta duda, enseñándome con tu reprensión, [. . .] que los anuncios de padecer que el Demonio trae, siempre eran cayendo el espíritu y quitando las fuerzas de él para todo bien obrar, como lo tenía experimentado yo en mí. Y que tus anuncios, aunque fuesen de mucho padecer, siempre venían animando a pasar adelante en tu servicio, aunque fuese por hogueras de fuego y derramamiento de sangre, como también lo había experimentado. Y que así, no confundiera lo uno con lo otro, dando tanto asenso a esto como a aquello, porque hacía daño al espíritu. (341).

Visiones Divinas

Veremos en seguida alrededor de diez y siete visiones divinas, presentadas cronológicamente en la narración y que contienen elementos similares a las visiones teresianas. La primera visión divina expresada por Catalina, ocurre cuando tiene doce años, todavía no es monja. Esto dice que le sucedió cierto día al terminar de rezar el Rosario:

[R]epentinamente vi con los ojos del alma (que en aquel breve tiempo se me suspendieron todos los sentidos y las potencias) que aparecías allá junto a los Cielos, Vos Señor, Vos Dios mío, en tu propia Humanidad y Grandeza; con un rostro tan divino y afable me decías con los brazos abiertos: ¡Hasta cuándo, hija, hasta cuándo! Mira que te espero afable. Ven ya, ven, sin dilación. Mira que ambos brazos son para ti de misericordia: ahora me ves benigno; no quieras verme riguroso. Y diciendo esto, desapareció la visión.

(31-32 Las cursivas son del original)

Entonces se observa un Dios benévolo, misericordioso, pero amenazante cuando no cumple lo que solicita, creando temor y sorpresa. Al cabo de esta visión, Catalina tiene otra muy seguida a la anterior. Dios parece estar enojado, condena la desobediencia y da muestra de lo que le espera a aquél que no cree. Este tipo de visión es similar a la que vive Santa Teresa que también visualiza el infierno. Catalina relata en su libro:

[A]pareciste a mi alma como la primera vez, pero no tan apacible como entonces: con el brazo del corazón me llamabas, y en la mano derecha tenías una espada de Justicia: tu Rostro representaba a un mismo tiempo Justicia y
Misericordia. Y hablastes a mi alma desta suerte: Alma ingrata!, si te niegas a la llamada de este brazo de misericordia ¿quieres que con este otro de mi justicia te arroje a los abismos del infierno? Si así perseveras, tén por cierta tu condenación a aquellos calabozos. Y luego me hizo ver con los ojos del alma un Caos profundo de confusión, donde habitan las almas que a Dios pierden. (32 Las cursivas son del original)

Este tipo de visión aparece repetidas veces a lo largo de su autobiografía. Sucede a través del sueño en el que reconoce a las Tres Divinas Personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) dejándo su alma en un total estado de contemplación. En su narración, Catalina deja entrever que esta visión sucede con mucha frecuencia, cuando ella es muy joven y la va perdiendo conforme el tiempo pasa, pero el sentir de esa “Divina Presencia”, la llena de una profunda alegría, que más tarde extrañará:

Amoroso Dueño mío! De ordinario me despertabas, estando dormida, con la presencia tan viva y clara de tus tres divinas Personas y uno en esencia. Y las saludaba una por una, luego que me despertaba, de rodillas, y diciendo: Padre Eterno, por el Hijo y Espíritu Santo, dame poder para resistir a tus enemigos y míos. Divino Verbo, dame sabiduría para saber seguir lo bueno y aborrecer lo malo, por el Padre y por el Espíritu Santo. Divino Espíritu, dadme encendido amor, y llenadme de vuestros Dones, por el Padre y por el Hijo [...] Hasta dormida, Señor me mantenías esta tu divina Presencia que después de mucho años de monja, no sé cómo se me perdió de dormida. (41-42 Las cursivas son del original)

Estando en estado de quietud, ocurre otra visión divina en la que el Señor le da a entender el juicio que recibiría el pecador que cometera un pecado mortal:

Me diste a entender que el hombre era miembro tuyo, como cualquier miembro del cuerpo humano, y tan asido a Vos, con más ternura, delicadeza y sentimiento que está el corazón humano asido al pecado. Yo, hija, me dijiste, no condeno a ningún hombre: mira el modo cómo él mismo con su pecado se arranca de mí. Comparece a mi Tribuna, se halla delincuente, y con violencia se arranca de mi pecho, y se precipita a los Infiernos, dejándome con la herida que a mi pecho causa, con más dolor que si de repente le arrancasen a un hombre el corazón del pecho: que esta ponderación es nada en comparación del dolor que a mi me causa. Entonces, en aquel instante, doy la sentencia definitiva de eterna reprobación. (43-44 Las cursivas son del original)
Nuevamente, se observa al Dios amenazante quien reprueba la errónea conducta humana y como consecuencia sentencia al pecador al infierno, fórmula común del cristianismo.

Otra visión divina ocurre cuando ella se encuentra en un estado miserable, no se atreve a mirar la imagen del Niño con el cual incluso dormía. Llega al dormitorio de sus hermanos y encuentra un libro titulado *Casos raros de la confesión*, que le ayuda a comprender mejor lo que interiormente le está sucediendo, dejándola sumergida en una gran dulzura. Días más tarde, ella se ve junto a otra novicia y describe:

En esta sala te me apareciste, Señor y amante Dueño mío, todo llagado como mis pecados te pusieron, desnudo como te azotaron. Miréte compasiva (sin más acordarme de mi padecer de no poder ver tu Imagen), y sin poder mi corazón detenerse, lleguéme a tí. Y tú, mi Jesús amante, sin reparar en mí indigna, me abrazaste con ambos brazos y me dijiste: *Ea hija, mira cuánto padecí por tí. Prevénte tú ahora para comer del maná que te tengo prevenido.* (56 Las cursivas son del original).

