

El cuerpo como libro viviente (Lima, 1600-1640)*

NANCY E. VAN DEUSEN

Queen's University (Kingston, Ontario)

dnev@queensu.ca

A inicios del siglo XVII, en Lima, un grupo de visionarias elaboró textos a partir de sus experiencias corporales, y, a la vez, dichos textos formaron la imagen que ellas tenían de sus propios cuerpos. Esto puede explicarse, en parte, por la creencia de que una persona podía tener acceso a —y apropiarse de— la lengua de Dios (su spiritus) en ciertas formas específicas. Las narrativas místicas, las marcas corporales y las palabras de las visionarias en trance mientras se comunicaban con las almas ausentes se consideraban textos legibles. Por tanto, la lectura y la escucha de textos marcharon paralelas al ingreso de las visionarias de Lima en un estado de éxtasis espiritual (arrobamiento) y a la lectura de sus cuerpos como libros vivientes, que por necesidad se convirtieron en un espacio legible.

Palabras clave: cuerpo, visionarias, lectura, arrobamiento, escritura

* Traducido por Javier Flores Espinoza. Deseo agradecer los comentarios y la asistencia editorial de Josh Brahinsky, Javier Flores Espinoza, Pedro Guibovich, Preston Schiller, Jacob Stewart y Serena Sprungl. Una versión de este artículo aparecerá en *The Journal of Religious History* (Blackwell Publishing Company, 2009).

El *incipit* frecuentemente citado del Génesis, «En el principio era el Verbo», supone que el «Verbo» o lenguaje antecedió a Dios. Entonces, una vez que el primero dio lugar al segundo, Dios creó la carne y otras formas de significación en el mundo con su aliento o *spiritus*. Creó así un texto vivo. Dado que el Todopoderoso fue equiparado con el lenguaje, en el siglo XVII la mayoría de los católicos tenía la convicción de que *debía haber un discurso de Dios* y que por ende tenía que existir una concordia entre lo infinito y el lenguaje.¹ Como el Creador había elegido comunicarse con la humanidad por medio de imágenes (las imágenes como palabras), los católicos también creían que era posible encontrar la Sabiduría Eterna (que era tanto espíritu como materia) en los *lugares* específicos, los libros inclusive.² Para captar la esencia contenida en el lenguaje sagrado, los humanos solo necesitaban emplear cualquiera de sus cinco sentidos: la vista, el oído, el gusto, el tacto y el olfato.³

Al igual que las imágenes visuales o los objetos, un libro *comprendía* el contenido real y un símil de dicho contenido. Mediante la lectura, una persona se descubría a sí misma grabando los contenidos del texto real y del símil dentro de la imaginación. De esta manera, la *impresión*

¹ Certeau, Michel de. *The Mystic Fable: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Traducción de Michael B. Smith. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 115. Sobre la relación entre el misticismo, el cuerpo y la lectura véanse Bynum, Caroline. «Why all the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective». *Critical Inquiry*. 22 (otoño de 1995), pp. 1-30; Loreto López, Rosalva. «La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII». En Ramos Medina, Manuel (coord.). *El monacato femenino en el imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. México: Condumex, 1995, pp. 541-555; Weber, Alison. «Between Ecstasy and Exorcism: Religious Negotiation in Sixteenth-Century Spain». *Journal of Medieval and Renaissance Studies*. 23/2 (1993), pp. 221-234; Howells, Edward. *John of the Cross and Teresa of Ávila: Mystical Knowing and Selfhood*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2002.

² Jones, Pamela M. «The Power of Images: Paintings and Viewers in Caravaggio's Italy». En Mormando, Franco (ed.). *Saints and Sinners: Caravaggio & the Baroque Image*. Boston: McMullen Museum of Art, Boston College, 1999, p. 28.

³ Classen, Constance. *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*. London: Routledge, 1993, pp. 50-53.

internalizada del libro podía actuar a la vez como estímulo y como medio mnemónico a medida que uno leía o escuchaba otra literatura espiritual. Pero como los expertos en la historia de la lectura y de la comunicación (tales como Roger Chartier, Fernando Bouza y otros más) han enfatizado, las formas de *lectura* del siglo XVII no estaban divididas sistemáticamente en una tipología asociada con el *objeto* a leer (la *literalidad*), tratárase de un libro, de una pintura o del cuerpo.⁴ Según Michel de Certeau, los lectores esperaban dos cosas: «que hubiese un espacio *legible* (una literalidad)» y que existiera un medio «para la *actualización* del trabajo (una lectura)».⁵ Las características que definían los textos *legibles* eran variables, debido a que ellos «no necesariamente venían en forma de libro: algunos eran obras producidas oralmente o visiones, las cuales eran entonces convertidas en una estructura narrativa utilizando el lenguaje y los símbolos para invitar a las interpretaciones y la apropiación».⁶ Para los lectores, «lo que era oral, visual o icónico, y escrito (tanto en los textos impresos como manuscritos) cumplía siempre las mismas funciones expresivas, comunicativas y de recordación».⁷

Esta definición amplia acerca de qué constituía un texto *legible* tuvo un efecto dramático sobre los hábitos de lectura en la Lima colonial.⁸ A pesar de que para el primer tercio del siglo XVII la disponibilidad de los libros en la capital virreinal había hecho eclosión gracias a una imprenta

⁴ Un estudio sobre la *lectura* de los objetos religiosos cae fuera del ámbito de este artículo. Para España, véase Bouza, Fernando. *Communication, Knowledge, and Memory in Early Modern Spain*. Traducción de Sonia López y Michael Agnew. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. Para Lima, véase van Deusen, Nancy E. «Circuits of Knowledge among Women in Early Seventeenth-Century Lima». En Jaffary, Nora E. (ed.). *Race, Religion, and Gender in the Colonization of the Americas*. Aldershot: Ashgate Press, 2007, pp. 137-50.

⁵ Cit. en Chartier, Roger. *The Order of Books: Readers, Authors, and Libraries in Europe between the Fourteenth and Eighteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press, 1994, p. 2. Véanse también las páginas 3 y 4.

⁶ Chartier, Roger. «Texts, Forms and Interpretations». En Chartier, Roger (ed.). *On the Edge of the Cliff: History and Language Practices*. Traducción de Lydia G. Cochrane. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997, p. 81.

⁷ Bouza, *Communication*, p. 11.

⁸ *Ib.*, pp. 12-15.

activa y a un vigoroso mercado transatlántico, la lectura o *actualización* de un trabajo continuó involucrando tanto la transmisión auricular como oral del lenguaje contenido en los textos impresos. Una forma no era privilegiada por encima de la otra.⁹ Los libros o manuscritos eran leídos en voz alta y escuchados, y no captados simplemente por los ojos que escudriñaban las páginas.

Entender cómo era que las personas leían y luego comprendían la doctrina religiosa está relacionado directamente con las nociones de la percepción de los sentidos de la temprana Edad Moderna, adaptadas de conceptos galénicos y aristotélicos. La mayoría de los teólogos y científicos creía que el cuerpo contenía desde las formas más bajas hasta las más altas de las almas vegetativa, sensitiva (que comprendía las facultades perceptivas de los sentidos externos e internos) e intelectual, y que cada forma sucesivamente más alta del alma contenía la(s) forma(s) inferior(es).¹⁰ Empleando los sentidos externos del alma sensitiva (la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto), así como los sentidos internos de la misma (la cognición, la memoria, la fantasía, la imaginación y el sentido común), una persona podía percibir objetos sensibles ausentes, incluido el lenguaje. La percepción sensible se producía porque los sentidos estaban preparados para recibir las formas sensibles de las imágenes de los objetos materiales —a ser distinguidos de sus formas sustanciales o específicas— sin la materia asociada.¹¹ Un fluido gaseoso llamado *spiritus* (conocido como

⁹ Para un examen general, véase Chartier, Roger. «Reading Matter and “Popular” Reading». En Cavallo, Guglielmo y Roger Chartier (eds.). *A History of Reading in the West*. Traducción de Lydia G. Cochrane. Cambridge: Polity Press, 1999, pp. 276-278. Para España, consúltese a Frenk, Margit. *Entre la voz y el silencio*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1997, pp. 16-20 y 25. Según Fernando Bouza, los investigadores han interpretado la temprana Edad Moderna como un período que avanzaba *hacia* nuevas formas de alfabetización, privilegiando así la palabra escrita (léase *moderna*) sobre la hablada (léase *retrógrada*). Estos argumentos asumen una división artificial entre las *culturas* letradas y las no letradas y tienen como base unos supuestos deterministas del *progreso* (*Communication*, p. 11).

¹⁰ Granada se atuvo a esta noción tripartita. Véase Granada, Luis de. *Introducción del Símbolo de la Fe*. Edición de José María Bacells. Madrid: Ediciones Cátedra, 1989, p. 482.

¹¹ Con respecto a este tema, Granada dijo «que todas las cosas visibles que son las que tienen color o luz, producen de sí en el aire sus imágenes y figuras, que los filósofos

el primer instrumento del alma) llevaba la sensación percibida contenida dentro del objeto a la fantasía o imaginación, que entonces enviaba la imagen al corazón, que podía aceptarla o rechazarla.¹² De este modo, la acción de percibir objetos por medio de mecanismos sensoriales era llamada *sentimiento*, o, mejor dicho, *sentir*. Las facultades perceptivas del sentido común y de la imaginación aseguraban entonces que las impresiones de objetos sensoriales ausentes (como una semejanza o similitud mental de la esencia del objeto) quedarían dentro del alma sensitiva.¹³

De igual modo, la lectura de la divina esencia de Dios requería de la percepción sensorial. Aunque el lector inicialmente podría no entender el contenido divino (el *spiritus* de Dios) de la Biblia u otros textos religiosos, muchos católicos creían que la continua *actualización* del texto podría eventualmente conducirlos a Dios. Leyendo textos religiosos se

llaman especies, las cuales representan muy al propio las mismas cosas cuyas imágenes son» (Ib., p. 457). Estas imágenes llegan entonces a los ojos. Asimismo, el teólogo español describió diferentes tipos de los llamados humores, que combinaban colores y otras propiedades, y que servían como receptores de los ojos. Uno de ellos era cristalino, sólido y transparente; el otro humor era rojo, «que es abrigo y término del cristalino», seguido por el color azul, que actuaba como receptor en el ojo al reunir todas las especies e imágenes (Ib., p. 458).

¹² Park, Katherine. «The Organic Soul». En Schmitt, Charles B. (ed.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 466-469. El *spiritus* también llevaba calor al corazón, al que, en el pensamiento galénico, se consideraba «el instrumento de la vida y de todas las acciones». Al respecto, véase Temkin, Owsei. *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1973, p. 142. Granada describió al corazón de este modo: «es él un miembro calidísimo, porque tal convenía que fuese el que había de influir calor de vida en todos los miembros» (*Introducción del Símbolo*, p. 431).

¹³ Había distintas opiniones con respecto a qué sentido interno hacía qué cosa y dónde residía cada uno de ellos (ya fuera en el cerebro o en otro lugar). Según Granada, el sentido común se encuentra en la parte sensitiva del cerebro, donde «se imprimen estas imágenes», y el sentido imaginativo tenía la capacidad de «retenerlas y conservarlas», (*Introducción del Símbolo*, pp. 451-452). El *Diccionario de autoridades* dice: «algunos juzgan que [el sentido común] reside en el corazón» (Real Academia Española. *Diccionario de autoridades*. Edición facsimilar. Madrid: Editorial Gredos, 1963, t. V, p. 83). El *Diccionario*, asimismo, define al sentido común como uno de los cinco sentidos de la facultad interior, que reside en el cerebro y «en la qual se reciben e imprimen todas las especies e imágenes de los objetos que envían los sentidos exteriores» (Ib., p. 83).

estimulaba a las facultades espirituales para que localizaran o sintieran las referencias inmateriales y espirituales, proceso este que eventualmente abría la posibilidad de una más profunda e íntima comunicación personal con Dios.¹⁴ El objetivo (cuya consecución podía tomar años) era percibir al Todopoderoso desde el interior del alma intelectual, considerada por el renombrado teólogo español Luis de Granada (1504-1588) como un ente que contiene en sí mismo «unas huellas o pisadas de Dios». Como afirmara Granada, «porque lo que sopló es la parte interior del que sopla, quiso darnos a entender en esto ser el ánima una cosa divina, como cosa que salió del pecho de Dios».¹⁵

Alcanzar lo que Teresa de Ávila (1515-1582) y Juan de la Cruz (1542-1591) llamaban la unión mística con Dios al nivel más hondo del alma era una experiencia profunda que tomaba muchos años de preparación. Pero esto no se daba por medio de la mente. Para ellos, el cuerpo era indispensable para alcanzar la unión con el Todopoderoso. La mayoría de los cristianos sabía que en el principio Dios (el *Verbo*) escribió su primer libro cuando creó el mundo y a los primeros humanos. También sabían que, posteriormente, para «escribir la palabra concebida en su pecho, el concepto de su corazón, el verbo de su entendimiento», el Altísimo redactó su segundo «volumen blanquísimo» de la humanidad *dentro* del

¹⁴ Rudy, Gordon. *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. New York and London: Routledge, 2002, p. 21; Granada, *Introducción del Símbolo*, p. 482. El otro camino de búsqueda de Dios fue ampliamente señalado por escritores ascéticos como Juan Eusebio Nieremberg, quien creía que, después de mucho esfuerzo y a medida que se ingresaba en el estado de gracia, uno podía adquirir virtudes sobrenaturales o «imbuidas/fusionadas [...] conforme al estado divino a que ha sido proveído y elevado por la gracia» (*Obras escogidas del R. P. Juan Eusebio Nieremberg*. Madrid: Atlas, 1957, vol. 1, libro 3, cap. 2, parte 1). Esta instilación de las facultades del alma se daba por medio de la gracia de Dios. Los místicos españoles usaron la palabra «sentir» (o su forma sustantiva, *sentimiento*) para referirse a la percepción espiritual en vez de «sensibilidad», que hacía referencia directa a los sentidos del cuerpo. Véanse Loreto, «La sensibilidad»; y Real Academia Española, *Diccionario de autoridades*, t. VI, p. 84.

¹⁵ Granada, *Introducción del Símbolo*, pp. 483-484. En el alma intelectual residían las funciones no orgánicas. Ella incluía las tres potencias racionales del intelecto (tanto pasivo como activo), la memoria (de los conceptos, por oposición a las imágenes sensoriales) y la voluntad (Park, «The Organic Soul», p. 467).

«libro divino» de María. La encarnación del Verbo en el cuerpo de María se convirtió en «la generación temporal de su hijo, Cristo», personificado en la carne humana.¹⁶ De este modo, el cuerpo era un lugar mediante el cual uno podía potencialmente ganar un acceso al sello divino.

