
Experiencia mística y prejuicios socio-raciales en Nueva Granada*

Clara E. Herrera

DESPUÉS DE LA CONQUISTA, el principio rector de la acción colonizadora de los españoles, es decir el intento de trasladar al Nuevo Mundo el esquema español de organización social, debía controlar el mestizaje provocado por el encuentro de tres razas principales (blanca, india y negra). Este aspecto demográfico se constituyó en diferenciador de la sociedad neogranadina. En palabras del historiador colombiano Pablo Rodríguez: «La ciudad colonial fue un efectivo laboratorio de mixtura racial que a la postre conformó una sociedad de castas». La forma que adoptó la organización social de los núcleos urbanos durante la colonia fue la de un orden estratificado, basado en la división racial/étnica de la población «según un patrón que se había originado en los propios procesos de la conquista, pero también por la afirmación de nuevos valores sociales» (288-292). En el ápice de esta sociedad jerarquizada se encontraba la aristocracia blanca española, constituida por peninsulares y criollos, seguidos de los mestizos, los indígenas y los negros. Esta jerarquía permitió a los colonizadores constituir, instituir y perpetuar desigualdades sociales que, de manera obvia, dieron lugar a discriminaciones y exclusiones fundamentadas en prejuicios raciales observables en las diferentes instituciones coloniales.

La tesis central de este artículo afirma que los prejuicios socio-raciales del mundo colonial neogranadino permearon los muros de los claustros femeninos, su organización y funcionamiento, y condicionaron el imaginario de las monjas y el modo de expresión de sus experiencias místicas. El texto presenta un esquema sobre la organización de los conventos femeninos, y examina más en detalle el efecto de dichos prejuicios en las narraciones de vida espiritual de tres monjas neogranadinas: *Su vida*

de la Madre Francisca Josefa de Castillo y Guevara (1671-1742) quien profesó en el Real Convento de Santa Clara, en la ciudad de Tunja; la *Autobiografía de una monja venerable de la madre Jerónima Nava y SAVEDRA* (1669-1727), escrita en el convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá; y *Escritos de la Hermana María de Jesús*, concebida en el Monasterio de las Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá por la hermana de velo blanco, María de Jesús, quien profesó en 1714.¹ La diferencia esencial entre las madres Castillo y Nava, y la Hermana María de Jesús es su condición social, diferencia que resulta afortunada para el propósito de este artículo. El caso de María de Jesús es excepcional puesto que se trata del único conocido de una monja de bajo estatus social a quien se le haya solicitado registrar sus experiencias místicas por escrito en la Nueva Granada.

El establecimiento de los conventos planteó cierto tipo de problemas específicos al adaptarse al medio colonial, puesto que imponía un tipo de reorganización jerárquica que exigía tener en cuenta no solo el estatus social y económico, sino también el racial de las aspirantes. En las constituciones de los conventos se establecía que en ellos profesarían dos tipos diferentes de monjas reflejo de la jerarquía de la sociedad colonial: monjas de velo negro y monjas de velo blanco. Estas expresiones lejos de limitarse a la estratificación material (ricos-pobres), se convirtieron también en categorías raciales; en las constituciones del Monasterio de las Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá, por ejemplo, aparece explícito el estatus social y la categorización racial o de castas de las monjas que podían profesar en cada una de las categorías: «Las monjas de velo [negro] han de ser españolas de casta limpia y de buena vida y fama ... Las monjas legas [o de velo blanco] han de ser españolas, cuarteronas o mestizas, y de éstas han de preferir las más virtuosas y más a propósito para el servicio de la casa ...» (Perpetuo Socorro & Salgado 146-147).²

Si bien las condiciones para ser aceptadas en cada uno de estos dos tipos podían variar entre las diferentes comunidades, en general las monjas de velo negro pertenecían a las altas jerarquías sociales —es decir a la aristocracia blanca española—, constituían el más alto rango dentro del convento y eran las encargadas de los asuntos principales de la

governabilidad del mismo. El velo blanco era una alternativa para las blancas pobres y, en algunas comunidades, para las mestizas. Su función en el convento era trasunto de su condición económica y social: no podían elegir ni ser elegidas para los cargos importantes en el gobierno y debían ocuparse de las tareas domésticas (Burns 119-120). Por otra parte los conventos contaban con mujeres indígenas, negras o de castas bajas, para servir como criadas de las monjas de velo negro y llevar a cabo los trabajos más pesados de la comunidad. Como afirma Asunción Lavrin, «las distinciones socioeconómicas se reflejaban claramente en los conventos» (188); mejor todavía, los conventos, a través de sus constituciones, se encargaban de efectuar la segregación social de las monjas. En estas instituciones conventuales evolucionaron las religiosas Francisca Josefa de Castillo, Jerónima Nava y Saavedra y María de Jesús, y en ellas sus respectivas identidades determinaron los roles que pudieron cumplir y los lugares que pudieron ocupar.