Esta visión surge al mirar una imagen de Cristo, llagado y sufriente que representa la pasión de Cristo. Teresa también experimenta una visión similar a la de Catalina. Teresa lo describe así: “[V]i una imagen que habían traído allí a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros” (88). La imagen sagrada parece despertar una serie de emociones y sentimientos. Este Cristo doliente que visualizan tanto Catalina como Teresa, transmite el dolor que ambas sienten al mirarlo. Estas imágenes dejan una huella en el alma de quien vive la experiencia mística, y estos sentimientos son sin duda representados magnificamente en las numerosas esculturas y pinturas producidas por la famosa Escuela.
de Arte Quiteña de la época. Este arte colonial adorna los diferentes templos de la ciudad de Quito.\(^\text{13}\)

La siguiente visión se refiere a un mensaje que Catalina recibe del Señor otorgándole un conocimiento íntimo de su confesor, en aquel tiempo, el Padre Fernando de Jesús Larrea, como si pudiera leer cada pensamiento de aquel hombre. Catalina confiesa: “Te llegaba a pedir, Señor, que me quitases el conocimiento de lo que pasaba por el interior de mi Confesor, para no padecer por ese camino. Pero me dijiste en una ocasión: \textit{Que aquel favor era absoluto, porque así convenia para su bien y el mío}” (99 Las cursivas son del original). Al concederle el Señor esta facultad, surge una inversión jerárquica, es decir de monja pasa a ser guía espiritual de su confesor, quien siente gratitud y humildad al escuchar la revelación de peligros y prevenciones “para que se mejorase o se resguardase” (99). Este cambio de roles otorga a Catalina un nivel de autoridad que sólo lo logra a través de su relato.

Otra visión divina surge de un momento de discordia entre religiosas en el día de elecciones donde se había formado dos bandos. Catalina describe a detalle esta visión en la que Jesús es el juez celestial quien impone justicia y orden. Aquí, Catalina ve a dos religiosas que acabarán siendo juzgadas por sus diversiones y la muerte repentina sorprende a una de ellas. Catalina narra esta visión así:

[S]acaste mi alma de sus sentidos corporales, y la pusiste en un Valle donde apareciste más hermoso que todo lo que se puede imaginar, en un trono de Nube, como Juez de Residencia, a tomar cuenta a todas las del Monasterio. En el mismo valle había un sitio donde todas estábamos juntas, y como por detrás de unas cortinas, iba una por una saliendo a darte cuenta. Y no teniendo Vos, Dios mío más que un hermosísimo y agradable Rostro, cada cual te lo miraba diferente. . . . En esta visión me enseñaste, Señor, que en tales alborotos parase el juicio; pues sólo Vos sabías la intención con que cada cual

\(^{13}\) Para mayor información sobre la Escuela de Arte Quiteña, ver capítulo 1.
obraba, y sólo Vos la habías de juzgar. Y que tuviese mucha lástima de las que encendían las discordias, llevando enredos de unas a otras. (111-12)

Catalina visualiza a Dios como el juez que sentenciará a cada una de las religiosas de acuerdo a sus buenas o malas acciones. Y al referirse a sus dos compañeras, cuyas acciones son contrarias a la bondad, Catalina sabe que siempre triunfa la Justicia Divina, siendo la muerte, el castigo final de esta monja.

En otra visión describe la aparición de un tigre y un león en una sala de esgrima. Cada uno se arroga el derecho de victoria sobre Catalina. El tigre la ataca y el león la defiende. El león triunfa y todos le rinden obediencia. El tigre simboliza el infierno y el león la Divinidad. En esta visión Catalina es incapaz de encontrar palabras para describir su vivencia. Es tan intensa su experiencia mística que incluso siente que el Señor está junta a ella aunque no lo pueda ver. Así lo expresa:

Rara vez conozco estas cosas en imágenes. Y aunque sienta a mi lado y conmigo al Señor, es sin ver imagen ninguna. Aunque lo puedo asegurar no lo veo, pero lo entiendo y siento. Y otras veces, ni aun lo siento. Pero no sé cómo ello es cierto. Tú, Señor, lo sabes. Mas yo, no lo sé decir. Por éso hablo con quien me entienda, que eres Tú, mi Dios, y mi Director [. . .] Y entonces me dijo el León: Alma, si tú eres fiel y permaneces agradecida, no te faltará mi amparo en todas las batallas y peleas que este infernal enemigo te presentare. Quédase en ésto advertida para lo de adelante. (115-16 Las cursivas son del original)

Aquí Catalina de manera inefable intenta expresar la inmensa alegría de sentir la presencia del Señor después de visualizar el triunfo de la Divinidad (león) a favor de ella y el Demonio (tigre) que pierde, simbolizando el triunfo del bien sobre el mal.

Catalina siente la presencia del Señor. En su texto, repetidas veces mencionará esta vivencia espiritual. Santa Teresa también incluye en su Vida este tipo de visión. Teresa se expresa así: “Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era
testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que estaba cerca mi” (193-94). Catalina la describe con el alma que reboza de una alegría inefable:

Un Domingo de Ramos, de noche, al acostarme, comencé a bendecir la cama como acostumbro. Y en medio echo una bendición, convidándote a Vos, Bien mío, para que me acompañeís y defendáis. Y al punto, esta noche, te sentí presente junto a mí, cara a cara, que me diste a entender que ya estabas conmigo, en mi defensa. Conocí que estabas muy acongojado del cansancio de aquél día, y triste tu Divino Corazón por la próxima Pasión que se te esperaba. Y pidiéndome el corazón, parecéme que quedó uno con el vuestro. Y de este modo de inteligencia y sentir a mi lado al Señor, he sentido varias veces. Que sin mirar su Divina Majestad mis delitos, sin más méritos que ser su Divina Majestad de condición tan buena, me ha favorecido como a pobre. (179-180).