Así como Cristo era a la vez carne y espíritu, según la teología católica el cuerpo también comprendía ambos aspectos. En lugar de estar compuesto por tres partes, cuerpo, alma y mente, divisiones que nosotros asociamos con el pensamiento moderno, la mayoría de los teólogos y científicos del siglo XVII coincidía en que el *cuerpo* constaba de esferas de almas, que iban desde la carne hasta el alma sensitiva, y de esta hasta el interior más profundo del alma intelectual, que era donde residía la huella del *espíritu* de Dios.¹⁷ Los teólogos místicos del siglo XVI, entre ellos Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, creían que uno debía esforzarse por retirar las capas del alma para alcanzar el *sanctasanctórum*, donde la comunicación mística con Dios era posible. Era allí, en el alma intelectual,

donde se produce el paralelo espiritual de la percepción sensorial [ordinaria]. En forma análoga a los fantasmas,¹⁸ que pasan de los sentidos ordinarios al interior del alma, esta última recibe “percepciones puramente espirituales”, que, en su forma “sustancial”, ya tienen la forma de Dios gracias a un “toque” inmediato con la substancia divina; ellas ponen al alma en “contacto sustancial” con Dios, transformando así interiormente el alma y finalmente alcanzando la unión.¹⁹

¹⁶ «Sermón de la Purísima Concepción», Chuquisaca, 1617, Archivo General de la Nación, Lima (en adelante AGN), Sección Compañía de Jesús, Sermones, leg. 61, ff. 1r-1v. Quisiera expresar mi profunda gratitud a Pedro Guibovich Pérez por haberme hecho conocer la existencia de este sermón.

¹⁷ Bynum, Caroline. «The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages». En Feher, Michel (ed.). *Fragments for a History of the Human Body*. New York: Urzone Inc., 1989, p. 186.

¹⁸ Los *phantasmata* eran nuevas imágenes creadas «sin contraparte alguna en la realidad» (Park, «The Organic Soul», p. 471).

¹⁹ Howells, *John of the Cross and Teresa of Ávila*, p. 13. Místicos como De la Cruz, Ávila y Granada basaban sus ideas acerca de los sentidos espirituales en el pensamiento de Orígenes, teólogo de la Antigüedad tardía, y en sus propias experiencias. Para un examen de los *sentidos espirituales* y su vinculación con Orígenes, véase Canèvet, Mariette. «Sens Spirituel». En *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, 1990, t. XIV, p. 599.

Sin embargo, los teólogos sostenían que los cuerpos masculino y femenino tenían formas distintas de percepción. Para comienzos del siglo XVII, la noción aristotélica de que las mujeres eran varones imperfectos había comenzado a extinguirse.²⁰ Ahora se creía que el cuerpo femenino contenía las almas vegetativa, sensitiva e intelectual, no obstante lo cual los teólogos sostenían que las mujeres se hallaban asociadas de modo más estrecho con el alma sensitiva, inferior, que con la intelectual, superior. Una menor capacidad de la razón y del intelecto, una tendencia a tener ilusiones, una vigorosa imaginación y una mayor susceptibilidad al vicio (se consideraba que las mujeres estaban más «sujetas a sus pasiones»): todas estas eran consideradas consecuencias psicológicas de la forma física y los humores más fríos de las féminas, «que no poseían la energía suficiente como para impulsar la materia arriba hacia la cabeza». El cuerpo vulnerable de la mujer era asemejado a la cera, porque «las impresiones pueden registrarse con facilidad y quedan grabadas en las sustancias frías y húmedas».²¹

A pesar de dichas deficiencias, se consideraba que las mujeres eran más que capaces de experimentar visiones sobrenaturales. Desde la perspectiva del misticismo, sus debilidades físicas y, en particular, su impresionabilidad y vulnerabilidad también podían ser sus fortalezas.²² De un lado, dadas sus deficiencias, la formación espiritual de la mujer involucraba el autoexamen, el discernimiento y el confesor vigilante. Del otro, sus fortalezas sugerían una propensión hacia la lectura de experiencias místicas enviadas por Dios mediante los sentidos externos e internos. Por este motivo, una visionaria podía literalmente leer su cuerpo, esto es, las huellas recibidas

²⁰ MacClean, Ian. *The Renaissance Notion of Woman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 44.

²¹ *Ib.*, pp. 35 y 42. Véase el análisis de la noción de género del cuerpo humoral dada por el doctor Juan Huarte de San Juan (1529-1588) en su importante *Examen de ingenios* (1575), citado en Huerga, Álvaro. *Historia de los alumbrados (1570-1630). Los alumbrados de la alta Andalucía, 1575-1590*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1978, t. II, pp. 359-360. La obra de Huarte también es citada en Weber, Alison. *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 140, nota 14.

²² Weber, *Teresa of Ávila*, p. 37. Aquí Weber sostiene que, para promover la contemplación femenina, Ávila postuló que las mujeres podían recibir más favores espirituales de Dios «precisamente porque son débiles, en tanto que los hombres instruidos tienen menor necesidad de estas divinas consolaciones».

por el alma intelectual, dado que este era considerado como un espacio *legible* que podía ser *leído* o *actualizado* como texto. Una vez que las experiencias místicas *habladas* de la visionaria se traducían y encarnaban en el lenguaje, estas eran a menudo registradas y luego transmitidas y compartidas con otros, *en voce alto* o repasando silenciosamente el texto mediante los ojos.

Este ensayo explorará las formas en que la lectura involucraba unos procesos paralelos de transmisión auditiva y visual del conocimiento divino por medio de los significados de los libros y el cuerpo. Para ello, se seguirán los *encuentros* entre lo que Paul Ricoeur llama «el mundo del texto» y el «mundo del lector» en el ámbito de la comunicación mística con Dios en Lima entre 1600 y 1650. El mundo del texto incluía los cuerpos de las místicas, visionarias, monjas y donadas *esclarecidas* y venerables, como la española Isabel Porras de Marmolejo († 1631), beata profesa de la Tercera Orden de Penitentes Franciscanas; la mulata y beata franciscana Estephanía de San Joseph († 1645); Gerónima de San Francisco (1573-1643), una monja española del monasterio de las Descalzas de San Joseph; la criolla y beata dominica Rosa de Santa María (1587-1617), canonizada en 1672; la beata franciscana Luisa Melgarejo de Sotomayor (1578-1651); y la negra donada (sirvienta religiosa) Úrsula de Jesús (1604-1666), además de las numerosas visionarias procesadas por la Inquisición en 1623 y condenadas como *falsas* místicas en el auto de fe de 1625. El mundo del lector incorporaba formas interrelacionadas de *apropiación* como el ver, oír, hablar, leer y escribir, que podían conducir hacia el conocimiento divino.

LIBROS Y SABIDURÍA

Para 1600, la proliferación de la palabra impresa en Europa y América Latina en general, y Lima en particular, implicaba que las poblaciones laicas, que antes habían recibido la mayor parte de su educación espiritual de la iconografía, los sermones y el confesionario, ahora aprendían en forma visual u oral por medio de los libros.²³ En efecto, estas diferentes

²³ España produjo cientos de obras religiosas: una biblioteca en Sevilla tenía 697 hagiografías, 300 de ellas escritas entre 1600 y 1629. Al respecto, véase Sánchez Lora, José L.

pero complementarias prácticas de la lectura conformaban el objeto principal de los esfuerzos desplegados por la Iglesia de la Contrarreforma para cristianizar a su grey. Los autores eclesiásticos insistían en que más importante era la transmisión de la Palabra por una autoridad al público laico cautivo que la forma en que dicha transmisión se producía. Sin embargo, los libros eran objetos particularmente valorados por las autoridades eclesiásticas, que vivían en un mundo contrarreformista y que ahora buscaban una devoción católica más profunda y amplia, diseminando activamente el conocimiento de las vidas de los santos y mártires para así inspirar la emulación.²⁴ Como un jesuita anónimo proclamara en un sermón dado en Chuquisaca en 1617, el conocimiento obtenido en los libros podía servir como un arma contra la ignorancia, que era el alimento del demonio:

Que no solamente la sabiduría es mejor que las armas sino que los libros también por estudiarse en ellos sirven de armas; sus hijas de escudos, sus renglones de picas y de esto que es; sus partes, sus letras, sus ápices, sus comas de pelotas y valas con que hace guerra y vence el enemigo; que sabe Dios jugar libros por armas y comas [por] joyas [y] de ellos hazer temblar los hombres.²⁵

Los textos religiosos no solamente actuaban como escudos contra la ignorancia y el mal, sino que podían acceder a lo divino en una miríada de formas. Los devocionarios y los libros de horas podían, asimismo, ayudar a regular el pulso de la vida espiritual diaria. Los trabajos místicos a menudo contenían descripciones del desarrollo de una vida cristiana; ellas servían como una guía para la oración mental y brindaban un vocabulario interpretativo para las experiencias sobrenaturales. Las

Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988, p. 375. Kathleen Myers indica que, durante el siglo XVII, «más del setenta por ciento de los libros publicados en la Nueva España estaba constituido por devocionarios o hagiografías». Véase San José, María de, Kathleen A. Myers y Amanda Powell (eds.). *A Wild Country Out in the Garden: The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999, p. 260.

²⁴ Haliczzer, Stephen. *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 29.

²⁵ «Sermón de la Purísima Concepción», Chuquisaca, 1617, AGN, Sección Compañía de Jesús, Sermones, leg. 61, f. 2r.

hagiografías recientemente traducidas permitían a los lectores acceder e imitar las virtudes de las santas y místicas medievales y de la temprana Edad Moderna.²⁶ En efecto, las hagiografías o vidas individuales de santos encabezaban las listas de ventas, en parte porque, entre 1480 y 1700, 443 de estas obras fueron publicadas en español por primera vez.²⁷ La *vigorosa* circulación transatlántica tuvo el efecto de inscribir la lectura y a los lectores en formas del todo nuevas. No fue solo que los laicos incorporaron las historias de santos hacía largo tiempo muertos a su repertorio de relatos que contar, sino que además docenas de piadosos visionarios y místicos de toda la Latinoamérica del siglo XVII comenzaron a emular la conducta de las personas ejemplares sobre las cuales estaban leyendo, a veces por primera vez. La imitación de las vidas de las santas europeas, junto con el florecimiento de un nuevo movimiento espiritual afectivo (la dedicación a la vida y pasión de Cristo, y su imitación), eventualmente tuvieron como resultado la publicación de docenas de *Vidas* de religiosas ejemplares, tanto en México como en el Perú.²⁸

Al llegar a Lima en 1568, la Compañía de Jesús abrió una imprenta, la cual ayudó a fomentar el interés por el catolicismo entre los súbditos virreinales. También facilitó la circulación de ediciones baratas de libros de rezos y de horas entre los limeños, tanto los de la elite como los que no pertenecían a ella.²⁹ Para el siglo XVII, los laicos y los religiosos, los

²⁶ Entre ellas figuraban las vidas de las santas Hildegarda de Bingen (1098-1179), Lutgarda (1182-1246), Ángela de Foligno (1248-1309), Gertrudis la Grande (1256-c.1302), Brígida de Suecia (1303-1373), Catalina de Siena (1347-1380), Liduvina (1380-1433) y Catalina de Génova (1447-1510). Luisa Melgarejo citó la traducción de la *Vida* de Ángela de Foligno publicada en 1618. Véase Iwasaki Cauti, Fernando. «Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, Señor». *Histórica*. XIX/2 (diciembre 1995), p. 221.

²⁷ El ochenta por ciento de estas obras apareció después de 1600. Ver Haliczzer, *Between Exaltation and Infamy*, pp. 30-31. Las estadísticas de este autor tienen como base el inventario de hagiografías españolas realizado por Simón Díaz, José. «Hagiografías individuales publicadas en español de 1480 a 1700». *Hispania Sacra*. 30 (1977), pp. 421-482.

²⁸ Bilinkoff, Jodi. *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Ithaca: Cornell University Press, 2005, p. 98.

²⁹ Guibovich Pérez, Pedro. *Censura, libros e Inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, 2003, p. 206.

miembros de la elite y los que no formaban parte de ella leían silenciosamente y escuchaban textos de religión en su hogar, en la misa o en presencia de sus confesores.³⁰ Al quedar las obras contemplativas y místicas a disposición de un público más amplio, los limeños comenzaron a considerar su lectura como un aspecto de su crecimiento espiritual y una actividad que regía su vida cotidiana. Para algunos, la posibilidad de acceder a textos espirituales produjo experiencias de conversión. Por ejemplo, la visionaria laica Gerónima de San Francisco escribió en su «Vida» que sus años contemplativos comenzaron cuando descubrió libros sobre la oración y la *interioridad* (la búsqueda interna de Dios), que —decía— impulsaron su movimiento hacia el Todopoderoso.³¹

La creciente disponibilidad de obras teológicas y devocionales a comienzos del siglo XVII también ayudó a producir un movimiento místico en Lima. No obstante, hay que señalar que esto ocurrió en el contexto de la Contrarreforma católica, en el que los estándares de la ortodoxia estaban definidos de un modo bastante rígido, aunque no siempre se les aplicaba. Del mismo modo en que las autoridades inquisitoriales deseaban distinguir a los auténticos místicos y visionarios de quienes fingían la santidad, también buscaban controlar y censurar la publicación, venta y distribución de libros que contuvieran ideas potencialmente heterodoxas.³² El primer intento de censurar obras místicas que promovieran la interioridad llegó con la emisión de una lista de libros prohibidos en España en 1559. Sin embargo, aunque en un inicio la prohibición de las obras de Luis de Granada y otros místicos conmocionó a la capital virreinal, para 1600 los escritos de aquel estaban circulando libremente

³⁰ Frenk, *Entre la voz*, pp. 21-26; Bouza, Fernando. «Los contextos materiales de la producción cultural». En Feros, Antonio y Juan Gelabert (eds.). *España en tiempos del Quijote*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2004, p. 310.

³¹ «Vida de la venerable Gerónima de San Francisco», Archivo Franciscano de Lima (en adelante AFL), registro 17, No. 38, f. 449r.