Los privilegios sociales de la Madre Castillo se evidencian en las múltiples veces que ocupó la posición de abadesa en su convento. Dado que en la Nueva Granada el relajamiento en los conventos no eximía a las monjas de involucrarse en las actividades políticas y económicas de la ciudad, las elecciones para abadesa se daban siempre en medio de apasionadas discusiones que involucraban tanto a las monjas como a las autoridades locales y la jerarquía religiosa (McKnight 97). La elevada posición social de la Madre Castillo le permitía ejercer una influencia económica y de autoridad importantes durante las elecciones para abadesa; a la vez, su familia, dentro y fuera del convento mantenía su poder en la medida en que ella ocupara de seguido tan privilegiada posición. De la estrecha relación entre su estatus socio-económico y su rol como abadesa se tiene como ejemplo el momento en que nombró a su hermano en la posición de Síndico, logrando de esta manera enderezar el deplorable estado económico por el que pasaba el convento (Castillo 185). En lo que hace a la Madre Nava, la otra religiosa clarisa objeto de este estudio, también desempeñó el cargo de abadesa, lo cual no es de extrañar dado su alto estatus social.³ El éxito como reformadora durante su prelación proviene en gran parte de su reconocimiento

como visionaria por parte de su confesor, el padre Francisco de Olmos y Zapiain, sacerdote de alto rango dentro de la comunidad religiosa capitalina.⁴ Como visionaria, la monja entiende recibir la función reformadora directamente de Dios. Descontenta con la laxitud de costumbres, le pide al Señor que le dé al convento una «prelada» para reformar la «religión» y en una visión él le responde: «Eso será quando tú seas Prelada, que lo seré yo; también yo e de ser» (Nava 162). La fama de elegida de la monja le garantizaba así cierta autoridad e independencia, que a su vez la asistían en la consolidación de su santidad.

María de Jesús difiere de las madres Castillo y Nava en que su poder no radica en un cambio de posición en la estricta jerarquía del convento. La religiosa, a pesar de sus méritos espirituales y personales, permanece hasta el final de sus días en su humilde condición de monja de velo blanco, sin ningún cargo de autoridad. El poco poder simbólico que llega a asumir con sus compañeras obedece a su reputación espiritual. Es claro que la jerarquía social establecida por los hombres la obligaba a permanecer en un lugar poco afín con sus capacidades; su experiencia mística, no obstante, la autorizaba a aspirar a un estatus superior dentro del orden conventual y por ende dentro del campo religioso. En este sentido, resulta interesante observar cómo en sus visiones se fusionan sus aspiraciones y las revelaciones divinas, tal vez de forma inconsciente. Este aspecto se puede leer por ejemplo en el cambio de funciones sociales que de manera lúdica realizaban las carmelitas para celebrar el 28 de diciembre, día de los Santos Inocentes. Según Helena Esguerra,⁵ una antigua tradición del Carmelo consistía en nombrar como Priora para dicha celebración a una novicia o a una hermana muy ingenua (23). En una oportunidad María de Jesús fue elegida para este entretenido oficio y, en medio del juego, aprovechó para demostrar sus cualidades místicas y sobre todo para dar lecciones a las otras religiosas: «tomé el oficio con todo mi corazón y con lágrimas ofrecí a mi Dios toda mi Comunidad, que antes parecía verdadero mi oficio que juego» Perpetuo Socorro & Salgado 347-348). La religiosa se vale de esta ocasión para realizar funciones sociales diferentes a las que le correspondían. Si bien se trata de un juego, ella aprovecha del fenómeno del carnaval en el que

se acortan las distancias sociales, para demostrar en serio sus cualidades de priora. En la práctica, sin embargo, la posición en la jerarquía de los conventos dependía, de manera exclusiva, del estatus socio-económico y poco contaban otras cualidades.