Tanto sor Catalina como santa Teresa sienten a Jesús a su lado. Es difícil para ellas poder expresarlo con claridad, pero tienen certeza de su presencia, es un sentir que lo acogen en su alma, aunque consideren no ser dignas de tal obsequio y donde prevalece la humildad.

En esta siguiente visión Catalina visualiza al Niño Jesús en sus brazos quien la reconoce como su madre. Ella desea que todos la pudieran sentir. Así Catalina dulcemente relata:

Luego me hallé allí, reparé en mis faldas y brazos que tenía a Vos, Señor, Dueño de todos los amores puros, tierno Niño, hermoso y agradable! Quedéme contemplando tu hermosura y la grandeza de un Dios sujeta a tierno Niño, sin poderte hablar palabra, embebida toda el alma y corazón en Tí. Y con caricia de Niño, como de hijo a madre, volviste vuestro hermoso rostro con tiernísima alegría a mí, y me dijiste: ¡Mamá! (181).

El contacto directo con el Niño Jesús, otorga a Catalina un momento maternal, al sostenerlo en sus brazos, contemplar su rostro y escuchar la palabra “Mamá”. Por lo tanto, Catalina asume el rol de la Virgen María, y se visualiza como la Madre del Niño Jesús. Una vez más, se invierte el nivel de jerarquía y asciende hasta el Hijo.
Figura # 17 Niño Jesús que perteneció a sor Catalina al cual lo vestía, lo cuidaba, en incluso dormía con él. Cortesía del Monasterio de Santa Catalina, Quito 2011.

En otra visión Catalina ve a santa Teresa de Ávila y a santa Catarina de Siena de quienes ella es muy devota. Aquí “Santa Catharina de Sena” (como escribe la autora), se convierte en la guía espiritual de Catalina, le habla sobre el proceder en la oración, la caridad al prójimo y las penitencias. Y en esta narración, Catalina enfatiza la hermosura de ambas santas, insinuando que la santidad va ligada a la belleza:

Un día me dio un dolor en el estómago que me tenía bien penosa. Y estando con el dolor, salí fuera de mí, y me pareció que miraba en un estanque de agua a mi Madre Santa Catharina de Sena que con el rostro al Cielo y la espalda sobre el agua se mantenía. Alegréme y desee verla más de cerca, porque me enseñara el modo de vida que me convenía observar tocante a la oración, caridad con el prójimo y mortificación. Y también por verle los ojos de cerca, porque había oído decir que los había tenido muy hermosos. Apenas formé este pensamiento la tuve junto a mí, en compañía de mi Madre Santa Teresa de Jesús. Saludáronme amorosamente. La una, como Madre y que tenía dominio en mí, se mostró con amor más respetuoso. Y la otra, como amiga o camarada, más cariñosa. Logré conocerles los rostros, ambas a dos, como los tenían en vida. Que ambas eran muy hermosas. Mi Madre Santa Teresa no me ocultó nada de su rostro. Con todo cariño se me dejó ver por
entero. Y después de amigables ofertas, con un cariño extraordinario y alegría rara, sin ninguna esquivez me abrazó... Y desapareció. Quedó mi Madre Santa Catharina. Y queriendo yo verle con atención los ojos, era tánito el resplandor de ellos, que me deslumbraba los míos. Y así, sólo me dio a entender que habían sido muy hermosos y honestos... Aparecióme con hábito muy grosero. Y todo su traje en el vestido, nada apacible a la vista. Dándome en todo a entender la Regularidad que yo debía tener. Y como me permaneciese allí el dolor de estómago, se puso a curármelo. (257)

Y al despedirse la santa le dice: “Bastante ejemplo te he dado, para que salgas de tus dudas y sepas el modo de componer tus obras. Sed fiel y persevera” (258 Las cursivas son del original).

Otra visión divina surge nuevamente de una imagen, esta vez es de santa Rosa de Lima, que es la santa más conocida para Catalina por la ubicación geográfica. A raíz del terremoto que azotó a la ciudad de Quito, Catalina atraviesa por un período de confusión, pierde su convento, no sabe a dónde ir, lo primero que se le ocurre es ir a Lima porque sabe que podría tener una mejor vida monástica. En esta visión Catalina ve claramente el rostro de la santa, quien la abraza contra su pecho y le pide hacer confesión: “Aquí estoy para favorecerte. Pero te has de confesar conmigo, pero no tus pecados. Entendí, aunque en gracejo, que sólo le comunicase mi espíritu” (351 Las cursivas son del original). Catalina se confiesa con santa Rosa de Lima, ésta le confirma que lo que ha escuchado no son pecados. Así Catalina recuerda: “Y hablándome al espíritu la Santa, con su modo de hablar glorioso, me dio con bufonada a entender me favorecería siempre, en vida y en muerte” (352).

Una vez más, con esta visión Catalina rememora a detalle no sólo el rostro de la santa sino incluso su voz y dice: “El rostro, abultadito, pero aguileño, y rosado entre su blanco, y éste como el que blanco que se mira gloriosa, que yo no lo sé decir; paréceme ser un color, el blanco y rosado, como transparente y muy delicado, según el pecho que le
ví. Era menuda, y no gruesa. Y lo que más en gracia me cae, es que de la Gloria viniese con su modo y habla de limeña” (352). Por otro lado, Teresa de Ávila, también tiene visiones de santos, como la visión de san Pedro de Alcántara en la que éste le confirma que todo irá bien para la fundación de un nuevo convento. Teresa recuerda: “La misma noche me apareció el santo fray Pedro de Alcántara, que era ya muerto [. . .] Ya yo le había visto otras dos veces después que murió, y la gran gloria que tenía, y así no me hizo temor, antes de holgué mucho; porque siempre aparecía como cuerpo glorificado, lleno de mucha gloria, y dábamela muy grandísima verle” (268).