³² Para un examen general, véase Julia, Dominique. «Reading and the Counter-Reformation». En Cavallo y Chartier (eds.), *A History of Reading*, p. 239. Para el Perú en general y Lima en particular, véase Guibovich, *Censura*. Este autor sostiene que la inspección de la venta y distribución de libros fue esporádica en el siglo XVII. Recién en 1605 el Santo Oficio de Lima dio la primera orden de visitar las tiendas de libros.

por toda Lima.³³ Esto indica que el cumplimiento de las prácticas de censura fue algo desigual y esporádico. Por ejemplo, al incremento en la publicación y distribución de libros en Lima entre 1601 y 1640, le siguieron las órdenes dadas por Madrid a la Inquisición limeña de que aumentara el número de libros prohibidos.³⁴ Según Pedro Guibovich, los *calificadores* y *comisarios* se «encargaban de dar su parecer sobre si los textos concordaban con los cánones de la ortodoxia religiosa».³⁵ Que esto fue un motivo recurrente de preocupación lo indican las evaluaciones que los inquisidores hicieron de libros particulares en 1619 y diez años más tarde.³⁶

Las autoridades no solamente estaban preocupadas por el contenido cuestionable de ciertos textos místicos, sino que además manifestaron el desdén que les despertaba el que las *mujeres* estuvieran paladeando los contenidos. Dado que, para muchos, ellas eran varones incompletos, y, por ende, estaban sujetas a «rupturas en las fronteras, con una falta de forma o definición, con aberturas, exudaciones y derrames», se consideraba que eran más vulnerables y más sospechosas de desobediencia, o que estaban más expuestas a recibir influencias peligrosas.³⁷ Como la capacidad femenina de discernimiento racional era más limitada, algunos teólogos advertían que las mujeres no debían leer textos de devoción o ni siquiera leer en absoluto.³⁸ Podemos detectar este discurso misógino en Lima ya en 1583, cuando la Inquisición no solamente condenó un

³³ Véanse Lohmann Villena, Guillermo. «Un documento más sobre un libro limeño esquivo». *Revista del Archivo General de la Nación*. 25 (2005), pp. 401-405; Guibovich Pérez, Pedro. «Libros para ser vendidos en el virreinato del Perú a fines del siglo XVI». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. 13 (1987), pp. 85-114; Hampe Martínez, Teodoro. «Libros profanos y sagrados en la biblioteca del tesorero Antonio Dávalos (1583)». *Revista de Indias*. XLVI/178 (1986), pp. 385-402.

³⁴ Guibovich indica que «hay tres periodos en los cuales se concentran las prohibiciones. El primero es 1601-1605 con dieciocho, el segundo es 1611-1615 también con dieciocho, y el tercero 1621-1625 con veinticinco» (Guibovich, *Censura*, p. 189).

³⁵ *Ib.*, p. 93.

³⁶ *Ib.*, p. 65.

³⁷ Bynum, «The Female Body», p. 186.

³⁸ Para una perspectiva más radical y misógina, véase el tratado de Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, en que sostiene que «quedando la mujer en su disposición natural,

pequeño devocionario titulado *Consuelo y oratorio espiritual*, sino que además sostuvo que estaba circulando entre «gente ruda y mugeres» y que «estos los interpretaban a su manera».³⁹ Pero los pareceres en torno de si las féminas debían leer textos religiosos o no eran variados y a menudo contradictorios. Autores populares como Juan Vives promovieron la alfabetización femenina y prestaron bastante atención a las cosas que ayudaban a cultivar el alma de las jóvenes.⁴⁰ Vives sugirió, en este sentido, una lista de libros espirituales apropiados, «compuestos por santos varones», para «alumbrar la oscuridad y tinieblas en que todos andamos en esta vida».⁴¹

La variedad de opiniones existentes con respecto a las virtudes de la alfabetización femenina, así como la sanción y censura persistentes de los devocionarios, iban en contra de la circulación activa de nuevas obras espirituales, muchas de las cuales estaban siendo traducidas a la lengua vernacular por primera vez. Al final, lo que les importaba a los confesores y a la Inquisición —que monitoreaban la conducta de las mujeres piadosas— no era que estuvieran leyendo textos de devoción, sino cómo se *apropiaban* de su contenido. Aunque en Lima eran los confesores quienes debían asegurarse de que sus confesantes estuvieran leyendo textos apropiados y que sus visiones no estuvieran influidas por el demonio, su aplicación de los estándares ortodoxos fue desigual y esporádica.⁴² Se ignoró a la mayoría de las mujeres piadosas: muy a menudo resultaba que eran solo las personas públicas (ya fuera que se las considerara santas vivas o pecadoras peligrosas) las que llamaban la atención. Por ejemplo,

todo género de letras y sabiduría es repugnante a su ingenio» (cit. en Huerga, *Historia de los alumbrados*, t. II, p. 360).

³⁹ Guibovich, *Censura*, p. 205.

⁴⁰ Vives, Juan Luis. *Instrucción de la mujer cristiana*. Cuarta edición. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948, p. 13. Con respecto a las distintas opiniones existentes en la España quinientista sobre la alfabetización femenina, véase Weber, *Teresa of Ávila*, pp. 20-22 y 32-33.

⁴¹ Vives, *Instrucción*, p. 33. El autor incluye una lista de libros recomendados.

⁴² Iwasaki Cauti, Fernando. «Santos y alumbrados: Santa Rosa y el imaginario limeño del siglo XVII». En *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo*. Madrid: Editorial Deimos, 1991, pp. 531-576.

muchas de las autoridades eclesiásticas claves de la capital pensaban que Rosa de Santa María, la mística *sine qua non*, era el modelo de la *perfecta religiosa* o el epítome de virtudes espirituales genuinamente ortodoxas.⁴³ Aunque ella había leído bastante y sus visiones y *textos* estaban influidos directamente por otros pensadores místicos, como varios estudiosos han señalado, al ser investigada en 1614 tuvo que asegurar a los inquisidores que su conocimiento místico *no* había sido aprendido de los libros. Esto no solamente habría sido considerado no ortodoxo, sino que, en el caso de una posible santa, habría disminuido enormemente el argumento de que Dios había elegido hablar directamente *por medio* de ella. Para citar directamente a Rosa: «confieso con toda verdad en presencia de Dios que todas las mercedes que he escrito así en los cuadernos como esculpidas y retratadas en estos dos papeles ni las he visto ni leído en libro alguno, solo sí obradas en esta pecadora de la poderosa mano del Señor en cuyo libro leo que es Sabiduría Eterna».⁴⁴

Si bien en el caso de Rosa la interpretación de textos místicos reducía sus posibilidades de alcanzar la santidad, las prácticas de lectura colectiva de las seis *falsas místicas* llamadas a comparecer ante el Santo Oficio en 1623 fueron automáticamente consideradas heréticas. Durante el juicio, varias de ellas fueron interrogadas *in extenso* por pensarse que se habían apoderado del contenido de los libros que leían.⁴⁵ Una de ellas —Inés de Velasco— incluso comentó que «todas las mugeres que tratan de

⁴³ Véase también Myers, Kathleen Ann. *Neither Saints Nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2003, p. 14.

⁴⁴ Vargas Ugarte, Rubén. *Vida de Santa Rosa de Santa María*. Segunda edición. Lima, 1951, p. 102; Mujica Pinilla, Ramón. «El ancla de Rosa de Lima: mística y política en torno a la patrona de América». En Flores Aráoz, José y otros (eds.). *Santa Rosa de Lima y su tiempo*. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995, p. 97. Véase también Iwasaki, «Santos y alumbrados», pp. 545-546.

⁴⁵ Ellas fueron María de Santo Domingo, Isabel de Ormaza (de Jesús), Ana María Pérez, Inés de Velasco, Luisa Melgarejo Sotomayor e Inés de Ubitarte. Para comienzos del siglo XVII, la Inquisición y los calificadores en particular podían recurrir a lineamientos claramente establecidos para poder determinar y evaluar la veracidad de las visiones y revelaciones. El *Tratado de la verdadera y falsa profecía* de Juan de Horozco y Covarrubias, de 1588, resultó influyente en este sentido. El papel del asesor espiritual era también crucial al

servir a nuestro Señor y de encomendarse a Él [ustedes] ha[n] visto que tiene[n] muchos libros de devoción», lo que indica que la lectura de los textos espirituales era una práctica común; pero luego, bajo presión, matizó esta afirmación señalando que «tantos libros es ynconveniente para mugeres, y dañoso».⁴⁶

Al final, la censura intermitente de libros y el juicio público de las mencionadas seis beatas no impidieron que las mujeres piadosas de Lima leyeran textos de devoción y contemplativos mientras profundizaban sus conocimientos espirituales.⁴⁷ En efecto, era usual que los confesores recomendaran, regalaran o prestaran libros en lengua vernacular a sus confesantes, para así ayudar a guiar su progreso espiritual. A esto se sumaba el hecho de que después de 1600 había muchas hagiografías y obras moralistas fácilmente al alcance de las mujeres de la capital, quienes las compraban o pedían prestadas.⁴⁸ Unas cuantas mujeres excepcionales lograron obtener acceso a las bibliotecas eclesiásticas y algunos frailes o confesores generosos compartían sus libros con sus protegidas talentosas.⁴⁹

distinguir las visiones falsas de las verdaderas (Haliczzer, *Between Exaltation and Infamy*, pp. 129-130).

⁴⁶ «Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante AHNM), Inquisición, Lima, legajo 1647, expediente 5, f. 12v.

⁴⁷ Sánchez Lora, *Mujeres*, p. 375; Eguiguren, Luis Antonio. *Diccionario histórico cronológico de la Universidad Real y Pontificia de San Marcos*: Lima: Imprenta Torres Aguirre, 1949, t. II, pp. 695-722; «Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, f. 12v; «Inventario de bienes de doña Ana de Miranda», 1629, AGN, Protocolos notariales, escribano Francisco de Acuña, No. 6, ff. 240v-241r. A modo de ejemplo, en 1606, al ver la «preocupación por la lectura y por el estudio» de Melchora Becerril, su confesor franciscano Lorenzo de Hoyos «le dio trescientos pesos para libros para sus estudios» (Pareja Ortiz, María del Carmen. *Presencia de la mujer sevillana en Indias: vida cotidiana*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1994, p. 199).

⁴⁸ El inventario de una librería efectuado en 1597 incluía las siguientes obras: *Doctrina de mugeres*, *Varia historia de ilustres y sanctas mugeres*, *Diálogos de mugeres*, *Vida de la Magdalena*, *Guía de peccadores* y *Milagros de Santa Catalina* (Eguiguren, *Diccionario histórico*, t. II, pp. 695-722).

⁴⁹ Francisco Solano fue, por breve tiempo, confesor de Gerónima de San Francisco. En una ocasión, cuando ella le pidió «que por amor de Dios me mostrase alguna cosita de la oración para tenerla; respondiome: que de muy buena gana que él me imbiaría

En el caso de la piadosa beata Luisa Melgarejo, la cercanía al colegio de San Pablo y la confianza que tenía con algunos de los intelectuales jesuitas más importantes de la época le abrieron las puertas a los cuatro mil volúmenes de la biblioteca de la Compañía, considerada la colección más grande de Lima.⁵⁰ Además de las obras que los jesuitas le prestaron, Melgarejo tenía en su poder una serie de textos espirituales claves, entre ellos el *Flos sanctorum* y *El perfecto cristiano*.⁵¹ La modesta y humilde mulata terciara Estephanía de San Joseph gozó de la tutela de Francisco de Ávila, quien le prestaba sus libros, pero ella también adquirió varios por cuenta propia. Para cuando falleció, en 1645, había adquirido diecisiete manuales y libros de devoción de distintos tamaños, cuyo contenido compartía entusiastamente con personas dispuestas a escucharla.⁵²

Las estrechas relaciones familiares entre laicas y monjas también facilitaron el intercambio de materiales de lectura entre ellas.⁵³ La beata Inés de Velasco decía tener varios libros, entre ellos el *Flos sanctorum* y unos romanceros espirituales, que había pedido prestados de sacerdotes o de mujeres laicas. Lucía de Daga, la fundadora del monasterio de Santa Catalina, pasaba su tiempo discutiendo asuntos teológicos con Isabel Mexía, una de las hijas espirituales de Rosa de Santa María y que había

un libro de las meditaciones, y que aquel era mui linda oración» («Vida de la venerable Gerónima de San Francisco», AFL, reg. 17, No. 38, f. 460r).

⁵⁰ Martin, Luis. *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*. New York: Fordham University Press, 1968, p. 85; Cobo, Bernabé. *Obras*. Madrid: Atlas, 1956-1964, t. II, pp. 422-425.

⁵¹ «Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, f. 12v.

⁵² Con respecto al acceso de Estephanía de San Joseph a los 3108 volúmenes de la biblioteca de Francisco de Ávila, véase la «Vida de Estephanía de San Joseph», AFL, reg. 17, No. 43, f. 569v; Hampe Martínez, Teodoro. «Universo intelectual de un “extirpador de idolatrías”: la biblioteca de Francisco de Ávila (1648)». *Historia y Cultura*. 22 (1993), p. 119. Véase también el «Testamento de Estephanía de San Joseph», 19 de abril de 1645, AGN, Protocolos notariales, escribano Bartolomé de Civico, No. 362, 1645, f. 668v.

⁵³ Contreras, Miguel de. *Padrón de los indios de Lima en 1613*. Edición de Noble David Cook. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1968, pp. 28-29, 30-31, 37 y 51; van Deusen, Nancy E. *Between the Sacred and the Worldly: The Institutional and Cultural Practices of Recogimiento in Colonial Lima*. Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 92 y 234, nota 60.

tratado con la célebre beata Melgarejo, quien le prestaba libros.⁵⁴ Dentro del entorno conventual, las monjas usualmente leían (o se les leían) salmos bíblicos, literatura de devoción o extractos de hagiografías cada día, cuando no cada hora. El calendario litúrgico ayudaba a establecer cuándo leer un pasaje que discutía las virtudes de un santo en particular. Las monjas, asimismo, se leían frecuentemente textos la una a la otra en lugares públicos como el refectorio, así como en la privacidad de sus celdas. En el convento de Santa Clara de Lima, la donada negra Úrsula de Jesús mencionó a monjas que leían la *calenda*, o que deseaban que ella escuchara a otra monja leerle un texto.⁵⁵

Si bien las monjas tenían cierto grado de libertad para establecer qué y cuándo leer, también tomaban el incentivo para leer textos místicos de teólogos y de sus confesores. Ellas, asimismo, seguían el consejo dado en las *Constituciones* de Teresa de Ávila, que anima a las monjas a leer las obras de Tomás de Kempis (1380-1471), Antonio de Guevara (1480-1545), Pedro de Alcántara (1499-1562) y Luis de Granada, así como el *Flos sanctorum*.⁵⁶ Muchos de estos trabajos incluían métodos de oración en voz alta y en silencio, que podían facilitar el desarrollo espiritual interno.⁵⁷ Con todo, los amplios fondos de muchos conventos permitían

⁵⁴ «Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, f. 12v.

⁵⁵ Jesús, Úrsula de. *The Souls of Purgatory: The Spiritual Diary of a Seventeenth-Century Afroperuvian Mystic, Úrsula de Jesús*. Traducción de Nancy E. van Deusen. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004, pp. 110 y 132.

⁵⁶ En su capítulo dedicado a las monjas agustinas, Domingo de Soto recomendaba que «los libros en que deve[n las religiosas] leer sean las *Epístolas de San Hierónimo*, *Manual y Confesiones de San Agustín*, mi padre, las obras del maestro Ávila, las de fray Luys de Granada, *Contemptus Mundi*, y vidas de santos, Ludovico Blosio, y otros libros santos y devotos de quien sacaré consuelo y provecho» (Soto, Domingo de. *Obligaciones de todos los estados y oficios con los remedios y consejos más eficaces*. Alcalá de Henares, 1619). Sobre Teresa de Ávila, véase el capítulo de sus *Constituciones* llamado «Qué días se ha de recibir al Señor». Las obras de Juan de La Cruz no fueron publicadas en España hasta 1618, lo que explica por qué motivo no se tenía acceso a ellas en la Lima de inicios del siglo XVII.