Además del estatus socio-económico de las monjas, para entender la enunciación de las experiencias místicas de estas religiosas es preciso aprehender la importancia que los prejuicios socio-raciales cobran en su expresión. Estos dos aspectos determinan el nivel de escolaridad exhibido en el proceso de escritura, así como en el estilo, los temas, las expresiones y, en general, en todos los elementos del proceso de composición. En los casos aquí estudiados es evidente que el nivel de escolaridad determina la escogencia de la forma: mientras Castillo y Nava exhiben un conocimiento de formas literarias aceptadas y reconocidas como cultas –las memorias autobiográficas y el idilio amoroso y pastoril, por ejemplo–, María de Jesús tan solo cuenta con la narración de casos o mercedes. Su escrito aparece más espontáneo y anclado en la prosa de la vida cotidiana; su punto de vista plebeyo, matizado de formas lingüísticas rústicas, por así decirlo, le permite asir de manera más frontal e ingenua su estatus de doméstica y mística, y las diferencias sociales y raciales.

Dicho lo anterior, en lo que sigue se plantea como premisa que los prejuicios socio-raciales influyen en la libertad de expresión de las experiencias místicas de las religiosas. Salta a la vista en la escritura de la Madre Castillo su relativa libertad para expresar lo que siente y vive, subvirtiendo en ocasiones la jerarquía y la autoridad de los religiosos (Mújica 34). Esto quizás lo explica su privilegiada posición social, que le permitió mantenerse en contacto con los jesuitas, el grupo más poderoso en el orden de la política, la economía y la educación de la sociedad neogranadina. Esta relación, sumada al sentido aristocrático de la vida, le otorgó la opción de escribir lo que sentía sin disimular las contradicciones del cuerpo y del alma, por ejemplo, o sus conflictos con la comunidad (McKnight 136). Así, la prestancia de su influyente familia fue de vital importancia en su motivación para escribir y en su capacidad para evadir la censura eclesiástica, de hecho ejercida por sus confesores.

Su correspondencia con los sacerdotes revela que una vez dejaban de ser sus confesores, por ser ascendidos y en general trasladados a la capital, la Madre Castillo mantenía su contacto epistolar con ellos, en el que deja ver relaciones de mutuo respeto y de apoyo dentro de la poderosa orden masculina (McKnight 115).

De la Madre Nava no tenemos testimonios sobre su trayectoria extramuros. La ratificación por parte de su confesor, el padre Olmos, de su ortodoxia y su profundidad espiritual fue tal vez lo que le permitió dedicarse a actividades proscritas para una mujer de su condición. Es así como la religiosa se permite la enseñanza teológica y el establecimiento de serias conversaciones con miembros del sexo opuesto: «Y dotada del entendimiento grande que Dios le dio, e ilustrado de sus luses, como con las doctrinas exquisitas que le partisiparon theólogos que la asistían. Era en el monasterio distruidora de ignoransias» (Olmos 40). Es evidente que la alcuernia de esta monja le permitía gozar de cierta libertad relativa en el convento y por lo tanto le ofrecía la posibilidad de escribir utilizando algunos términos de autoridad para evitar que la coaccionaran. Se sintió, por ejemplo, autorizada por Dios para iluminar a la humanidad: ve al arcángel San Miguel cuando señala una estrella en una «pavorosa obscuridad», quien le da a entender que «Dios [la] quería para que fuese estrella y luz entre aquellas densas nubes» (Nava 93). Es también evidente que la ausencia de choques con su confesor, autoridad eclesiástica en quien residía la aprobación de sus escritos, le permite de manera deliberada configurar su experiencia visionaria en términos de una relación amorosa, forma propia de la mística, pero en términos muy particulares: en su caso la religiosa presenta su idilio como un juego amoroso en el cual se admite un forcejeo constante entre su voluntad –la amada ideal– y la del Señor, entre su obediencia y desobediencia al Señor (Nava 63, 104). La aparente apacibilidad de su vida sumada al estatus que ostentaba en el espacio conventual la autoriza a subvertir la lógica de la autoridad entre amantes, y entre Dios y los hombres: la Madre Nava hace sentir sus derechos de alcuernia. El que en el papel de la amada, en algunos casos le imponga su voluntad al padre de todos los hombres, resulta ser un interesante recurso en el plano literario de la experiencia mística.