Otra visión divina ocurre al sentir la forma de Jesús en la comunión. Catalina la describe así:

Y si me dormía o salí de otra suerte de mis sentidos, no lo sé. Pero antes de acabar de dar Gracias me sucedió. Y luego me hallé como en una Capilla donde había Altar mayor, y su Divina Majestad, colocado. Y a un lado había otro Sagrario, donde se encerraba las Formas para comulgar, en el mismo Altar mayor. Vi que un Sacerdote revestido de sobrepelliz daba la Comunión a una Religiosa. Y después lleguéme yo a comulgar. Y a mí también, me comulgó. Retiréme a un lugar de la Capilla solo y silencio, a dar Gracias de rodillas, sientiendo al Señor en mi paladar. A cuyo tiempo volví en mí, y me hallé con la Forma en la boca. (420)

De igual manera ocurre a santa Teresa. Ella dice: “Cuando yo me llegaba a comulgar y me acordaba de aquella majestad grandísima que había visto y miraba que era el que estaba en el Santísimo Sacramento (y muchas veces quiere el Señor que le vea en la Hostia), los cabellos se me espeluzaban, y toda parecía me aniquilaba. (283)

La presencia simbólica de Cristo en la Hostia, ocurre a sor Catalina y a santa Teresa. La una, siente la forma de Jesús en su boca y la otra visualiza a Jesús en la hostia, respectivamente, dejando a ambas sumergidas en un estado místico indescriptible.
Se hallaba Catalina en un momento de contacto divino cuando su suspensión la lleva a un altar donde ve la imagen de una santa de su orden. Ella piensa que es santa Catarina de Siena; al ver mejor la inscripción lee “santa Catalina” y como apellido “de Jesús María.” Descarta la opción de que se trata de Catarina de Siena. Y se alegra al darse cuenta de que existe una santa con su nombre. Estando en ese altar ve otra imagen de la Señora de los Dolores. Catalina recuerda: “Lleno de afecto el corazón, acometí a cogerle los Pies para besárselos y abrazarme con ellos. Y antes que los tocase levantó la Gran Reina el Pie derecho y me lo dio. Y yo, llena de consuelo y humildad, me abracé con él y pegué mi boca y rostro con él” (429). Sale de ese estado, interrumpida para recibir la comunión y al lograr recordar lo que le había sucedido, cuenta: “Y antes de acabar mi pensamiento, me respondió su Divina Majestad, de la Hostia consagrada, diciendo: Sí, Hija, Tú eres ésa que tengo en mi Iglesia” (429 Las cursivas son del original). Con esta visión, Catalina se da cuenta que la imagen que había visto al inicio de su suspensión se trataba de ella misma, y es Dios quien lo confirma. Catalina demuestra una vez más su autoridad espiritual: ella ha llegado al Altar de Dios.

A través de esta visión, Catalina ve al Padre y a san Juan quien por medio de un ángel que tenía en sus manos una flecha y guadaña de plata, anuncia la muerte de la monja. Ésta le pide que la espere, que todavía tiene unas “cosillas” por resolver. En otras palabras, ella manipula la voluntad celestial y reafirma su poder de decisión incluso para su propia muerte. El ángel le dice: “Has de saber que Dios ha cedido en el Evangelista San Juan que sentencie el término de tu vida. Y corre ésta por su cuenta. Y ya la tiene firmada. Y ahora me envía a que saque tu alma de la cárcel de tu cuerpo, y se la lleve contigo” (446 Las cursivas son del original). A lo que Catalina responde:
“Espérame un poco. Que me faltan que hacer, en particular, tres cosas [. . .] Ajustaré esto y otras cosillas. Y entonces haz lo que sois mandado” (446).

Sor Catalina parece tener una memorable experiencia mística al mirar a Cristo y permitir que su alma acuda a los brazos de Jesús que la protegen del horror de ver y saber qué puede ocurrir a quien es una religiosa inobservante. Los brazos acogedores de Jesús ofrecen seguridad y consuelo a Catalina, así ella lo expresa:

Y luego sentí a mi Amado Jesús presente en mi alma. Volví a mirarlo y me mostró su divina Sangre. Voló mi alma y se metió dentro de ella y desde aquel seguro pude acabar de oir la lección . . . . Volví a mirar a mi Amado temblando y luego conocí que me abría los brazos para recibirme. Fuíme a ellos; parecióme que me cogía como a niña criatura y me escondía entre sus brazos y divino pecho, y, asegurada allí, por entre los resquicios de los divinos brazos veía y oía la lección . . . . Así el alma, asegurada en los brazos de su Dueño y Padre, Dios, atiende y ve aquello de que temblaba, agradecida de que, por la suma bondad y misericordia de Dios, se ha de escapar entre los brazos divinos de aquella verdadera fantasma horrible del Infierno que tan merecido tenemos por nuestros pecados. (505)

Con esta visión, Catalina, una vez más, siente protección y seguridad al visualizarse en los brazos de su Amado. Al contar con su amparo, Catalina se otorga el privilegio de tener un puesto ya en el Cielo y no en el Infierno.