⁵⁷ El renombrado investigador Melquiades Andrés Martín estudia a algunos de los místicos del temprano siglo XVI, cuyas obras (publicadas eventualmente en España y puestas a disposición de un público amplio) se concentraban en la *interioridad* y en los métodos de la oración mental. Entre estos autores se encuentran García de Cisneros, Alonso de

a las monjas tener una mayor libertad que las laicas en la elección de las obras místicas que deseaban leer. La biblioteca de Santa Clara no era la excepción: las clarisas tenían una colección reducida, pero valiosa, que incluía una hagiografía de Santa Lutgarda de Amberes (1182-1246), las obras completas de las místicas españolas Teresa de Ávila y María de la Antigua (1566-1617), la *Orden de vida para la eterna vida* de Alonso de Andrade y la *Guía de pecadores* de Luis de Granada. El convento también compró la biografía de Ignacio de Loyola hecha por el connotado teólogo jesuita Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658), quien proponía una vía mística hacia la gracia sobrenatural.⁵⁸

La proliferación y la disponibilidad de textos espirituales tanto dentro como fuera de entornos conventuales ilustran la creación y expansión de espacios *legibles* —para iterar el término de Michel de Certeau— en la Lima del siglo XVII. Estos cambios también afectaron la *actualización* de las obras religiosas, puesto que la apropiación e internalización de su contenido fomentaron nuevas formas de sociabilidad, crearon nuevos modos de pensamiento teológico y profundizaron la comprensión de la palabra divina.⁵⁹

Madrid, Francisco de Osuna y Bernardino de Laredo. Al respecto, véase Andrés Martín, Melquiades. «Procesos de interioridad en la mística española (1500-1535). La reflexión de las potencias al centro del alma, como método dialéctico para la contemplación quieta». En Criado de Val, Manuel (dir.). *Santa Teresa y la literatura mística hispánica (Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica)*. Madrid: EDI-6, 1984, pp. 10-11.

⁵⁸ Deseo manifestar mi más profundo agradecimiento a Ana María Vega, quien compartió conmigo el inventario que preparó de las obras que aún guarda la biblioteca de Santa Clara. Las obras de Nieremberg eran populares no solo entre las monjas peruanas, sino también en las familias, conventos y colegios del México virreinal (Muriel, Josefina. «Lo que leían las mujeres de la Nueva España». En Pascual Buxó, José y Arnulfo Herrera (eds.). *La literatura novohispana: revisión crítica y propuestas metodológicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, p. 163). Con respecto a la importancia de Nieremberg en España, consúltese Haliczzer, *Between Exaltation and Infamy*, pp. 11 y 32.

⁵⁹ Loreto López, Rosalva. *Los conventos femeninos y el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII*. México: El Colegio de México, 2000, p. 91. Véanse también Ramos Medina, Manuel. *Imagen de santidad en un mundo profano*. México: Universidad Iberoamericana, 1990, p. 132; Muriel, Josefina. *Cultura femenina novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, p. 20; e Ibsen, Kristine. *Women's*

Durante la actualización de los textos, hombres y mujeres continuaban *escuchando* antes que *viendo* el contenido narrativo de los devocionarios o las hagiografías, que estaban pensadas para ser comunicadas o *interpretadas* oralmente.⁶⁰ No era en absoluto raro que alguien dijera que «había oído leer» o que «lo habían leído».⁶¹ La *lección*, o lectura *en voce alto* a una o más personas, ya fuera en el refectorio de los conventos, en el confesionario o en los salones u oratorios de hogares privados, implicaba el acto de una persona que transmitía oralmente información contenida en el texto al oyente, a quien se consideraba un *lector* auricular.⁶² El sincronismo de las formas auriculares y visuales de actualización se derivaba de la creencia en que los órganos sensoriales externos transmitían el conocimiento al corazón *por medio* de los ojos o de los oídos.⁶³ La comunicación involucraba la textura de la voz del lector, sus gestos, entonaciones, timbre y expresividad, así como la recepción por parte del oyente del *spiritus* (color, textura, luz) mediante los ojos y los oídos.⁶⁴

Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America. Gainesville: University of Florida Press, 1999, pp. 9, 10 y 62.

⁶⁰ Muriel, «Lo que leían las mujeres», pp. 159-173. Los confesores, a menudo, sugerían obras específicas a las mujeres piadosas para que las leyeran, o leían en voz alta a sus confesadas analfabetas. Véase Bilinkoff, *Related Lives*, p. 100. Con respecto a las hagiografías, consúltese a Birge Vitz, Evelyn. «From the Oral to the Written in Medieval and Renaissance Saints' Lives». En Blumenfeld-Kosinski, Renate y Timea Szell (eds.). *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press, 1991, p. 97. Birge Vitz presenta tres razones por las cuales las hagiografías están vinculadas con la tradición oral: en primer lugar, dependían de anécdotas; en segundo lugar, su transmisión imitaba los métodos usados para comunicar cuentos; y, finalmente, estaban directamente relacionadas con el acto de rezar y de comunicarse con Dios. Luego, la autora indica que las hagiografías se hallaban, asimismo, relacionadas con la tradición escrita como género histórico y como texto de autoridad y sagrado.

⁶¹ Para un ejemplo, véase Jiménez Salas, Hernán (ed.). *Primer proceso ordinario para la canonización de Santa Rosa de Lima*. Lima: Monasterio de Santa Rosa de Santa María de Lima, 2002, p. 54. Frenk sostiene que «los cuatro verbos [leer, mirar, oír, escuchar] podían, en efecto, ser equivalentes» (*Entre la voz*, p. 47).

⁶² Coleman, Joyce. *Public Reading and the Reading Public in Late Medieval England and France*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 35.

⁶³ Frenk, *Entre la voz*, cap. 1.

⁶⁴ *Ib.*, pp. 15-16.

La información de archivo muestra también que la lectura en público no era específica a un género. Al igual que los varones, las mujeres piadosas actualizaban las obras escritas en voz alta, en tanto que las oyentes recibían el contenido narrado oralmente.⁶⁵ Hombres y mujeres —ya fuera en el pequeño jardín en donde Santa Rosa se reunía con una o más mujeres, o en casa de Luisa Melgarejo o de Gonzalo de la Maza y su esposa María de Uzástegui— leían extractos del inmensamente popular *Flos sanctorum*, que detallaba las vidas trágicas y pintorescas de santos y mártires, las que estimulaban la imaginación. También discutían los escritos místicos más profundos de Teresa de Ávila o Luis de Granada.⁶⁶ Las mujeres, claro está, no se guardaban estos conocimientos para sí mismas. Por ejemplo, Estephanía de San Joseph llevó a cabo sesiones literarias con las mujeres más ricas de Lima. Francisco de Ávila, su biógrafo, escribió lo siguiente:

Pues en saliendo de misa ybase a la casa de la señora que le parecía llevaba en la manga uno de aquellos libros, y muchas veces señalando lo que ella ya sabía sería a propósito para aquella señora y su casa. Entraba diciendo *loado sea Jesús Cristo* [...] Querría hacer que [...] leyesen [...] el libro que llevaba: y si era tiempo oportuno, de manera que no causase molestia, ni enfado sacaba su librito, y decía con mucha gracia a la señora *santa mía, léame aquí un poquito*, y luego pasaba a otra parte diciendo *aquí otro poquito*; con que daba en lo que era necesario para quien leía, o escuchaba. Pero esto con mucha dissimulación, sin dar sospecha de que lo hacía con cuidado.⁶⁷

⁶⁵ Al menos en el siglo XVII, los datos no muestran la «progresiva eliminación o marginación de la oralidad en la hagiografía» que Birge Vitz encontró en la Europa medieval («From the Oral», p. 113). En cuanto a la relación interactiva (en la presentación, recepción e interpretación) entre el lector y el público, véase Frenk, *Entre la voz*, pp. 15-16.

⁶⁶ Leonard, Irving A. *Books of the Brave*. Berkeley: University of California Press, 1992, p. 268. Para un examen detallado de las diversas ediciones y versiones del *Flos sanctorum*, véase Haliczzer, *Between Exaltation and Infamy*, pp. 29-32.

⁶⁷ «Vida de Estephanía de San Joseph», AFL, reg. 17, No. 43, f. 570r. Citado también en Córdova y Salinas, fray Diego de. *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Washington, D.C.: American Academy of Franciscan History, 1957, p. 951.

LECTURAS

Como las hagiografías y textos devocionarios eran leídos en silencio o interpretados oralmente, el contenido despertaba distintas respuestas entre los lectores y los oyentes. Para comenzar, daba a la persona que *hablaba* el texto el papel exaltado y autorizado de un «mediador de un corpus de textos altamente valorados». ⁶⁸ Al verbalizar el contenido escrito, el (la) lector(a) también *alimentaba* sus ojos y oídos al escucharse a sí mismo(a) leer en voz alta. ⁶⁹ Para la persona que *recibía* el texto, el *contenido* del libro podía ser actualizado de distintos modos. ⁷⁰ En el nivel más elemental, la lectura de las Escrituras, un texto espiritual o una hagiografía podía convertir a alguien que no era creyente o transformar a un cristiano diletante. Ello se debía a que estos textos, en realidad, buscaban «mover los corazones a Dios». ⁷¹ En su *vida*, Gerónima de San Francisco señala que un sirviente joven y analfabeto una vez le dijo «que salí de España, que me vine huyendo de mis padres no sé qué cosa es confessar, y me huí porque me querían poner a leer y escribir, me vine con este caballero». No obstante su aversión por el aprendizaje, luego de escuchar a doña Gerónima leer de «un libro de santos del desierto» se sintió lo suficientemente inspirado por la palabra de Dios como para convertirse en sacerdote jesuita. ⁷²

La apropiación auricular o visual del contenido *divino* de los libros también podía producir cambios en el comportamiento, como el deseo de imitar a los santos o a Cristo. Inés de Velasco indicó que «cuando veía leer libros de latín o cantarlos en las iglesias se le levantaba su espíritu a Dios como si lo entendiera porque consideraba que se hablaban con Dios». ⁷³ El contenido de las hagiografías recién traducidas también facilitaba la discusión de las virtudes y las aventuras espirituales de las santas medievales y de la temprana Edad Moderna, como Santa Lutgarda,

⁶⁸ Coleman, *Public Reading*, p. 139.

⁶⁹ Frenk, *Entre la voz*, p. 10.

⁷⁰ Coleman, *Public Reading*, p. 2.

⁷¹ Birge Vitz, «From the Oral», p. 113.

⁷² «Vida de la venerable Gerónima de San Francisco», AFL, reg. 17, No. 38, f. 451v.

⁷³ «Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, libro 1030, f. 257r.

Santa Gertrudis, María de la Antigua, Santa Catalina de Génova y Santa Catalina de Siena.⁷⁴ Muchas discípulas consideraban las vidas de sus predecesoras como *libros vivientes*, capaces de estructurar su vida cotidiana y fijar el curso de su vida espiritual. Por medio de la *imitatio morum* copiaban los atributos de las santas y memorizaban el contenido narrativo de estas obras, lo cual se reflejaba sobre su propia vida, vacía e inadecuada, «como un retablo pintad[o]».⁷⁵

En sus prácticas de meditación, las místicas devotas, asimismo, seguían de cerca las máximas de Teresa de Ávila.⁷⁶ Por ejemplo, cuando el muy respetado Juan Pérez Menacho, confesor de Gerónima de San Francisco, le ordenó que leyera a Teresa, ella reaccionó del siguiente modo:

encargome mucho que leyese en el libro de Santa Theresa de Jesús, y que después le diría, lo que me parecía; yo busqué luego el libro, y leía en él que no veía la hora de acabarlo, por el gran consuelo y contento que sentía de aquella gran maestra enseñada por el Espíritu Santo. En él vide las mercedes que Dios me había hecho como se ven en un dechado. Daba leyendo mill gustos de placer, y regocijo de ver las grandes mercedes que había recibido de la mano de Dios sin merecerlas, ni impedir las, solo por su bondad [h]a favorecido a esta ingrata: tomele tanta devoción a esta santa, y a su libro y a su imagen, que siempre le [h]e tenido conmigo, y tendré hasta que muera.⁷⁷

Para Gerónima, era un enorme consuelo verificar sus propias experiencias por medio de Teresa, probablemente la autoridad más influyente en las visionarias piadosas de América Latina.⁷⁸ Gerónima, literalmente, *llevaba* a Teresa dentro de ella como resultado de leer constantemente sus imágenes y escritos, y llenarse de los *spiritus* proyectados mediante cada palabra.

⁷⁴ Iwasaki Cauti, «Luisa Melgarejo de Soto», p. 221; «Autos originales del proceso contra Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, f. 12v; «Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, lib. 1030, f. 396v.

⁷⁵ Vives, *Instrucción*, p. 30.

⁷⁶ «Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, lib. 1030, ff. 257v y 396v-397r. Con respecto a las mujeres piadosas que por toda Latinoamérica imitaban a Teresa de Ávila, véase Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography*, p. 64.

⁷⁷ «Vida de la venerable Gerónima de San Francisco», AFL, reg. 17, No. 38, ff. 456r-456v.

⁷⁸ Myers, *Neither Saints*, pp. 9 y 14; Ibsen, *Women's Spiritual Autobiography*, p. 15.

Como vemos, la lectura buscaba imprimir una imagen sobre el alma del lector. También involucraba la elección de un pasaje de un texto religioso o de las Escrituras y su memorización, a fin de recordar —en esencia, releer— el conocimiento impreso e internalizado del libro una y otra vez. La imagen mnemónica guardada dentro de la imaginación se convertía entonces en un simulacro del contenido *original* del libro, así como un medio con que reconocer los significados contenidos en otros textos. La lectura, asimismo, permitía al oyente (el lector) *reconocer* (en lugar de aprehender por vez primera) lugares comunes espirituales buscando en su memoria y luego *completar* los significados del texto ya impreso en su mente.⁷⁹ En cierto sentido, se alentaba a los lectores a que *releyeran* lo ya sabido (en términos del conocimiento divino) y que en algunos casos ya había sido memorizado.⁸⁰ Vemos evidencias de esto en la *Instrucción de la mujer cristiana* de Juan Luis Vives, donde se sugiere que las doncellas deberían elegir un pasaje pertinente de las Escrituras y luego copiarlo varias veces hasta que «se [hubiese] impr[eso] firmemente en la memoria».⁸¹ Dado que la lectura y la escritura eran métodos estrechamente asociados de actualización de un texto, se creía que *por medio* de la memoria el (la) escritor(a) o lector(a) dotado(a) podía imprimir el espíritu de Dios (manifestado en el lenguaje) en el papel, el cual encarnaría la sacralidad.⁸²

El acto de leer un texto espiritual (o *ver siendo leído*) no solamente proveía de información, sino que también facilitaba la contemplación

⁷⁹ Gerli, E. Michael. «El *Castillo interior* y el *Arte de la memoria*». En Criado de Val (dir.), *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, pp. 331-337. Con respecto a las prácticas conventuales de la Antigüedad clásica y medieval de la memoria, véanse Carruther, Mary y Jan M. Ziolkowski. «General Introduction». En *The Medieval Craft of Memory: An Anthology of Texts and Pictures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002, pp. 1-31; y Yates, Frances A. *The Art of Memory*. New Haven: Yale University Press, 1966.