El caso de la Hermana María de Jesús es diferente, puesto que su baja condición social determina la manera humilde como configura su relación con la divinidad. No obstante, en su narración se permite expresar testimonios de cómo la influencia de su intensa religiosidad se hizo sentir en altos niveles de la Iglesia, de forma significativa. Cuando un terremoto sacudió a Santa Fe de Bogotá, el 18 de octubre de 1743, el arzobispo de la ciudad Don Diego Fermín de Vergara, en medio de su impotencia, envió a preguntar a las monjas de su convento de qué santo se valdrían para alcanzar la misericordia de Dios. Sin saber qué responder, la Prelada y otras monjas escucharon cuando la Hermana María de Jesús, quien había presentado el terremoto tres días antes de que acaeciera, se levantó y gritó: «de mi Sra. Sta. Ana y de Nuestra Señora se han de valer porque son las que están delante de la Santísima Trinidad rogando por nosotros». La Priora envió el recado al Arzobispo y en el sermón de esa noche el prelado exhortó a la comunidad a encomendarse a Santa Ana y a Nuestra Señora puesto «que una monja del Carmen lo había dicho» (Perpetuo Socorro & Salgado 344). Este hecho le concedió a la monja una fama y un prestigio que hacía énfasis en su capacidad profética. Desde entonces, según su testimonio, acudían a ella personas de todas las condiciones sociales (Perpetuo Socorro & Salgado 360-364). De la lectura de su escrito se deduce que a partir de dicho terremoto María de Jesús se posiciona en el campo religioso de la época como una autoridad. Pese a esto, la monja es consciente de que su discurso místico debe mantenerse en la ortodoxia católica y sigue en general la retórica clásica establecida por la Iglesia.

Concomitantes con esta relativa libertad de expresión, otros efectos más puntuales surgen de los prejuicios socio-raciales en las narraciones de las religiosas. No debe extrañar, por ejemplo, la demonización que hace la Madre Castillo, como miembro de la elite criolla, de aquel que no es blanco; el demonio, el enemigo de la castidad en su narración, es siempre un ser marginal en la sociedad de la época, por lo general un indio (147), mulato (150), o negro (151), lo que supone el predominio de la clase blanca hegemónica cuya demarcación coopta e incluye a los mestizos sin perjuicio de la superioridad blanca. Aunque su

estatus le daba el privilegio de tener criadas que debían hacerle la vida más cómoda detrás de los muros, no asombra su pésima relación con éstas, quienes, en ocasiones, la mortificaban con actitudes tan soeces como escupirla o hacerle cuanto ruido podían en la puerta de su celda (Castillo 21, 192). En este mismo contexto, los «demonios» que atormentan a la Madre Nava eran, en boca de su confesor, «personas de baja esfera». El sacerdote se refiere a la criadas como la «plaga común», de la cual Nava le aseguraba en repetidas ocasiones, que no le producían sino grandes sinsabores y que aún en asuntos triviales, no le salía ninguna a su «gusto» (Olmos 44). Lo anterior es un claro indicativo del desprecio con que las personas de condición alta, incluso aquellas que debían ser el paradigma de la humildad, veían a sus subalternos. Con acierto afirma Kristine Ibsen que el Padre Olmos, al enumerar el «martirio» a que estuvo sujeta la religiosa por parte de sus sirvientes, traiciona el estilo de vida del convento y sus propios prejuicios sociales (7). De igual modo lo traiciona la religiosa al escribir que en una ocasión, en Cuaresma, cuando solicitó que se hicieran pláticas para la gente al servicio del convento, vio cómo el Espíritu Santo era repelido durante la intervención del sacerdote mientras volaba sobre las cabezas de todas. Asegura de las personas del servicio que vio «algunas que se tapaban los oídos, como que quisieran no oír nada» (Nava 134). La monja presenta así al colonizado como un sujeto bárbaro, es decir no partícipe de la cultura, en este caso de la cultura religiosa, a la que pertenece la gente de la «buena sociedad» como ella. Tanto Nava como Castillo producen lo que Alexander Steffanell llama «discurso confesional hegemónico». El crítico asegura de Castillo que, «como escritora colonial que pertenece a una orden conventual femenina, la monja neogranadina construye y defiende una identidad castiza (demarcada por la elite criolla) a partir de su ideología mística postridentina. Es decir, esta monja reafirma la colonización ibérica y la evangelización católica defendiendo la hegemonía española en el Nuevo Reino de Granada a partir de acciones violentas y discriminatorias en el texto místico» (304-305). Nava, como vimos, reafirma los mismos principios aunque de manera más dócil.