**Visiones de muerte y muertos**

A lo largo del relato de su vida y vicisitudes, Catalina, al igual que Teresa, parece recibir mensajes del Señor a través de sus sueños que anticipan la muerte de alguien cercano a ella, o de alguien que ya ha muerto, generalmente un familiar, una religiosa del convento, un confesor. Estas visiones servían para prevenir calamidades o como guías en materia espiritual. En algunas ocasiones, Catalina demuestra asumir el rol de guía espiritual.
En esta visión, una religiosa, que había muerto de tabardillo, aparece ante ella; Catalina la ve en el purgatorio. La religiosa le pide que cuente su aparición a su confesor con el fin de que pueda descansar su alma en paz. Catalina relata: “Pues oyéndole su voz que me amonestaba a ésto, y decía estar ella privada de ver a Dios por aquella falta, le dije que pareciese. Al punto se puso delante de mí, con todo el traje entero de monja, y el velo echado al rostro hasta los pies. Que ésto me causó horror” (105). Catalina cuenta esta visión a su confesor (fray Tomás del Rosario y Corrales), y al hacerlo otra vez aparece la difunta afirmando a Catalina: “Gracias a Dios, que ya gozo de la clara vista de Dios. Tén por cierto que Dios premia mucho más de lo que merecen nuestras obras” (107 Las cursivas son del original).

En la siguiente visión, Catalina enferma, tiene calenturas, delirios; ingresa a un estado depresivo del que es testigo su compañera de celda. Pasa muchas noches sin dormir, no come, todo le produce vómito. En medio de ese estado, tiene otra visión de muerte. Dios le revela la muerte de su confesor:

Pero un día, Señor y Dios mío, por remate de todo este padecer, estando autualmente a la mesa comiendo y juntamente batallando con la imaginación, y suspendiéndome un tanto, me diste a conocer que aún me faltaba mucho que padecer. Y sin sentirle ni oírte, mi Dios, conocí que eras Vos mesmo. Y remataste con decirme: Que me preparase a sufrir el golpe que breve sería la muerte de mi Confesor. Allí mismo lo recebi, mi Dios. Y quedé yerta. (131 Las cursivas son del original).

Catalina al querer notificar esta revelación a su confesor, éste ya anticipaba su muerte y con la declaracion de Catalina, lo que hizo fue confirmarla. El confesor muere unos meses más tarde.

Esta visión ocurre en forma de sueño. Catalina tiene a su cargo una criada morena de diez años de edad. Cierta día, a través del sueño llega a saber que la muchacha va a
morir. Catalina se resiste a la idea, pues le tiene mucho afecto. La interpretación de este sueño es que Dios no quiere que Catalina tenga ningún apego afectivo. Así, ella recuerda:

“[Y] veo entre sueños que vino a mí una monja de las que estaban en Ejercicios y me dijo: Vengo ilustrada del Espíritu Santo a decirte, de parte de esteDivino Espíritu, que sin apelación se muere tu criadita. Y que te conformes con la Voluntad de Dios” (153 Las cursivas son del original). A los pocos días de este sueño, la niña enferma y muere.

En otra visión, un día, Catalina tuvo una suspensión en la que visualiza a sor Juana de la Cruz, monja que había muerto muchos años atrás en el convento y cuya celda estaba cerca de la de Catalina. En medio de la búsqueda, ella y otra monja encuentran la imagen de un hermoso Cristo. Catalina y la otra religiosa ven abrirse los ojos de esa imagen que les señala dónde está el cuerpo de sor Juana. Ella, junto con otras religiosas deciden buscar su tumba. Después de una gran labor de búsqueda aventurera y amenazas de los demonios, logran encontrarla. Catalina describe con sorpresa y admiración el hallazgo:

Al descubrirse el rostro, quitándole el velo, despidió una fragancia de la calavera, de un conjunto de todos los olores. Que no pudimos distinguir ninguno en particular [. . .] Las tablas del ataúd todo aquello que tocaba a su cuerpo estaba esmaltado de este talco de cristal, hasta el lado que tocaba al pecho de un ladrillo que allí le habían puesto [. . .] Hallámosle una canilla extendida, y la otra, retirada hacia arriba. Con que certificamos lo que oíamos a las viejas, que yendo el indio Sacristán, al enterrar otra a sus pies, metió la mano a tocarla, y al irle a coger un pie, lo retiró de la mano del indio. Y éste dio gritos. Entró una monja a certificarse, y le halló el pie retirado. (165)

Catalina revela en esta visión, su necesidad insaciable de confirmar que en su convento si existió alguien que vivió en santidad. El hallazgo de los restos de esta monja le asegura este hecho, especialmente cuando describe el perfume y el talco de cristal que emana del cuerpo encontrado, lo que denota santidad.
Visiones demoníacas

Otro tipo de visiones que sor Catalina experimenta son las relacionadas con el demonio. La presencia del demonio en sus visiones simboliza el temor y las dudas que la monja experimenta durante su camino espiritual. Las formas y las circunstancias en que el demonio aparece son variadas. Algunas veces ocurren durante el día, o en la noche, o cuando ella está rezando en su locutorio, o cuando está enferma, sola o acompañada. Estas apariciones son por lo general de figuras grotescas, horribles, animales feroces que intentan intimidarla, pero al final de cada visión, Catalina muestra valor, lo enfrenta y triunfa. Este triunfo logra decir un ¡Ave María!, al rezar el Rosario o al orar. De esta manera Catalina manipula el resultado de los hechos e inmediatamente desaparece la visión.

Estando Catalina en su proceso de escritura y ya dispuesta a escribir, el demonio se presenta. La monja cuenta:

[E]l Demonio, que invisible me tentaba, se descubrió en figura de un perrillo negro con una pinta blanca, y me dijo como placentero: Anda, que harta materia me das para sacar yo fruto, y me la pagarás [. . .]. Lo primero que tuve escrito dentro de un escritorio, que tenía una raja en medio de la tapa, me derramó esta bestia el tintero encima y cayó toda la tinta adentro. Y Vos, mi Dios, que sabéis guardar tus cosas los librastes, haciendo que no cayese ni una gota a los papeles que estaban encima, y la tinta no sé cómo fue a dar al fondo a mojar unas Bulas viejas y cartas que tenía allí. (17)

Sor Catalina visualiza al Demonio que intenta interrumpir la escritura de su autobiografía, tarea que la realiza por obediencia a su confesor. Pero el demonio, fracasa en su intento.