⁸⁰ Bouza, *Communication*, p. 50. Bouza sostiene que un autor en general no era valorado por sus contribuciones originales, sino por su «hábil reutilización de ideas y materiales temáticos ya bien conocidos y bien arraigados» (Ib., loc. cit.).

⁸¹ Vives, *Instrucción*, p. 25.

⁸² Sponsler, Claire. «In Transit: Theorizing Cultural Appropriation in Medieval Europe». *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. 32/1 (winter 2002), p. 21; Bouza, *Communication*, pp. 1 y 38.

interna.⁸³ Por ejemplo, tanto Granada como Teresa de Ávila propugnaron la práctica de «una buena lectura» para ayudar a apaciguar los sentidos y como preludeo a la meditación imaginaria.⁸⁴ Aquí se fundían lo visual externo (la palabra en la página) y la imagen visual producida internamente. En tal estado, la cualidad inmaterial de la divinidad contenida en la página era llevada a los ojos u oídos del espectador, lo cual *movía* una particular facultad o sensación. Algunos creían que el *spiritus* viajaba al corazón, donde se formaban las reacciones pasionales. Esto ayuda a explicar por qué Gerónima de San Francisco describía la lectura como una guía hacia la colocación de «un tesoro en [su] corazón». Mientras leía, ella rezaba para pedir una guía para captar algo de la esencia divina contenida en el texto mismo:

Dentro de poco tiempo encontré unos libros hallé uno muy pequeño de las doce excelencias de Nuestra Señora y del ofrecimiento de su santísimo Rosario quando lo hallé y leí diome mucho placer y consuelo y dixé en oración a él: María Virgen Santísima si abré yo alcanzando algún thesoro en este librito para mi alma traíalo connmigo.⁸⁵

El acto de leer un texto religioso lleno de narrativas visualmente estimulantes podía también actuar como catalizador para que la palabra divina emergiera en la página en blanco del alma bajo la forma de visiones o éxtasis, que eran experiencias sobrenaturales. El ojo o el oído llevaban las imágenes al corazón, lo cual estimulaba al cuerpo para reproducir un tipo particular de experiencia, por ejemplo, el de Cristo sufriendo o, en el caso de Gerónima, el júbilo.⁸⁶ Algunos creían que después de leer

⁸³ Solterer, Helen. «Seeing, Hearing, Tasting Woman: Medieval Senses of Reading». *Comparative Literature*. 46/2 (1994), pp. 129-145; Kieckhefer, Richard. «Holiness and the Culture of Devotion: Remarks on Some Late Medieval Male Saints». En Blumenfeld-Kosinski y Szel, *Images of Sainthood*, pp. 288-305.

⁸⁴ Teresa de Ávila estuvo particularmente en deuda con los trabajos de Pedro de Alcántara y con la obra de Alonso de Madrid *Arte de servir a Dios*. Alcalá de Henares, 1526 (ver p. 1571). Véanse también Ávila, Teresa de. *Las moradas*, cap. 4, parte 3; y Granada, Luis de. *Obras completas: Libro de la oración y meditación*. Madrid: Fundación Universitaria Española, Dominicos de Andalucía, 1994, t. I, capítulos 4 y 5.

⁸⁵ «Vida de la venerable Gerónima de San Francisco», AFL, reg. 17, No. 38, f. 449v.

⁸⁶ Luis de Granada e Ignacio de Loyola se ocuparon del uso de los cinco sentidos de la

un pasaje descriptivo podían gustar, oler, oír y ver con más facilidad la pasión de Cristo.

La lectura de *vidas* y devocionarios también podía producir efectos sobrenaturales. Varias de las seis beatas procesadas por la Inquisición en Lima en 1623 declararon que sus experiencias sobrenaturales habían sido el resultado de haber ingerido «el contenido divino» de los escritos de Granada y de las santas Teresa de Ávila, Catalina de Siena y Lutgarda. Inés de Ubitarte, por ejemplo, quien confesó en 1629 que sus arrobamientos habían sido fingidos, arguyó que lo que había leído en los libros de las santas antedichas la había influenciado, y también que «las revelaciones eran imaginaciones que le venían al pensamiento de cosas que había leído en fray Luis de Granada, y en otros libros».⁸⁷ Estas religiosas sostuvieron haber experimentado los «encantos» de Dios mediante sus cuerpos físico y sensorial.⁸⁸ Para algunas, la experiencia fue incluso más profunda. Mientras Teresa de Ávila leía, solía experimentar por momentos un *sentimiento*, o la indubitable presencia de Dios.⁸⁹

EL CUERPO COMO LIBRO VIVIENTE

Con la lectura de los textos religiosos se abrían nuevas posibilidades de comunión mística para las mujeres, aunque se consideraba esencial —como muchas de ellas advirtieron— no abandonar la voluntad, lo cual condujo a peligrosos malentendidos. Antes de 1559, Teresa de

imaginación interior para la interpretación de Cristo, presente en la vida y en el cuerpo de uno mismo. Véase también Ávila, Teresa de. *Vida*. En *Obras completas*. Edición de Luis Santullano. Madrid: Aguilar, 1957, p. 86. Sin embargo, Teresa sostuvo que el recuerdo mental de imágenes de la vida de Cristo podía hacer que la atención divagara. Por esta razón, «para las que van por aquí, es bueno un libro para presto recogerse. Aprovechábame a mí también ver campo, o agua, flores. En estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo, que me despertaban y recogían y servían de libro».

⁸⁷ «Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, lib. 1030, ff. 396r-396v. Véase también Iwasaki, «Santos y alumbrados», p. 564.

⁸⁸ Solterer, «Seeing, Hearing, Tasting», p. 142.

⁸⁹ Ávila, *Vida*, capítulo 10. Teresa adoptó el término *sentimiento* como metáfora para describir la recepción de la «materia» espiritual en el alma «con gusto, complacencia, o movimiento interior». Ella llamó a esta experiencia una «teología mística».

Ávila podía elegir entre varios textos místicos antes de dedicarse a rezar mentalmente.⁹⁰ Cuando, para consternación suya, los textos sobre oración y devoción quedaron incluidos en el *Índice de los libros prohibidos* en 1559, ella comenzó a encontrar refugio en la comunicación directa con Dios, que —según decía— le hablaría del libro vivo.⁹¹ Huelga decir que si bien las autoridades eclesiásticas deseaban ejercer un control sobre el acceso directo a Dios de Ávila y otras mujeres, sus desvelos antimísticos se vieron frustrados por aquellos teólogos y practicantes que consideraban al misticismo como una *tradición* integral de la cristiandad occidental. Así, la prohibición de los textos hacia mediados del siglo XVI produjo inadvertidamente una nueva forma de espacio legible, la cual proporcionaba una salvaguarda para las mujeres que enfrentaban un intenso escrutinio de parte de sus confesores y de otras autoridades eclesiásticas. En lugar de leer un libro, las visionarias podían ahora alegar estar *leyendo* a Dios por medio de sus cuerpos.⁹² La respuesta creativa de Teresa produjo una nueva forma de alfabetización para generaciones de místicas que la siguieron en España y América Latina. Su confianza en el *libro vivo* como una fuente de actualización tuvo eco en docenas de místicas alrededor del mundo. Por ejemplo, en sus visiones —décadas después de la publicación de la *Vida* de Teresa—, la donada limeña Úrsula de Jesús hizo referencia en varias ocasiones al libro vivo, incluyendo una en la cual Cristo se le apareció, se señaló sus pies y le dijo: «ese es el libro en que abeys [de] aprender».⁹³

La posibilidad de que la divina sabiduría de Dios pudiera ser comunicada mediante el cuerpo guarda relación con las Escrituras, así como con la creencia que veía a la Virgen María, la quintaesencia de la mujer,

⁹⁰ «Jamás osaba comenzar a tener oración sin un libro; que, tanto temía mi alma estar sin él en oración, como si con mucha gente fuera a pelear» (cit. en Ahlgren, Gillian, *Teresa of Ávila and the Politics of Sanctity*. Ithaca: Cornell University Press, 1996, p. 39).

⁹¹ Ávila escribió que Dios le dijo: «No tengas pena, que Yo te daré [el] libro vivo» (cit. en Myers, *Neither Saints*, pp. 14 y 210, nota 22). Véase también Ahlgren, *Teresa*, p. 40.

⁹² Ahlgren, *Teresa*, p. 40; Luti, Mary J. *Teresa of Ávila's Way*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991, pp. 99-100.

⁹³ De Jesús, *The Souls of Purgatory*, p. 130. Compárese esto con el pasaje en Ávila, *Vida*, p. 163.

como el «Libro en que quiso Dios escribir la palabra concebida en su pecho, el concepto de su corazón, [y] el verbo de su entendimiento».⁹⁴ En efecto, el cuerpo de las mujeres sensibles bendecidas por Dios podía, asimismo, servir como una «experiencia de transporte místico que el lenguaje oral o escrito no expresaba y tampoco podía hacerlo».⁹⁵ Muchos visionarios recibieron la palabra de Dios (oralmente, visualmente o por impresiones sensoriales) mientras experimentaban un raptó o *arrobamiento*, el cual se describe en los textos ortodoxos como un tipo de trance en que se produce la *enajenación* de los sentidos. Como lo señalara un académico, mediante el raptó del éxtasis, los místicos «está[n], por tanto, comprometid[os] con Dios en una operación de inscripción».⁹⁶ Al encontrarse en dicho estado (el cual sólo podía darse después de varios años de cuidadosa preparación y oración mental), los místicos estaban preparados para acceder y luego *leer* el ámbito interno de los sentidos espirituales, el cual recibía y procesaba la información enviada desde el más allá. Al mismo tiempo, los observadores podían notar (*leer*) los cambios sutiles registrados en el cuerpo físico a medida que el intercambio divino tenía lugar.⁹⁷ De este modo, el cuerpo servía, a semejanza de quien voltea las páginas de un libro, como un conducto somático por el cual el conocimiento divino podía ser transmitido, escrito y luego leído por uno mismo y por otros mediante un sistema de signos registrados en el interior y sobre el cuerpo.

⁹⁴ «Sermón de la Purísima Concepción», Chuquisaca, 1617, AGN, Sección Compañía de Jesús, Sermones, leg. 61.

⁹⁵ Simons, Walter. «Reading a Saint's Body: Rapture and Bodily Movement in the *Vitae* of Thirteenth-Century Beguines». En Kay, Sarah y Miri Ruben (eds.). *Framing Medieval Bodies*. Manchester and New York: Manchester University Press, 1994, p. 13.

⁹⁶ Macola, Erminia. «El "no sé qué" como percepción de lo divino». En Criado de Val (dir.), *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, p. 36.

⁹⁷ Ahlgren, Teresa, p. 376; Kieckhefer, «Holiness», pp. 288-305; Walker Bynum, Caroline. «...And Woman His Humanity»: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages». En Walker Bynum, Caroline (ed.). *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Boston: Beacon Press, 1986, pp. 257-288; Camilla, Michael. «The Image and the Self: Unwriting Late Medieval Bodies». En Kay y Rubin (eds.), *Framing Medieval Bodies*, p. 79.

En sus escritos, Ávila describió el arrobamiento (ella prefería el término *suspensión*) como una herramienta hacia el desarrollo espiritual, el cual constituía un proceso que empezaba en la *oración de unión*, pasando por el éxtasis, para terminar en la unión con Dios.⁹⁸ Gracias a la continua oración y meditación, el arrobamiento era un medio por el cual los sentidos internos se apaciguaban mientras que los espirituales comenzaban a despertarse.⁹⁹ Teresa escribió que «cuando [el alma] está en arrobamiento, el cuerpo queda como muerto, sin poner nada de sí muchas veces».¹⁰⁰ Entretanto, las manos se vuelven frías, las facultades se allanan, la habilidad de hablar se pierde y, eventualmente, el yo queda *aniquilado*: era entonces cuando la vitela en blanco del alma quedaba lista para que Dios hablara y escribiera sobre ella.¹⁰¹ Como Teresa proclamara en *Las moradas*: «Ya veis esta alma que la ha hecho Dios boba del todo para *imprimir mejor en ella* la sabiduría —que ni ve, ni oye, ni entiende en el tiempo que está así—».¹⁰²

En un principio, la persona piadosa usaría sus sentidos corporales externos para *leer* lo que se conocían como visiones corpóreas o sobrenaturales. Pero a medida que se iba despojando de las capas del alma sensitiva, Dios podía comenzar a *imprimir* su libro directamente en los reinos interiores del cuerpo. En el siguiente nivel, las visiones imaginativas ingresarían directamente a la imaginación y a la fantasía (ambos

⁹⁸ Ahlgren, *Teresa*, p. 106. «Cada nivel de experiencia depende del nivel previo: el rapto no llega sino hasta que el alma ha experimentado la oración de unión. La plena unión [...] no tiene lugar hasta que el alma ha quedado preparada por medio de la experiencia del éxtasis. Mientras que la *oración de unión* podía ocurrir con la propia volición, el *éxtasis* [rapto] era inesperado» (Ib., loc. cit.).

⁹⁹ En cierto sentido, el alma «roba» al cuerpo el uso de sus sentidos (*Diccionario de autoridades*, t. I, p. 416).

¹⁰⁰ Ávila, *Vida*, cap. 20; *Diccionario de autoridades*, t. I, p. 416.

¹⁰¹ Huarte de San Juan, en su *Examen de ingenios*, explica las razones humorales para la pérdida de los sentidos: «Mas estando el ánima elevada en alguna profunda contemplación, no envía la facultad animal a las partes del cuerpo, sin la cual ni los oídos pueden oír, ni los ojos ver, ni las narices oler, ni el gusto gustar, ni el tacto tocar. Por donde ni sienten frío los que están meditando, ni calor, ni hambre, ni sed, ni cansancio» (cit. en Huerga, *Historia de los alumbrados*, p. 361).