La posición de María de Jesús, en este mismo terreno, evidencia su clase social. Uno de los rasgos más originales de su narración es la particular solidaridad que esta monja manifiesta con las criadas del convento, en especial con las indias. Vale la pena traer a colación el llamado de esta religiosa a «estimar» a los menos favorecidos: «Taita de mi alma, pues si todos salimos de aquí no hay que despreciar a ninguno; negros, indios, mulatos, todos salimos de ai que hay sino quererlos, estimarlos, hacerles bien...» (Perpetuo Socorro y Salgado 382). María de Jesús, a diferencia de Castillo, no presenta al «otro», a las personas de bajo rango, como demonios amenazantes. Tampoco lo presenta, como Nava, como diablos atormentadores, ya que ella misma, ejemplo de esa otredad, es escogida por Dios para el camino de la santidad. El demonio en la narración de María de Jesús no concede espacio al miedo; por el contrario, la religiosa muestra un total menosprecio, y hasta compasión, por ese ser condenado a evitar los beneficios divinos; se burla de haberlo visto intentar escapar del coro sin saber por dónde hacerlo: «Yo me quedé parada dando carcajadas de risa de verle sus afanes... y por uir de este Sumo bien salió burlado este pobre» (331-332). Lejos de María de Jesús está la omnipresencia del demonio y el sentimiento de miedo impuesto por la iglesia medieval a los creyentes.

Estas tres religiosas traen a la divinidad a su vida cotidiana adaptándola a la conciencia de clase que tienen de ellas mismas. Al igual que sus aspiraciones individuales se fusionan con las revelaciones divinas, su vida cotidiana, a través de un proceso psíquico significativo, se proyecta en dichas visiones. El alma de la Madre Castillo, en el último capítulo de su vida, recibe del Señor consuelo digno solo de una reina: «Pobrecilla, combatida por la tempestad, sin ninguna consolación, no temas, no morirás. Yo soy el Señor Dios tuyo, mira que yo te adornaré con piedras preciosas. Yo te daré aquella corona y diadema de diamantes, que es mi fiel, piadosa y morosa Madre. Yo pondré en tu pecho aquella cruz de rubíes, que soy yo, tu esposo...» (211) Por su parte, la Madre Nava, «la amada distante y admirable», se autodefine de manera figurada como un compendio de perfecciones físicas y morales: unas veces es la «planta especial» en el jardín del Señor (147) y otras la reluciente «piedra de color

zafiro» que el Señor colocará en un lugar especial de su Reino (149). En contraste con las anteriores, algunas de las visiones de María de Jesús llevan el tinte de su condición de cocinera del convento. Incluso sus confesores entendieron que las visiones de esta monja estaban condicionadas por su oficio de cocinera. La religiosa ve, por ejemplo, al Señor como jugando con un «trapo renegrido, como limpión de cocina», que ella interpreta como su alma pecadora. Afligida, decide confesarse y le dice al sacerdote: «yo no debo estar bien confesada, porque he visto esto». El Padre la tranquiliza diciéndole que no se preocupe, «que sí estaba bien confesada; que el estar dese color era por el oficio que tenía en la cocina» (Perpetuo Socorro & Salgado 349-350).