Catalina relata que por haber dejado de rezar el Rosario le ocurre esta visión “horrorosa” y lo único que la salva es la comunión diaria que nunca deja de recibirla.
Acometieron contra mí cuatro Demonios. Y yo me hallé tan sin fuerzas para resistirlos, pues querían acabar conmigo, que cuasi creí que por esa vez saldrían victoriosos. Y temblando yo de horror y miedo, quería demostrar valor. Y no podía [...]. Y dijeron: *Ni Hijo ni Madre te defenderán, porque ya has dejado la devoción de su Rosario, arma por donde no podíamos vencerte. Y así, ahora, es nuestro el campo y la victoria.* Y al acometerme para acabar conmigo, y yo temblando y corrida, sin atreverme a pedir favor, Señor y Dios mío, a tu Santísima Madre reparé que al acometerme, se retiraron. Quise saber el motivo, y vi una *Custodia en mi pecho.* Entonces cobré algún aliento y ánimo [...]. Y como éstos no pudiesen, por más esfuerzos que hicieron, entró por la puerta de la celda otro Demonio, que con ése fueron cinco, de formidable altura, con una espada en la mano, bramando contra los otros [...]. Y al Demonio, que al darme la estocada sin poder llegar a mí le faltaron los alientos, y cayó de espaldas, al recular de temor, diciendo: *Suelta esa Custodia. Que sólo élla pudo derribarme.*

Catalina, a pesar de la lucha y el temor de no poder vencer al enemigo, alcanza a protegerse gracias a la Custodia, símbolo de la Hostia, que lleva colgada en su pecho. Más tarde, la monja interpreta que es la comunión diaria la que le ofrece la salvación divina.

Esta visión está relacionada con el estado espiritual de Catalina: atraviesa por un momento de pereza, busca excusas para no tener que hacer oración e incluso desea estar enferma para no hacer sus actividades cotidianas. Estando en ese estado ocurre la visión que ella recuerda así:

Arrojéme sobre la cama. Y apenas pongo la cabeza a la almohada, cuando veo un cordel a mi cuello atado. Alargo la vista y veo un Demonio en figura de un gran negro que, asida del cordel, me había sacado del Coro, y con gran diligencia me ataba a la tarima. Y daba la punta del cordel a otro Demonio más inferior a él, para que la fijase por debajo de la tarima. Apenas vi y entendí todo ésto, que diciendo Jesus, María, me arrojé fuera de la cama, y corrí otra vez al Coro. (149)

La visión siguiente, Catalina la experimenta antes de llegar a ser priora del monasterio. La persecución del monstruo que representa la fama, la trata de intimidar y asustar. Catalina corre a esconderse en la vivienda de una gente humilde. El monstruo se
retira gracias a la ayuda de una religiosa. Ésta religiosa fue una de las pocas que le negó el voto el día de la elección para priora. Catalina recuerda esta visión así:

Vi por dos veces en una misma ocasión que me seguía un Monstruo. Venía en una Carroza, con muchos que le servían. Tenía fisonomía de hembra, pero de malísima traza. Parecía Mujer, pero más parecía Bestia. Venía sobre su Carroza este Monstruo, echado de barriga, con la cabeza levantada, como vibrando vanidad y soberbia. Y con tal ligereza andaba la Carroza con esta Bestia en mi seguimiento, que cuasi me parecía si acaso me podría librar de ella aun huyendo yo a toda carrera, toda sobresaltada del horror y grima que le tenía. Corriendo iba yo. Y conocía que aquel Monstruo se llamaba Fama. Y entendía ésto en mi interior: Esta es la Fama. (409 Las cursivas son del original).

Al concluir esta visión, Catalina comprende el mensaje, donde descubre que sólo quien posee la virtud de la humildad llega al reino de Dios y sólo con esta virtud es posible poder escapar de la vanidad y la falsa fama que el mundo ofrece.

Todas estas visiones presentan elementos, situaciones e incluso expresiones muy similares a las visiones que santa Teresa de Ávila incluye en su Libro de la Vida. En especial, las visiones divinas que se originan al mirar una imagen sagrada, sean éstas esculturas o pinturas. Los elementos descriptivos empleados por Catalina confirman que Teresa fue su modelo y maestra espiritual a quien ella constantemente imita.

En las visiones demoníacas, la presencia divina siempre triunfa sobre el mal, y Catalina se siente a salvo. Las visiones de muerte o muertos, otorgan a la monja el poder y autoridad espiritual, aunque ella se considera “ruin” o “mujer pecadora” y se humilla, exactamente como santa Teresa. Se incluye a continuación un pasaje de Vida, en el que Teresa describe las distintas temáticas de visiones que solía experimentar y que sugieren que pudieron ser la fuente de Catalina:

Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado, y en la Hostia lo mismo, si no eran algunas veces para esforzarme, si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas; algunas veces en la cruz y en el Huerto y con la
corona de espinas, pocas; y llevando la cruz también algunas veces, para – como digo– necesidades mías y de otras personas, mas siempre la carne glorificada (209).