¹⁰² Ávila, *Las moradas*, cap. 1. En *Obras completas*. Las cursivas son mías.

sentidos internos situados dentro del alma sensitiva) usando los ojos u oídos del alma. Dios podía entonces comunicarse con o sin el lenguaje.¹⁰³ Como las celestiales voces de Úrsula se lo explicaron a ella: «con los ojos exteriores no se aña nada que todo el tiempo que no me recojí sí entendía algo que con los ynterior[es] se asertaba; con Dios se conoían los pecados y las obligaciones que tenían y los benefiços çin la oraçión recogida nada le entiende».¹⁰⁴

Eventualmente, era por medio de la continua oración mental, el conocimiento evolucionado que el alma tenía de Dios y su despertar efectuado por el Todopoderoso que Este se convertía entonces en una realidad vivida dentro de uno mismo, «no un Otro percibido desde fuera».¹⁰⁵ Este punto, el tercer y más alto nivel de la visión intelectual (Teresa de Ávila prefirió decir «visiones no imaginativas»), sería intermediado directamente por las facultades espirituales, sobrepasando los sentidos corporales en su totalidad. Aquí, Dios *esculpirá* en la más profunda región del alma sin usar imágenes ni lenguaje.¹⁰⁶

EL CUERPO HOLOGRAMA

Si las experiencias místicas eran variadas y se distinguían por su grado de profundidad, igual cosa sucedía con el ingreso a un estado de raptó, al cual a menudo se le consideraba un preludio de las visiones y que podía darse bajo distintas circunstancias. Algunas visionarias quedaban absortas mientras leían o discutían un texto espiritual o un aspecto de la vida de Cristo, y otras cuando rezaban el rosario, después de la comunión o mientras meditaban en silencio en el templo o en casa.¹⁰⁷

¹⁰³ Ib., cap. 3.

¹⁰⁴ De Jesús, *The Souls of Purgatory*, p. 130.

¹⁰⁵ Ahlgren, *Teresa*, p. 86. Teresa refiere «la manera [que] tiene Dios de despertar a el alma» mediante «unas hablas» (*Las moradas*, cap. 3). Pero el alma debe alcanzar «una gran quietud [...] y recogimiento devoto y pacífico y dispuesta para alabanzas de Dios» (Ib.).

¹⁰⁶ Howells, *John of the Cross*, pp. 110 y 187, nota 90.

¹⁰⁷ Inés de Velasco experimentó algunas suspensiones en «su rincón [...] rezando su rosario» («Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, f. 10r). Doña Elvira de la Serna indicó en su declaración que Inés

El simple hecho de participar en una conversación espiritual también podía hacer que una visionaria cayera en un estado semejante a un trance. En un conventículo espiritual celebrado en Lima en 1623, los testigos describieron cómo Luisa Melgarejo experimentó dicho estado mientras estaban discutiendo «la limpísimas concepción de la Virgen». Según Inés de Velasco, quien estuvo presente en el evento, Luisa habló entonces «muchas cosas de Dios». ¹⁰⁸ La habilidad que Melgarejo tenía para entrar en un trance meditativo llevó a que Córdova y Salinas hiciera de buena gana este comentario sobre ella: «Los que deseaban su conversación, escusaban de hablarle del amor divino, porque luego quedaba [Luisa] arrobada en Dios en la postura que le cogía, de que yo soy testigo varias veces que le visité, que perdí su conversación dejándola arrebatada y absorta, fuera de sus sentidos, con no pequeño desconsuelo mío, cuando por descuido le hablé de Dios». ¹⁰⁹ La suspensión de los sentidos podía también darse por periodos prolongados. Gerónima de San Francisco era célebre por asistir a las misas de jubileo de la iglesia del Hospital de la Caridad, donde en una ocasión pasó más de cuarenta horas de rodillas, en un trance extático. ¹¹⁰

El estado de raptó, que dejaba en inacción a los sentidos, podía producir diferentes resultados dependiendo del nivel de desarrollo espiritual de la persona. Algunas almas permanecían en un trance inconsciente; otras tenían visiones que involucraban las facultades de oír y hablar. ¹¹¹ Algunas veces, estas visiones, como la de presenciar una escena del purgatorio,

de Velasco «se avía arrobado leyendo en un libro» («Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, lib. 1030, f. 249v).

¹⁰⁸ «Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, f. 11v.

¹⁰⁹ Córdova y Salinas, *Crónica franciscana*, p. 970. Él comentó que lo mismo ocurría cuando hablaba con Isabel Porras (Ib., p. 943).

¹¹⁰ Fernández Fernández, Amaya y otros (eds.). *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima, 1550-1650)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, p. 388; Córdova y Salinas, *Crónica franciscana*, p. 914.

¹¹¹ Weber, «Between Ecstasy and Exorcism», p. 228. En esta página incluye un pasaje del *Aviso de gente recogida* (1585) de Diego de Pérez, en que se describen los diferentes efectos físicos del arrobamiento.

estaban asociadas a contenidos narrativos de libros previamente revisados. Una visionaria podía también escuchar o ver mensajes enviados por Dios u otros seres celestes, o incluso recibir instrucciones sobre cómo *leer* e interpretar un pasaje teológico dificultoso. En la monumental *Crónica franciscana*, Córdova y Salinas registró una experiencia que Diego Pérez, provincial de la orden de San Agustín, tuvo en cierta ocasión con la visionaria Isabel Porras Marmolejo:

después de haber leído una lición dificultosa de Sagrada Escritura, la fue a visitar [a Isabel Porras] y en la conversación le propuso la dificultad de la materia que iba leyendo; al instante se arrobó tiempo de tres quartos de hora, y habiéndola aguardado el maestro vuelta del éxtasis, respondió a toda la dificultad y la resolvió por términos y palabras tan ponderables y con tanta agudeza y alteza de sabiduría celestial, que el padre maestro, confuso y como fuera de sí, publicaba que, si había santos en esta ciudad de Lima, esta bendita mujer era uno dellos.¹¹²

A pesar de los intentos efectuados por la Inquisición para detener las prácticas místicas y sus sospechas de que los raptos únicamente provenían de mujeres locas y arrogantes, las descripciones de féminas arrobadas no solo son omnipresentes en las hagiografías contemporáneas, sino que eran además algo común entre la población de Lima.¹¹³ La información, asimismo, sugiere que muchos limeños consideraban que los trances extáticos eran prácticas *públicas* ortodoxas, aceptables y accesibles.¹¹⁴ Los confesores encargados de observar cuidadosamente la conducta de sus protegidas en realidad fomentaron y alabaron sus *arrobamientos* como un método superior de oración y como una señal de santidad.¹¹⁵ El jesuita Pedro de

¹¹² Córdova y Salinas, *Crónica franciscana*, p. 947.

¹¹³ Weber encontró que lo mismo es válido para la España de los siglos XVI y XVII («Between Ecstasy and Exorcism», p. 222). Para un ejemplo de una descripción de los frecuentes arrobos de la beata Ana María Pérez, véase «Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, lib. 1030, f. 225v.

¹¹⁴ La descripción que Alison Weber hace del éxtasis en la España del siglo XVII como un «espacio discursivo entre y dentro de la ortodoxia y el disenso» es bastante idónea para la Lima del mismo siglo («Between Ecstasy and Exorcism», p. 222).

¹¹⁵ Jiménez (ed.), *Primer proceso*, p. 58. Las alusiones a «los contemplativos» en estado de éxtasis aparecen por doquier en la crónica de Córdova y Salinas, quien describe sus

Loayza dijo lo siguiente después de haber visto a su confesada Ana María Pérez en un estado de raptó: «Que abría cinco años que la [ha]ví visto arrobada en el oratorio de Luisa de Santa María, y questando yncada de rodillas bolví el medio cuerpo y la caveza a un lado y a otro, como quien da bueltas. Y que avía durado menos de un quarto de [h]ora. Y que entonces le avía parecido bien y avía entendido que hera gran santa».¹¹⁶

Dado que los transportes místicos caían fuera del rango de las experiencias convencionales, los testigos desarrollaron un lenguaje descriptivo que dio aún más credibilidad a dichos trances.¹¹⁷ En este sentido, la interpretación de las *señales* somáticas reveladas en el estado extático reproducía las prácticas de la lectura (por ejemplo, interpretar un pasaje o alegoría difícil, o una glosa) y requería que los testigos emplearan una terminología comprensible y un marco interpretativo con que describirlas.¹¹⁸ Por ejemplo, al describir a una persona en éxtasis como «el cuerpo ynsensible y enajenado de los sentidos como si fuera un mármol», se entendía que Dios la había agraciado con Su presencia.¹¹⁹ Los testigos en las audiencias de beatificación o en las del Santo Oficio podían dar descripciones sumamente detalladas y casi científicas de la posición de la cabeza, la coloración u otros movimientos corporales de las mujeres que estaban experimentando los *arrobos*. También estaban al tanto de lo opuesto: una risa y un habla excesivos, así como gestos extremos, constituían señales de que los arrobos eran fingidos. En una ocasión, la beata dominica Catalina de Santa María, compañera de Rosa, indicó en las

«divinas ilustraciones», sus «internos coloquios», la «perpetua presencia de Dios» y sus «especiales regalos del cielo» (*Crónica franciscana*, p. 865).

¹¹⁶ «Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, lib. 1030, f. 225r.

¹¹⁷ «Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, ff. 10v y 20v. Para una descripción de los arrobos de María de Santo Domingo, véase «Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, lib. 1030, f. 310v. Consúltese también Simons, «Reading a Saint's Body», p. 16.

¹¹⁸ Bynum, «The Female Body», pp. 161-219; Simons, «Reading a Saint's Body», pp. 12 y ss.; Butler, Judith. *Gender Trouble*. London: Routledge, 1990, pp. 140-141.

¹¹⁹ Este pasaje pertenece a una descripción que hiciera Diego Córdova y Salinas en 1638 en su relación de la vida de fray Alonso de Cársena, un franciscano notable («Relación de la fundación de la santa provincia de los Doce Apóstoles», Biblioteca Nacional del Perú (en adelante BNP), manuscrito B124, f. 35v).

audiencias de beatificación de esta última, celebradas en 1618, que había acompañado a la futura santa a rezar a una iglesia. Al ver que Rosa había entrado en arrobamiento, se acercó para distinguir cualquier cambio. Catalina observó, en primer lugar, que el cuerpo de Rosa permanecía inmóvil y sin sensación alguna, y que sus mejillas, posteriormente, cambiaron de color, pasando de una palidez casi mórbida a estar inflamadas y luego resplandecientes, como los rayos del sol.¹²⁰ En otra ocasión, que también involucró a Rosa, Catalina de Jesús, una monja profesa de velo negro del monasterio de La Trinidad, atestiguó que había pasado la noche en el aposento de la futura santa. Echada en su cama, Catalina «vio [...] que se estaba regalando con su Divino Esposo, y que del rostro se le salían como llamaradas de fuego».¹²¹ El fuego o el calor natural eran considerados propiedades naturales contenidas dentro del cuerpo, pero el calor sobrenatural provenía de Dios, en especial el que tenía cualidades purgativas. Catalina de Jesús, aparentemente, estaba leyendo la señal del calor sobrenatural emanado del ánimo y el corazón de Rosa de Lima.¹²²

Dado que los arrobos eran dados por la gracia de Dios como una bendición o favor (por la suma bondad del Todopoderoso), los testigos grababan el recuerdo de tales eventos en su mente. Por ejemplo, en 1632, las autoridades del Santo Oficio llamaron a algunas antiguas alumnas del colegio de Santa Teresa —una de las más prestigiosas y exclusivas escuelas para niñas de Lima— para que respondieran ciertas preguntas acerca de su ex profesora Isabel Porras Marmolejo, a quien se alababa en toda Lima como una visionaria. Se les preguntó lo siguiente:

Si saben que tuvo grandes demostraciones de las mercedes, y favores, que n[uest]ro Señor le hacía con éxtasis, arrobamientos, y suspensión de todos los

¹²⁰ Jiménez (ed.), *Primer proceso*, p. 350. Para el testimonio de Francisca de Montoya, otra terciaria dominica que también estuvo presente en la capilla de Nuestra Señora del Rosario en esta ocasión, véase *ib.*, p. 478.

¹²¹ «Llamaradas de fuego» podría también significar que estaba extremadamente sonrojada (*Ib.*, p. 310).

¹²² Como Granada explicara en la *Introducción del Símbolo*, el fuego era el más puro de los cuatro elementos (*Introducción del Símbolo*, p. 443). La llamarada aludía metafóricamente a un «movimiento del ánimo, ardiente y eficaz» (*Diccionario de autoridades*, t. IV, p. 420).

sentidos corporales, mostrando varias veces, y en muchísimas ocasiones estar absorta, y hundida por el amor con Dios, viéndola en diferentes ocasiones, o hallándola varias veces levantada del suelo, o sin ejercicio de los sentidos exteriores, estando despierta, y hablando con Dios [...] digan en esto las cosas singulares que vieron, o entendieron, u oyeron decir.¹²³

De igual modo que habían memorizado el contenido de los devocionarios, estas niñas impresionables habían sido testigos de los frecuentes raptos y levitaciones de su querida profesora, y aprendido a *leer* e interpretar los signos divinos manifestados en su cuerpo/texto. La oportunidad de observar directamente a alguien como Isabel Porras formaba parte de la enseñanza didáctica (probablemente ejercida de modo inconsciente) de las privilegiadas hijas de la elite. Habían pasado solo dos años y las colegialas aún guardaban un recuerdo vívido de Porras inmersa en un trance extático: suspirando y gimiendo, con los ojos vacíos y la mirada fija, la respiración poco profunda y su boca como si estuviera dejando salir un quejido silencioso.¹²⁴ Las testigos en su audiencia de beatificación sostuvieron que, aunque su cuerpo carecía de un pulso vigoroso, ella mantuvo una expresión de total serenidad en el rostro durante todo su arrobamiento.¹²⁵

Así como la literatura mística podía «componer escritos del cuerpo» —según afirmara alguna vez Michel de Certeau—, los cuerpos de las mujeres que habían experimentado profundos viajes místicos podían servir también como objetos *cinematográficos*, a partir de los cuales era posible derivar narrativas y hologramas de verdad mística.¹²⁶ Dios podía *imprimir* o *grabar* mensajes sobre el cuerpo físico, los cuales podían ser luego leídos como un texto y preservados como una señal mnemotécnica o como un talismán. La más dramática representación de esto

¹²³ «Vida y virtudes de la venerable Isabel de Porras», 1633, Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Beatificaciones, ff. 2r-2v.

¹²⁴ Ib., ff. 45r, 47v-48v, 51v, 57r y 58v.

¹²⁵ Junto con otra compañera, Juana de Zea reportó haber visto que Porras «quedaba fuera de sí, dando suspiros o gemidos [...] y tres veces la vio esta testigo estando arrobaba [y] levantada del suelo, cosa de media vara poco menos por espacio de aquel en que se pueden rezar tres credos» (Ib., f. 47v).