Para terminar conviene observar la impronta de la clase social de las religiosas en la «retórica de la humildad», estrategia fundamental en las narraciones de vida de místicas.⁶ Aun cuando las madres Castillo y Nava, se apropian de dicha retórica para estructurar sus casos de búsqueda de la perfección y la santidad, como era lo usual, en su caso este recurso puede ser considerado como una estrategia narrativa utilizada para mantenerse en la ortodoxia. Su empleo por parte de María de Jesús es radicalmente distinta. Los tópicos de humildad en su narración son mucho más frecuentes que en las de Castillo y Nava, concuerdan de manera espontánea con la condición subordinada y humilde de esta monja, refuerzan la conciencia de su estatus social y destacan el hecho de que se sintiera, en apariencia, poco merecedora de la gracia divina. Sin embargo, estas expresiones calificativas nada tienen que ver con la humildad de carácter de María de Jesús, ni mucho menos indican una baja auto-estima. Por el contrario, su uso ambivalente aparece como un recurso retórico utilizado para configurar la santidad de una monja de bajo rango social. Al auto-degradarse de manera tan reiterativa, por antítesis, la monja exalta su condición de elegida de Dios y su estatus social de monja de velo blanco. La hermana demuestra a través de su espiritualidad y de su experiencia, que en cuestiones de santidad la condición social, la alcurnia o la raza contaban poco: «Otro día, estando yo en un recogimiento, que no me podía ni aun menear le dije, Señor déjame que te alabe como

todas y me dijo ‘estas las quiero para que me alaben y a vos para que me arrulles’ y así me quede sentada hecha una marmota» (Perpetuo Socorro & Salgado 339).

Si la condición social de María de Jesús no importaba ante los ojos de Dios, sí contaba para las exigencias sociales de la época; en ella se apoyaba para resaltar su experiencia mística como relativamente más valiosa. La «conciencia social» de la religiosa se observa en su manifestación de solidaridad y reclamos de igualdad para los menos privilegiados: «no hay que despreciar a ninguno; negros, indios, mulatos ... que hay sino quererlos, estimarlos, hacerles bien» (Perpetuo Socorro & Salgado 382). Ya sea el resultado de un acto de conciencia o de un aprendizaje de las enseñanzas de la religión católica, lo valioso es que ella supo poner en práctica sus principios en su medio social. En una de sus visiones, en la cual la monja ve unas almas que entran al cielo, reconoce a una pobre india que había trabajado con ella en la cocina y había abandonado el convento para luego, arrepentida, regresar a pedir perdón a la comunidad. La carmelita de velo blanco no duda en solidarizarse con ella: «yo como había tado con ella en la cocina tenía mas parte en sus mortificaciones y así la perdoné con todo mi corazón». Da gracias a Dios por la salvación del alma de la india: «quedé llorando de gusto y dándole gracias a este Padre, a esta Madre, a este Amigo, a este pariente Sumo Bien que a nadie desprecia, que a todos oye, que a todos perdona si se lo piden ...» (377). María de Jesús recuerda cómo, ante los ojos de Dios, todos somos iguales; a pesar de que ora por personas de diferentes condiciones sociales pone especial énfasis en los menos favorecidos como ella (393). Estos gestos de solidaridad y reclamo de igualdad se podrían considerar como una de las primeras manifestaciones de conciencia social en la Nueva Granada.

Aunque en Nueva Granada no hubo conventos tan ricos y lujosos como en la Nueva España, los textos aquí analizados revelan que los conventos se integraron al discurso dominante en cuanto al proceso de colonización intelectual y simbólica. Escogidas como «ejemplares» las monjas de velo negro tenían que representar modos de comportamiento considerados como ideales en los siglos xvii y xviii, que de acuerdo

con el discurso hegemónico debían ser imitados (Borja Gómez 20). Sobre el importante sector de mujeres criollas que se había conformado desde fines del siglo XVII en la Nueva Granada se debía construir como condición específica de virtud la castidad, por contraposición a la imagen de la mujer mestiza o negra (Borja Gómez 24). Las monjas de velo negro, de condición aristocrática, llevaron los privilegios de su vida secular al convento, oponiéndose así a las normas de pobreza y de obediencia. Los conventos eran entonces una forma de asegurar las jerarquías de castas. Como caso excepcional se encuentra María de Jesús, monja de velo blanco designada también para ser ejemplar, que permite ver cómo las religiosas, independiente de sus clases sociales, usarían de sus privilegios de monjas escogidas para consolidar su camino hacia la perfección y santidad. Pero su condición social sumada a su posición en el campo religioso dan lugar, en palabras de Bourdieu,⁷ a una diferente «toma de posición» en el mundo conventual y por consiguiente a una diferente expresión de su experiencia mística.

NOTAS

* Este artículo es una reelaboración sintética de algunos aspectos planteados en Clara E. Herrera, *Las místicas de la Nueva Granada: tres casos de búsqueda de la perfección y construcción de la santidad*, Barcelona, Paso de Barca, 2013. En prensa.