Con esta descripción se puede apreciar, más claramente, muchos elementos teresianos que también encontramos en las experiencias místicas de sor Catalina. Por ejemplo, la presencia de Cristo en la Hostia, el Cristo llagado o en la Cruz, el sentir a Jesús presente a su lado, denotan definitivamente la enorme deuda que tiene Catalina con la obra de la santa española.
CONCLUSIONES

A través de la obra de sor Catalina, pese a la falta de orden cronológico que posee, hemos podido comprender algunos aspectos claves de lo que fue su experiencia monástica. Su camino místico fue arduo, como lo constatamos por medio de sus dudas, sus tibiezas, sus escrúpulos, sus tentaciones, sus visiones, su constante queja de no querer seguir escribiendo, su difícil relación materna, su búsqueda incesante de un confesor que la comprenda, sus enfermedades que la llevan al borde de la muerte, sus éxtasis. Además, esta autobiografía nos ofrece una visión particular desde una perspectiva poco conocida que es la de una monja de claustro, en la que incluye información de lo que fue la sociedad quiteña durante el siglo XVIII. Sabemos que Catalina vive en una época en que los conventos carecen del sentido estricto de clausura, entre ellos el monasterio de Santa Catalina, donde la relajación está presente. La monja expresará algunas veces su anhelo de ir a Lima pues sabe que allí se vive una mejor religiosidad y también porque ella es devota de santa Rosa de Lima. Otro aspecto de la sociedad quiteña que descubrimos al leer la autobiografía, es el ambiente de tensión entre las diferentes órdenes que tratan de subsistir en una época donde la población religiosa es muy numerosa. Por otro lado, también vemos las tensiones al interior de un monasterio manifiestas en la relación que Catalina mantiene con sus compañeras de claustro. En un principio parece que las religiosas no la quieren, pues la desprecian y persiste la envidia hacia ella. Por ejemplo, en una ocasión su compañeras se quejan en una carta anónima de sus exageradas disciplinas aunque nadie admite haber escrito la carta. No obstante, en otras circunstancias se compadecen de ella cuando cae enferma por pestes o cuando el temblor que azota la ciudad ha destruido su convento, dejando a todas en la interperie y
pobreza. En un momento dado, Catalina reafirma su amor por sus compañeras e incluso acepta ser prelada. No queda claro para el lector, el por qué hay este cambio hacia Catalina por parte de las monjas. Sin embargo, el texto permite vislumbrar un mundo difícil de relaciones contradictorias.

Desde el comienzo hasta casi el final de su narración, Catalina afirma que la tarea de escribir, la realiza únicamente por obediencia a su confesor. Este hecho, muy común de la época, ocurre a las religiosas de los demás virreinatos. Sor Catalina insiste que ya no quiere escribir, que es mejor quemar sus escritos, que es Dios quien escribe por medio de ella. Es su confesor, quien por último posee el poder de aceptar o juzgar el contenido del mismo. El confesor decide lo que debe o no debe incluir en la autobiografía. La manipulación y el control establecido por éste en la labor autobiográfica de las mujeres, han sido temas muy estudiados en los textos encontrados en el Nuevo Mundo. Durante su vida conventual, Catalina llega a tener varios confesores. Su relación con ellos, es difícil de seguir, ya que la autora no siempre incluye el nombre de su confesor al momento de escribir. El sentimiento de pérdida de su confesor se nota a lo largo de su narración.

Otro aspecto que la autobiografía incluye es la relación madre e hija que Catalina relata a detalle. La madre se convierte en la fundadora del conocimiento teológico de Catalina y con ella se marca la autoridad espiritual femenina. Esta transmisión del conocimiento espiritual es interrumpido por Catalina cuando decide desarraigarse completamente no sólo del lazo materno sino de todo vínculo sanguíneo, cuyo deseo se acentúa, cuando descubre que uno de sus hermanos ha matado a su esposa. Catalina quiere llegar a cumplir su objetivo que es poder amar a Dios en su totalidad y sabe que
liberándose de sus apegos puede lograr su meta, ella lo expresa así: “Yo no tengo ni quiero conocer otro Padre ni otra Madre que a Vos mismo. Tú eres mi Padre, Tú eres mi Madre y todas mis cosas” (67 Las cursivas son del original). Más adelante vemos extenderse esta autoridad femenina a santa Teresa y a santa Catalina sin ninguna interrupción.

Su escritura retórica, común del género autobiográfico, nos ha permitido encontrar, a lo largo de su narración, los innumerables “favores de Dios” y sus “padeceres.” Estos favores de Dios, expresados a manera de visiones o suspensiones de de las potencias y sentidos hacen “que Dios y Catalina se vuelvan cómplices para subvertir tanto las expectativas del régimen monástico como las convenciones de la autobiografía espiritual, y representa sólo un ejemplo de la manera en que Catalina manipula la organización de sus visiones y su lugar en la narración” (Stolley 171).

Para llegar a este nivel de narración, no hay duda que Catalina sigue como modelo a una de las más grandes representantes de las mujeres religiosas del siglo XVI, santa Teresa de Ávila, así como también a santa Catalina de Siena, a san Juan de la Cruz y a santa Rosa de Lima, entre otros. A pesar de que santa Teresa perteneció al siglo XVI, es sorprendente constatar que dos siglos más tarde, la Doctora universal de la Iglesia continúa impactando la vida espiritual de las religiosas del Nuevo Mundo. Al analizar las visiones de Catalina, nos hemos dado cuenta de que la mayoría de ellas despliegan un sin número de elementos similares a las visiones de santa Teresa. Es importante resaltar que a diferencia de santa Teresa y santa Catalina, sor Catalina nunca funda ningún convento ni tampoco cura ningún enfermo.
En cuanto a las visiones divinas que mencionamos para este análisis, en algunos de los casos, ocurren al momento de mirar una imagen. La autora siempre incluye una rica descripción de la imagen, aunque no se sabe con precisión si es una pintura o una escultura. A través de ella, determinamos si se trata de Cristo, la Virgen María o algún santo a quien Catalina venera. Ibsen afirma que “at the very least, the number of episodes recounted in the *vidas* in which the power of images is manifested directly from a work of art illustrates the close connection between the visionary real and art” (106). Estas imágenes juegan un papel importante para el proceso místico y espiritual de la religiosa y es casi seguro que estas enseñanzas provienen de Ignacio de Loyola, en particular de sus *Ejercicios espirituales*: “Loyola’s method is based on a visualization of devotional images expressed in tangibly corporeal terms. In each scene Loyola presents, he asks his readers not only to vividly picture themselves within the setting but to endow this pictorial vision with the corporeal stimuli of all other senses: with sound, scent, taste, and touch. This exercise is to be followed by general confession” (Ibsen 100). Se confirma este proceso, en todas las visiones narradas por sor Catalina.