¹²⁶ Certeau, *The Mystic Fable*, p. 81.

tuvo lugar después de que Isabel Porras falleciera en 1631. Cuando sus antiguas pupilas María de los Ángeles y Juana de Cea desvistieron el cuerpo para prepararlo para el velorio, descubrieron una llaga «colorada y encendida» en forma de media luna a su lado izquierdo, debajo del seno.¹²⁷ Años después —en 1651—, la *Crónica franciscana* de Córdoba y Salinas inmortalizaría este hecho (o lectura) al comparar la marca en el cuerpo de Porras con «la lanza que dieron a Cristo en la cruz». Incluso más interesante que su analogía bíblica fue su descripción de cómo los devotos se habían congregado para *leer* la marca de Dios en el cadáver: deseando preservar el *lenguaje* del texto divino, alguien hizo una *estampa* de la llaga. Durante su oración fúnebre, el predicador «mostró [la estampa] al pueblo en el púlpito».¹²⁸ Aquí, la *lectura* y la apropiación del conocimiento inscrito en el cuerpo se produjeron de tres maneras consecutivas. Primero, las alumnas leyeron el cuerpo y encontraron un signo de santidad; después, un artista leyó la llaga y la reprodujo en papel; y, finalmente, la comunidad leyó el simulacro de la llaga de Porras impreso para siempre en el pergamino.

Este ejemplo, asimismo, ilustra la profunda interconexión existente entre escritura y lectura como un proceso de actualización en la sociedad del siglo XVII. Como sostuviera Fernando Bouza, la escritura como una suerte de «pintura» es una forma de transmisión de un «reflejo de una imagen ausente, o el eco de una voz faltante [...] se la entendía como una copia fiel de aquello que es oral o visual».¹²⁹ La reproducción visual de una *imagen ausente* (la herida de Porras semejante a la de Cristo) también se producía cuando los artistas encargados de pintar retratos de personas santas muertas intentaban captar parte del *spiritus* de su alma ahora ausente con los colores de su paleta. Al fallecer el beato Juan Ruiz, su cadáver quedó a disposición del público para que lo viera durante cuatro días. Entonces, según Córdoba y Salinas, varios artistas «copiáronle algunos retratos de su rostro», que —decían— era «tan suave

¹²⁷ «Vida y virtudes de la venerable Isabel de Porras», 1633, AAL, Beatificaciones, ff. 45r y 48v.

¹²⁸ Córdoba y Salinas, *Crónica franciscana*, pp. 944 y 946.

¹²⁹ Bouza, *Communication*, pp. 8 y 23.

y compuesto que no parecía que se había apartado el alma del cuerpo, sino que se había reunido a él». ¹³⁰

Los observadores que intentaban copiar un cariz o marca de un cuerpo también registraron descripciones de *arrobos* con la misma intención de captar la voz de Dios en un cuerpo ausente. ¹³¹ La *Crónica franciscana* de Córdova y Salinas incluye todo un capítulo sobre la «oración, [los] raptos, y [el] éxtasis» de la arrobada Isabel Porras. ¹³² En su texto, el cronista también apuntó otras *lecturas* de la vida de la beata. Al hacer esto, no solamente validó un vocabulario interpretativo y la práctica de la lectura del cuerpo de esta venerable mujer, sino que codificó de modo permanente las experiencias de Porras con la oración de unión y sus visiones imaginarias como parte del canon literario, para que fueran leídas por futuras generaciones.

CUERPO Y TRADUCCIÓN

Los sacerdotes y los testigos no fueron los únicos que leyeron y escribieron sobre las observaciones que realizaron de las mujeres inmersas en un raptos de éxtasis. Los visionarios y los místicos también mantuvieron un cuidadoso registro de sus estados alterados. Pero como hemos visto, si la lectura fue considerada una actividad potencialmente peligrosa para las religiosas y las mujeres laicas, la escritura lo era todavía más. ¹³³ Cuando a Teresa de Ávila le fue negado el acceso a obras místicas claves, comenzó entonces a realizar su propia vocación como escritora mediante el «habla en la escritura y la escritura en el habla». ¹³⁴ El lenguaje escrito

¹³⁰ Córdova y Salinas, *Crónica franciscana*, p. 931.

¹³¹ Bouza, *Communication*, pp. 8 y 23.

¹³² Córdova y Salinas, «Relación de la fundación de la santa provincia de los Doce Apóstoles», BNP, Mss. B124, ff. 69r-73r. Su escrito tuvo como base los testimonios recogidos por el padre ordinario después de su fallecimiento en 1631.

¹³³ Por ejemplo, el franciscano Juan de la Cerda aprobaba que las doncellas leyeran, pero no debían aprender a escribir porque podrían emplear esta habilidad para fines *non sanctos* (Cerda, Juan de la. *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres*. Alcalá de Henares, 1599, f. 12v).

¹³⁴ Ahlgren, *Teresa*, pp. 41-42. Ella comenzó entonces a escribir su *Vida*, de la cual varias versiones fueron censuradas por sus confesores.

le ayudó a enlazar lo que iba a decir con lo que ya había dicho.¹³⁵ Teresa siempre insistía en que las palabras que pronunciaba y registraba no eran suyas, sino de Dios, porque —en palabras de Certeau— ella sustituía temporalmente su *yo* «por el inaccesible *Yo* divino».¹³⁶ Al escribir (como hombre), ella podía *hablar* a su escrito como una mujer, lo que no solo le permitía evadir las normas prescritas del género, sino también registrar un discurso previamente pronunciado. Esta práctica resonó en el entendimiento contemporáneo de la relación simbiótica entre la oralidad y lo escrito.¹³⁷ Sus escritos publicados, que explican *cómo* comunicarse con lo divino, tuvieron un profundo impacto en las mujeres devotas de todo el mundo católico. Los místicos de Lima siguieron celosamente el modelo teresiano de *textualizar* sus experiencias corpóreas de unión mística, transformando, tanto como les fuera posible, lo inefable en una estructura narrativa ortodoxa y comprensible.¹³⁸

Por supuesto que escribir requería contar con la sanción de un confesor, lo que significó que mujeres piadosas como Rosa de Lima, Gerónima de San Francisco, Luisa Melgarejo y muchas otras se convirtieron en *escritoras por obediencia*. A medida que estas mujeres comenzaron a inscribir las experiencias de su *libro viviente* sobre el papel, fueron objeto de un cuidadoso escrutinio en pos de contenidos ortodoxos y no ortodoxos.¹³⁹ Melgarejo afirmaba que el Señor le había ordenado que escribiera como

¹³⁵ Esta idea ha sido tomada de R. Menéndez Pidal, a quien se le cita en Torres-Alcalá, Antonio. «Santa Teresa: más allá de la palabra». En Criado de Val (dir.), *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, p. 223. Véase también Certeau, *The Mystic Fable*, pp. 141-142.

¹³⁶ Certeau, *The Mystic Fable*, pp. 188 y 193.

¹³⁷ *Ib.*, p. 192; Frenk, *Entre la voz*, pp. 13-14.

¹³⁸ Mujica Pinilla, Ramón. *Rosa limensis: mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo de Cultura Económica, Banco Central de Reserva del Perú, 2001, p. 172; Graziano, Frank. *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 54. Con respecto a la reescritura, véase Myers, *Neither Saints*, p. 7.

¹³⁹ En 1623, el Santo Oficio castigó a Melgarejo por no entender el motivo de las «revelaciones, hechas a esta sola persona para sí y no para escribirlas» («Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, f. 6v). Uno de sus confesores confirmó haber examinado sus escritos para ver si eran ortodoxos (*Ib.*, f. 27v). Iwasaki afirma que los escritos de Melgarejo y otras beatas fueron usados para

un ejemplo para los oyentes, para que suavizaran su corazón.¹⁴⁰ Inés de Velasco sostuvo, durante el juicio que le abriera la Inquisición en 1623, que ella siempre había pedido a sus confesores que revisaran el contenido de sus diarios.¹⁴¹ En cierto momento, los confesores de Rosa de Lima alentaron a esta para que siguiera el ejemplo de Ávila y «escribiera así su autobiografía y las secretas revelaciones que Dios le transmitía durante sus arrobos». ¹⁴² Sin embargo, sus escritos fueron confiscados y enviados a la Inquisición de Madrid inmediatamente después de su muerte en 1617, al iniciarse una campaña que buscaba promover su canonización. Prohibidas en 1625, sus obras escritas fueron entonces cuidadosamente guardadas en un lugar hasta hoy desconocido.¹⁴³

Los diarios espirituales circulaban ampliamente y a menudo constituían la atracción principal de los conventículos piadosos antes de que la Inquisición comenzara, en 1623, a secuestrar todo escrito sospechoso de no ser ortodoxo.¹⁴⁴ Algunas visionarias fueron prolíficas. Luisa Melgarejo compuso un total de 59 cuadernos, en tanto que la monja Inés de Ubitarte anotó más de 98 revelaciones que había tenido en el transcurso de unos

promover la causa de beatificación de Rosa, pues contenían visiones que reconocían la certeza de su propia salvación («Santos y alumbrados», pp. 559-561).

¹⁴⁰ «Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, f. 6v.

¹⁴¹ «Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, lib. 1030, f. 256v. Como Inés, una testigo afirmó durante el juicio de Melgarejo: «será grandísimo servicio de Dios que se recojan todos los escritos de las mugeres que [e]scriben cosas quales pasa[n] en su oración porque tendrán y podrían tener algún engaño como esta ha tenido en los que escribe» («Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, f. 13r).

¹⁴² Iwasaki, «Santos y alumbrados», p. 543.

¹⁴³ Guibovich, *Censura*, p. 320. Ramón Mujica cita un documento generado por el Santo Oficio en 1622 (actualmente en el AHNM) que menciona un «libro manuscrito de la hermana Rosa y [las] calificaciones que a él se an dado» (*Rosa Limensis*, p. 78).

¹⁴⁴ Siguiendo los postulados de un edicto publicado en Sevilla en noviembre de 1623, el inquisidor general del Perú ordenó la confiscación de «todos los papeles de revelaciones, arrobos y éxtasis que algunas personas hubiesen tenido en tanto que por la santa madre Iglesia no estaban aprobados y que avía censuras sí no se llevaban al Santo Oficio» («Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, lib. 1030, ff. 394v-406v; cit. también en Guibovich, *Censura*, p. 179).

seis años, algunas de las cuales fueron registradas por su amanuense, Lucía de la Santísima Trinidad (Daga) (†1649), fundadora del monasterio de Santa Catalina.¹⁴⁵ La beata de 35 años Inés de Velasco, natural de Sevilla, también fue una escritora productiva que compartió su trabajo con varios sacerdotes influyentes.¹⁴⁶ Los extractos de los diarios de Melgarejo circularon entre sus confesores jesuitas, en tanto que su esposo, Juan de Soto, guardaba una copia bajo llave.¹⁴⁷ Por último, los raptos registrados experimentados por la monja descalza Gerónima de San Francisco influyeron en las discusiones de un grupo de piadosas mujeres laicas.

La creación y circulación de manuscritos redactados en Lima respaldan el argumento de Bouza según el cual la creciente disponibilidad de obras teológicas impresas no marcó la desaparición de los manuscritos; por el contrario, la redacción a puño y letra «constituía el instrumento esencial de la técnica intelectual del lugar común, que regía tanto la lectura como la escritura en los círculos letrados».¹⁴⁸ Cuatro razones respaldan este argumento. Al tomar nota en forma manuscrita de sus visiones, que constituían lugares *comunes*, las mujeres se apropiaban de sus diálogos internos con Dios de un modo particular y legítimo. En segundo lugar, sus escritos fueron *leídos* de modo interactivo, no solo porque fueron apropiados y discutidos en público y en intercambios íntimos entre confesores y confesantes, sino también porque cuando se volvían a copiar en sus cuadernos, era frecuente que se les modificara o editorializara. En tercer lugar, el registro informal de las experiencias místicas se relacionaba de modo profundo con el dominio de la oralidad porque reproducía una elocución *oída* internamente.¹⁴⁹ Por último, dado que los manuscritos

¹⁴⁵ «Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, ff. 21v y 23r.

¹⁴⁶ La madre de Inés le llevó «los papeles que [Inés] iba escribiendo de su vida y que era tan mala la letra que con dificultad avía leído algunas cossas» («Relaciones de causas», AHNM, Inquisición, Lima, lib. 1030, f. 247r.) El testimonio de Madrid en contra de Inés de Velasco estuvo basado, en parte, en lo que había leído la madre de sus escritos.

¹⁴⁷ «Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, ff. 13r y 16r.

¹⁴⁸ Chartier, Roger. «Forward». En Bouza, *Communication*, pp. xiii y 52-53.

¹⁴⁹ Frenk dice: «los manuscritos mismos estaban supeditados a la oralidad predominante».

a menudo circulaban entre los círculos espirituales de Lima con mayor rapidez que los libros impresos, ellos no solo reproducían el pensamiento místico vigente, sino que además generaban nuevas ideas.¹⁵⁰

El desarrollo y uso de un vocabulario interpretativo fácilmente reconocible y comprensible se derivó de los contemplativos españoles, que luchaban por encontrar una *lengua de Dios* con que describir lo inefable. En este aspecto le cupo un papel crucial a los escritos de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, que sirvieron como guías para la interpretación de las visiones y el movimiento hacia la *morada* más profunda del alma intelectual.¹⁵¹ Para *leer* sus sensaciones corporales y luego interpretar y traducir los viajes no somáticos que experimentaron a una retórica comprensible, las místicas, a menudo, emplearon un lenguaje de *sensación espiritual*.¹⁵² Los sentidos somáticos del olfato, el tacto y el gusto fueron frecuentemente empleados como metáforas con que describir la progresiva unión del alma con Dios: esta era sentida y gustada —como Teresa una vez lo describió— en deleitosas conjunciones.¹⁵³ Por ejemplo,

«Antes de convertirse en un objeto, el libro era todavía una elocución, algo que “se decía”» (*Entre la voz*, p. 13). Aquí está citando a Ong, Walter. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. New York: Methuen, 1982, pp. 119 y 125.

¹⁵⁰ Bouza, *Communication*, pp. 33 y 36.

¹⁵¹ En su intento de encontrar un «lenguaje de espíritu», Teresa de Ávila alguna vez dijo que «lo que yo pretendo declarar es qué siente el alma cuando está en esta divina unión» (*Vida*, cap. 18). Véase también a Haliczzer, *Between Exaltation and Infamy*, p. 46, quien menciona a una monja en España que hizo referencia a la *Noche Oscura* de Ávila como un medio con el cual ayudar a su confesor a entender sus experiencias sobrenaturales. Para describir las experiencias de las almas, Ávila se basó en el lenguaje de Francisco de Osuna (Alhgren, *Teresa*, p. 38). Torres-Alcalá escribe que «ante la experiencia sobrenatural, la palabra pierde su semántica y la sintaxis su lógica». Así, *escribir* estas experiencias requería de una nueva *lógica* porque las reglas existentes resultaban insuficientes («Santa Teresa», p. 224).