1. Los textos mencionados son los únicos conocidos originales de tipo autobiográfico del período colonial neogranadino, escritos por monjas.

2. Perpetuo Socorro y Salgado son los autores de un libro sobre la *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá*, en el cual se encuentra inserto el texto de la narración de vida de María de Jesús. Las referencias a este se indicarán con el número de la página en este libro.

3. En el caso de la Madre Castillo se sabe que era descendiente de los Marqueses de Surba, (uno de los dos títulos nobiliarios que hubo en el Nuevo Reino), residenciados en la Hacienda de Bonza (Robayo 30).

4. En la *Historia de la Literatura de Nueva Granada* aparece que: «Don Juan Francisco de Olmos y Zapiain, nació en Santafé de Bogotá el 19 de abril de 1662, hijo legítimo del capitán Don Fernando de Olmos y Salcedo y de Doña Engracia Zapiain y Loyoida. Fue cura de Susa desde 1689 hasta 1699, año en que fue promovido a la parroquia de Santa Bárbara, en Bogotá; luego pasó a la de la catedral (1706 a 1723). En 1724 era ya miembro del capítulo metropolitano y en 1726 canónigo» (Vergara 1: 184).

5. La Hermana Helena Esguerra, actual Priora del Convento de las Carmelitas en Toledo (España), escribió en 2006 un corto trabajo sobre María de Jesús, *María de Jesús: una mística desconocida*.
6. Véase Alison Weber, *Teresa de Avila and the Rhetoric of Femininity*, 81.
7. Bourdieu, *Les règles*, 378-381.

OBRAS CITADAS

- Borja, Gómez, Jaime H. (2006) «Santidad y criollismo. Vidas ejemplares en el Nuevo Reino de Granada». *Colombia Revista Javeriana. El pensamiento cristiano en diálogo con el mundo*, pp. 18-30.
- Bourdieu, Pierre (1998) *Les règles de l'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Éditions du Seuil.
- Burns, Kathryn (1999) *Colonial Habits – Convents and the Spiritual Economy of Cuzco*, Peru. Durham: Duke University Press.
- Castillo, V. M. Francisca Josefa de (1968) *Obras completas de la Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*. Ed. Darío Achury Valenzuela. 2 vols. Bogotá: Banco de la República.
- Esguerra, Helena (2006) *María de Jesús: una mística desconocida*. Bogotá: Editorial Kimpres Ltda.
- Ibsen, Kristine (1999) *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. Gainesville: University Press of Florida.
- Lavrin, Asunción (1992) «Religiosas» Eds. Louisa Schell Hoberman y Susan Midgen Socolow. *Ciudades y sociedad en Latinoamérica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 175-213.
- McKnight, Kathryn Joy (1997) *The Mystic of Tunja*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Mújica, Elisa (1991) *Francisca Josefa del Castillo*. Bogotá: Procultura.
- Nava y Saavedra, Jerónima (1994) *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727) – Autobiografía de una monja venerable*. Ed. Ángela Inés Robledo. Cali: Ediciones Universidad del Valle.
- Olmos, Juan de (1994) *Elogio de la autora. Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727) – Autobiografía de una monja venerable*. Ed. Ángela Inés Robledo. Cali: Ediciones Universidad del Valle, pp. 31-51.
- Perpetuo Socorro, Germán María del, R. P., y Luis Martínez Salgado (1947) *Historia del Monasterio de Carmelitas Descalzas de San José de Bogotá y noticias breves de las Hijas del Carmelo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Cromos.

- Robayo Avendaño, Juan Manuel (1995) *Iglesia, tierra y crédito en la colonia: Tunja y su Provincia en el Siglo XVIII*. Tunja: Editorial de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Rodríguez, Pablo (2008) «Sangre y mestizaje en la América Hispánica». *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, no. 35, pp. 280-309.
- Steffanell, Alexander (2008) «Violencia sexual y la construcción del otro: el caso de la madre Castillo, una mística del Nuevo Reino de Granada (1671- 1742)». *Romance Quarterly* 55.4, pp. 304-323.
- Vergara y Vergara, José María (1958) *Historia de la literatura en Nueva Granada desde la Conquista hasta la Independencia (1538-1820)*. 3 vols. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia.
- Weber, Alison (1990) *Teresa de Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press.