En cuanto a las visiones demoníacas se observan figuras horrorosas que causan temor y que sólo desaparecerán por el poder de la oración que aplica Catalina al momento que ocurren. El demonio tiende a sorprenderla, quiere que Catalina desfallezca y se rinda, pero la monja en su relato, sale triunfante. Su narración, que incluye tentaciones, amenazas y trampas puestas por el demonio, siempre se orienta hacia un final feliz después de una larga jornada de desvelos y angustias. Esta visión de la Iglesia triunfante (al tomar a Catalina como representante de la Iglesia) es muy típica de la Contrarreforma y se plasma también en la pintura virreinal.
Las visiones de muertos o muertes, revelan el estado espiritual de las almas que han estado en contacto directo con Catalina. Así, la monja desempeña el papel de intermediaria entre Dios y el alma que está penando. Gracias a ella, el resultado es satisfactorio y por medio de su intervención se observa, una vez más, la manipulación de los hechos que acontecen alrededor de Catalina. De igual manera, estas visiones anticipan o anuncian la muerte ya sea de su confesor, de sus compañeras de claustro o familiares. Por lo tanto, ofrece a la persona en cuestión la oportunidad de preparse a morir, pero en realidad ante la muerte, sólo le queda aceptar y conformarse con tal designio.

Entonces, al elegir estos tres tipos de visiones, nos damos cuenta que a pesar de que Catalina se niega o le desagrada escribir, es fascinante constatar cómo ella durante toda su narración reafirma su conocimiento y autoridad espiritual, y a la vez se contradice llamándose mujer ‘idiota’ o ‘ruín’. Niega su propia inteligencia y sabiduría como mujer escritora. Sin embargo, “the direct experience of God afforded in visionary encounters was an important means of defending the act of writing, since the claim was made that women were not actually ‘authors’ of the text: God was writing through them” (Ibsen 116). Catalina repetirá varias veces que es Dios el que escribe a través de ella. Entonces, como argumentan tanto Fernández como Navallo y Molloy respecto a este tipo de autobiografía, la persona que escribe busca resguardarse bajo la institución eclesiástica que la acoge. No obstante, la autora emplea esta táctica para no revelar su verdadera identidad, y se esconde tras los preceptos de la Iglesia católica, el dominio de su confesor y la sociedad a la que pertenece. Catalina sabía que las mujeres no podían ser incluidas en ningún tipo de discusión teológica y menos por escrito. Más adelante,
la monja misma habla de la importancia de la escritura femenina y reconoce el valor y potencial que la mujeres poseen para escribir.

Ahora bien, al referirnos a la escritura femenina de la cual nos habla Cixous, vemos que la autora de los *Secretos* manifiesta expresiones corporales que se unen a su escritura. Cixous sostiene que la mujer debe expresarse con su cuerpo. Es por medio de su cuerpo y todo lo que ella es, que nace el proceso de escritura. Catalina cuando describe sus visiones, en especial las divinas, incluye una variedad de elementos sensuales. Por ejemplo, cuando siente que Dios la acoge en sus brazos, o en el momento de comulgar cuando percibe a Dios en la hostia que se transforma en su boca, o cuando visualiza al Niño Jesús y lo escucha decir “¡Mamá!” y ella acude a sostenerlo en sus brazos o en otras visiones cuando Catalina manifiesta sentir que Jesús acaricia su cabeza, la corporalidad es evidente. Todos estos son elementos que describen la sensualidad, el contacto físico, ligado a la experiencia mística, es decir el cuerpo y el alma fundidos en un sólo espíritu que conduce a alcanzar el éxtasis. Ante esto Ibsen añade que “[m]ysticism activates a radical use of the body as a vehicle for salvation. As women attempt to map out their own corporeal and discursive space, the desire to frame and confine the female body makes it the site of contestation and control” (Ibsen 109). Todo esto refleja la lucha de Catalina por eliminar el dominio falocéntrico de la lengua y la cultura. La autora lo expresa por medio de la palabra que va acompañada de elementos sensuales. Su voz femenina liberada, sale del marco de confesores, de inquisidores, de autoridades eclesiásticas, permitiendo a Catalina reafirmar su autonomía narrativa a lo largo de su trabajo autobiográfico.
Con todo, queda mucho por explorar sobre la espiritualidad femenina plasmada en la escritura hagiográfica y autobiográfica a través de las llamadas *vidas*, en especial en los lugares donde se asentaron los diferentes virreinatos, y en este caso la Real Audiencia de Quito. Es menester rescatar del olvido los manuscritos que aún existen y que están en manos de las autoridades de los conventos quienes no siempre cuentan con el conocimiento, los recursos y la tecnología para preservarlos.

Por medio de este texto, hemos podido constatar la importancia de la escritura conventual, pues ofrece un acercamiento al entorno social, cultural e histórico de las mujeres desde su propia perspectiva, poco frecuente en la época. Catalina escribe dentro de un marco preconcebido, de estructura, temas, y fórmulas retóricas de la Iglesia que a veces son aceptadas o rechazadas, pero cuando la monja logra salirse de ese enmarcamiento fluye su verdadera individualidad, y de ahí su valor.
BIBLIOGRAFÍA


Lavrin Asunción y Loreto Rosalva. “La escritura femenina hispanamericana. Siglos XVI-XIX. Aproximaciones historiográficas”. *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual: Nuevas aportaciones al monacato femenino*. Eds. Viforcos,