¹⁵² Rudy, *Mystical Language*, p. 6. Encontrar el lenguaje del misticismo le tomó varios años a Teresa. Ella misma lo indicó: «hartos años estuve yo que leía muchas cosas, y no entendía nada de ellas; y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender, que no me ha costado esto poco trabajo» (*Vida*, p. 97).

¹⁵³ Ávila (*Las moradas*, p. 421), señala lo siguiente: «Entiende una fragancia, digamos ahora, como si en aquel hondón interior estuviese un brasero adonde se echasen olorosos perfumes: ni se ve la lumbre, ni dónde está: mas el calor y humo oloroso penetra toda el

en una ocasión, Rosa de Lima explicó en términos somáticos a Juan del Castillo —el doctor en medicina y teólogo llamado por la Universidad de San Marcos el *nuevo Galeno*— que luego de experimentar una visión terrorífica del infierno y el purgatorio, «le venía al ánimo y al corazón un calor sobrenatural suavísimo, con una fragancia de unos rayos de gloria, al ánimo y al interior sensitivo, y que se hallaba unida con su Dios cada vez que le sucedía». ¹⁵⁴

Y sin embargo, por mucho que lo intentaran, a veces era cuestión de no saber *cómo* traducir la experiencia al lenguaje. ¹⁵⁵ Aquí, el papel del confesor era esencial para traducir y proporcionar explicaciones teológicas a lo inefable. Durante la primera audiencia de beatificación de Rosa en 1618, Juan del Castillo explicó que, desde los doce o trece años de edad, ella había experimentado frecuentes estados de «oración de unión». Como Dios —proseguía Castillo— «da a este conocimiento sin operación de los sentidos y sin conversión a los fantasmas», era necesario «explicarse con personas que le entendiesen, porque se hallaba falta de términos significativos». ¹⁵⁶ Luisa Melgarejo, quien sostenía haber alcanzado una «estrecha unión con Dios», fue alentada por sus confesores a que prestara gran atención a sus funciones corporales y tomara nota de aquellas sensaciones que experimentaba mientras se hallaba en estado de

alma, y aun hartas veces, como he dicho, participa el cuerpo. Mirad, entendedme, que ni se siente calor, ni se huele olor, que más delicada cosa es que estas cosas; sino para dároslo a entender» (Cit. también en Ziomek, Henryk. «El uso de las percepciones sensoriales en la obra de Santa Teresa». En Criado de Val (dir.), *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, p. 72). Con respecto al lenguaje místico y al uso de metáforas, véase Certeau, *The Mystic Fable*, pp. 142-143. En su *Vida*, Teresa de Ávila escribió sobre el *yo*: «ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma, o espíritu tampoco; todo me parece una cosa» (*Vida*, p. 119).

¹⁵⁴ Jiménez (ed.), *Primer proceso*, p. 34.

¹⁵⁵ El medievalista Gordon Rudy hace la excelente observación de que resulta difícil separar el lenguaje de la experiencia porque esta última se da antes que el primero (*Mystical Language*, p. 10). Lo que importa aquí no es debatir cuál precede a cuál, sino, simplemente, explicar cómo es que el lenguaje describe el proceso mediante el cual la experiencia es convertida en un lenguaje sensorial para que otros lo lean.

¹⁵⁶ Jiménez (ed.), *Primer proceso*, p. 31. Con respecto a Castillo como el *nuevo Galeno*, véase Mujica Pinilla, «El ancla de Rosa de Lima», p. 92.

arrobamiento.¹⁵⁷ Aun cuando en 1623 los calificadores de la Inquisición censuraron la descripción escrita por Melgarejo «de cómo se pierde el usso de los sentidos en los arrobamientos», el hecho de que ella hubiese intentado explicar científicamente lo que le ocurría durante dicho estado corporal muestra cuánta importancia se daba a los raptos. Dijo así: «que en los raptos los sentidos menos nescessarios se pierden totalmente como es el del tacto, vista, y gusto y en estos tres que se pierden ai más y menos conforme la abundancia de la gloria que se recibe y los dos que es el oído y olfato no se pierden totalmente aunque algunas veces faltan algo en su entereça».¹⁵⁸

A medida que una persona avanzaba hacia una unión más profunda con Dios, se hacía aún más difícil explicar estas experiencias progresivas con el lenguaje. Según Teresa de Ávila, las visiones intelectuales se producían en una de las moradas más profundas del alma. Allí, Dios hacía que la «imagen» fuera conocida en el alma «sin imagen ni forma de palabras», en un lenguaje celestial. Teresa profundizó esto:

Allá parece tiene el alma otros oídos con que oye, y que la hace escuchar, y que no se divierta; como a uno que oyese bien, y no le consintiesen a tapan los oídos, y le hablasen junto a voces, aunque no quisierese lo oiría. Y en fin algo hace, pues está atento a entender lo que le hablan: acá ninguna cosa, que aun este poco que es solo escuchar, que hacía en lo pasado, se le quita. Todo lo halla guisado y comido, no hay más que hacer de gozar; como uno que sin deprender, ni haber trabajado nada para saber leer, ni tampoco hubiese estudiado nada, hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo, ni dónde, pues aun nunca había trabajo, aun para deprender el abecé.

Dentro de esta morada, el alma ya no «escucha» más palabras ni usa los «otros oídos» requeridos en las locuciones imaginativas.¹⁵⁹ Pero todavía había algo más por experimentar.¹⁶⁰ Muy pocas místicas alcanzaron

¹⁵⁷ «Autos originales del proceso de Luisa Melgarejo», AHNM, Inquisición, Lima, leg. 1647, exp. 5, f. 5r.

¹⁵⁸ *Ib.*, loc. cit.

¹⁵⁹ Ávila afirma, sin embargo, que los otros sentidos no quedan suspendidos o adormecidos, sino que permanecen activos, lo cual no es siempre el caso en la contemplación (*Vida*, p. 164).

¹⁶⁰ *Ib.*, pp. 163-166; también cit. en Howells, *John of the Cross*, p. 175, nota 28.

alguna vez este nivel, pero la santificada Rosa de Lima declaró cierta vez «hablar» a Cristo cara a cara y sin lenguaje.¹⁶¹

Uno de los ejemplos más vívidos y hermosos con que contamos de una mística proviene de «Las mercedes del alma» de Rosa de Lima, reproducida y analizada en los estudios de fray Luis G. Alonso Getino y Ramón Mujica.¹⁶² Las glosas visuales producidas por Rosa combinaban palabras e imágenes que brindaban una «topografía interior de su proceso de iluminación gradual».¹⁶³ El tercer favor, titulado «Vuela para Dios», simbolizaba un estado de éxtasis con un corazón que tenía una cruz al centro y estaba rodeado por cuatro alas, todas las cuales tenían la misma inscripción: «Vuela para Dios». Alrededor del corazón figuraban las siguientes palabras: «El campo del corazón lo llena Dios de su amor, haciendo morada en él».¹⁶⁴ Como explicara Getino, a este nivel y a resultas de la presencia de Cristo, el corazón queda «sublimado [y] encendido» y «el Señor comunica al alma inefables secretos».¹⁶⁵ En una hoja separada, a la que se le conoce como la *Escala mística*, el cuarto corazón contiene una imagen del Espíritu Santo al centro, y al borde una mano diminuta sostiene una gran pluma. Le rodean las siguientes palabras: «Aquí padece el alma una impaciencia santa. Corazón lleno de amor, escribe fuera de sí». Por difícil que debe haber sido para Rosa captar tales experiencias en un lenguaje iconográfico o escrito, ella «varias veces —comenta Getino— había puesto por escrito dichas mercedes», pero todo lo que nos queda hoy en día es la glosa.¹⁶⁶

¹⁶¹ Jiménez (ed.), *Primer proceso*, p. 35. «No entendía ella esos lenguajes de hablas intelectuales ni vocales, mas que veía que de la boca de Jesucristo salía una cosa muy linda y entraba por su boca de ella, que no sabe qué era mas que por allí se entendían Cristo y ella» (Ib., p. 38).

¹⁶² Getino, Luis G. Alonso. *Santa Rosa de Lima, patrona de América, su retrato corporal y su talla intelectual según los nuevos documentos*. Madrid: M. Aguilar Editor, 1942, p. 104; Mujica Pinilla, «El ancla de Rosa de Lima», pp. 97-98. Véase también Vargas Ugarte, *Vida de Santa Rosa*, pp. 99-111.

¹⁶³ Mujica Pinilla, «El ancla de Rosa de Lima», p. 102. Véase también Getino, *Santa Rosa de Lima*, p. 80.

¹⁶⁴ Mujica Pinilla, «El ancla de Rosa de Lima», pp. 97-98.

¹⁶⁵ Getino, *Santa Rosa de Lima*, p. 87.

¹⁶⁶ Ib., p. 127. Las imágenes que Rosa dibujó, que combinaban lenguaje e imagen, son

Un ejemplo final demuestra algunos de los principales puntos referidos en este ensayo con respecto a la interconexión existente entre las formas de leer, hablar y escribir el conocimiento divino. Durante la beatificación de Rosa en 1618, Juan Costilla de Benavides declaró que mientras la gente se congregaba alrededor de su lecho de muerte, su íntima compañera, Luisa Melgarejo, «se quedó suspensa y elevada en éxtasis». En su trance, ella comenzó a referir «la gloria que estaba gozando el alma de la dicha bendita Rosa». Su afligida pero cautiva audiencia —Costilla incluso— advirtió la importancia de lo que estaba siendo leído/dicho y

previno tinta y papel y fue escribiendo todo lo que la dicha doña Luisa Melgarejo, iba diciendo con algunos accents y pausas que hacía; y habiendo escrito como tiempo de una hora, pareciéndole al padre fray Francisco Nieto de la orden de Santo Domingo que estaba presente, que este testigo se cansaba, así por ello como porque si se le pasaba alguna palabra que no escribiese, lo podría hacer él; tomo asimismo tinta y papel y a una mano fueron continuando; hasta que la dicha doña Luisa Melgarejo acabó.¹⁶⁷

Melgarejo habló durante tres horas, y cuando hubo terminado, Nieto y Costilla compararon y corrigieron sus dos versiones. El manuscrito (la palabra hablada en escritura) fue entonces incluido junto con otros testimonios como evidencia de que Rosa ciertamente había ascendido al cielo, una señal crucial de santidad.¹⁶⁸ Un fragmento del extenso testimonio de Melgarejo dice así: «Alas de buenas obras, esmaltadas con la sangre de Jesucristo, os dieron para volar y qué vuelo, y qué vuelo, y qué vuelo, vuelo para gozar lo que ojo no vio ni oreja no oyó ni corazón pudo

evidencia de que ellas fueron consideradas una *fuentes* de conocimiento de lo divino (Bouza, *Communication*, p. 24).

¹⁶⁷ Jiménez (ed.), *Primer proceso*, p. 423.

¹⁶⁸ Otra discípula de Rosa, llamada María Antonia, también quedó «absorta y en éxtasis» por cerca de hora y media, y sus visiones también fueron registradas: «e interrumpió también en hablar, diciendo cosas grandiosas; que se fueron escribiendo por mano de Hernando Flores, hermano de [...] Rosa, nombrándola en las dichas palabras que así decía, el cual dicho papel asimismo está inserto en el dicho [testimonio]» (Jiménez (ed.), *Primer proceso*, p. 423).

pensar, ¿quién lo puede comprender, quién entender, quién entenderá a Dios incomprensible?». ¹⁶⁹

Este ejemplo es importante por varias razones. La primera de ellas es que el cuerpo de Melgarejo estuvo comprometido en la producción del texto de Rosa, sobre la base de sus sensaciones (*sentimiento*) y de la habilidad para *hablar* (o sea *leer*) el texto dictado de otro. A lo largo del proceso, el cuerpo de Melgarejo nunca estuvo completamente ausente o eliminado. E incluso, aunque experimentaba una suspensión de sus sentidos externos —lo que permitió a la celestial voz de Rosa emerger—, Melgarejo todavía tenía que recibir el mensaje y registrar un discurso articulado que había sido *pronunciado*. Ella tuvo luego que reproducir la voz *encarnada* en otra forma por medio de su cuerpo sensorial. ¹⁷⁰ Los presentes oyeron, vieron y sintieron el texto siendo vocalizado a medida que penetraba en sus cuerpos mediante sus ojos y sus oídos. Luego presenciaron el lenguaje de la sensación espiritual mientras se iba vertiendo en las hojas. De este modo, la escritura incluía la *corporización* de la transmisión o lectura de la voz ausente de Rosa, primero inscrita en Melgarejo, luego registrada en los cuerpos de los oyentes/lectores, y, finalmente, reescrita en el pergamino que leemos hoy en día.

En el siglo XVII, una persona todavía podía escuchar con los ojos y ver con los oídos en los estratos profundos del cuerpo. En sus socavones internos, el *mundo* del cuerpo produjo un espacio discursivo *desde el cual* se podían leer lenguajes e imágenes. ¹⁷¹ Esta forma de apropiación complementó la lectura oral y silenciosa de los libros, y pasó a ser la más prominente en la vida diaria de los limeños. La oralidad y lo auditivo no solo se superponían, sino que, en el caso del discurso místico, *leyendo* las prácticas se replicaba y trascendía el formato del libro. El cuerpo fue considerado un texto *legible* porque este contenía las posibilidades de transmisión y recepción, todas ellas componentes claves de la *lectura*. El mundo del lector de la Lima del siglo XVII era también profundo.

¹⁶⁹ Ib., p. 82.

¹⁷⁰ Macola, «El “no sé qué”», p. 42.

¹⁷¹ Certeau, *The Mystic Fable*, p. 190.

El hecho de que mujeres visionarias compusieran textos con su cuerpo y —a la inversa— los textos compusieran sus cuerpos puede ser explicado en parte con la creencia de que una persona podía acceder —y apropiarse— al lenguaje místico de Dios de distintos modos. Los lectores sabían que Dios tenía un lenguaje *legible*, expresado en la presencia divina y humana de su hijo Jesucristo, pero también legible en la voz susurrante de un alma ausente, comprensible en la descripción escrita de una visión, tangible en el dibujo de un estigma o palpable en un cuerpo femenino, perenne como el mármol.

In early seventeenth-century Lima, female visionaries composed texts of their bodies, and texts composed their bodies. This fact can be explained, in part, by the belief that an individual could gain access to and appropriate the language of God (his spiritus) in distinct ways. Mystical narratives, stigmata, as well as the spoken words of enraptured visionaries communicating with absent souls were considered readable texts because the object to be read could be a book, a painting, or the body itself. Thus the reading of, and listening to, texts was parallel to Lima's visionaries entering a state of spiritual ecstasy (arrobamiento), and reading their bodies as living books, which perforce became a readable space.

Key Words: *Body, Female visionaries, Reading, Arrobamiento, Writing*
