

ESTUDIO PRELIMINAR

En 1890 Rafael María Carrasquilla dedicó el discurso de ingreso en la Real Academia de la Lengua Colombiana a las obras de la Madre Castillo¹, José Manuel Marroquín² habría de responderle, ambos insistían en recuperar la figura de la monja tunjana como hito fundamental en la historia de la literatura nacional; al tiempo que veían en ella a «el más eminente de nuestros autores coloniales»³, utilizando un masculino, que representaba una posición paradójica: la de una mujer autora, necesaria para hilar una historia nacional; pero también la de una historia que es a la vez propia y ajena, pues no existe identidad nacional sin pasado colonial. Asimismo, las fechas de escritura de Francisca Josefa de Castillo (1671-1742) son también las de una encrucijada: entre el poderoso Barroco que se extingue y los primeros ecos de la Ilustración, entre el viejo yo, hijo del Renacimiento y el sujeto moderno⁴.

¹ Carrasquilla, 1935.

² Marroquín, 1929.

³ Carrasquilla, 1935, p.105. Mújica, 1991, pp. 19-20 hace alusión a una declaración semejante en la *Historia de la literatura de Nueva Granada* de José María Vergara y Vergara, cuya primera edición es de 1870, y donde éste afirma que la monja tunjana era el mejor escritor de la literatura colombiana. Nombrar en masculino a escritoras que se destacan en distintas épocas no es un hecho singular, lo mismo ocurrió con santa Teresa, Sor Juana Inés, incluso, muchas más tarde con Gertrudis Gómez de Avellaneda de quien se diría «es mucho hombre esta mujer». Este gesto anula la singularidad femenina, y supone una reapropiación de la diferencia y excepcionalidad de una autora por parte de la Ley.

⁴ Una lectura más detallada de la influencia de Carrasquilla y Marroquín sobre la tradición de lectura de la Madre Castillo se encuentra en McKnight, 1997, pp. 8-9.

La incursión de la Madre Castillo «gran mística americana» en la literatura nacional resulta sorprendente, pues la literatura conventual femenina no sólo ha permanecido al margen de las historias literarias, sino que hasta hace apenas unas décadas continuaba siendo desconocida y hoy solo ha sido parcialmente recuperada por la historia de la literatura de mujeres. Por eso Sor Francisca Josefa ha sido insistentemente equiparada por sus críticos⁵ a otras monjas-autoras como Santa Teresa de Jesús o Sor Juana Inés de la Cruz. Sin embargo, más allá de la posición coincidente de las tres como nombres excepcionales, que superaron con su escritura la clausura conventual, las propuestas de cada una de ellas son diferentes y una lectura conjunta resulta muchas veces reductora, pues los nexos «no van más allá de su condición común de mujeres, de religiosas, de escritoras»⁶.

Será precisamente el carácter paradójico de la *Vida de Sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo* como texto nacido de una encrucijada política, filosófica y estética, uno de sus rasgos más atractivos; al tiempo que la posición imposible que la Madre Castillo sostiene como mujer, monja y autora se presenta como un desafío para el lector. De igual manera, no debe olvidarse que la *vida* como género vive la tensión entre *imitatio* y singularidad, entre yo-cuerpo y yo-sujeto. Podemos, por tanto, decir que nos encontramos ante un texto cargado de conflictos, de puntos de fuga y ejercicios de tránsito, que no son más que las marcas del advenimiento de la modernidad.

Desde aquí, nuestro estudio tratará de abordar la lectura de la *Vida* desde tres direcciones fundamentales: qué significa escribirse como mujer en el mundo colonial y qué papel juega el convento en este contexto, qué características delimitan la *vida* como género y cómo es posible intuir en ella la emergencia de la subjetividad moderna, y cómo la *Vida de Sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo* resuelve de manera original el desafío que el propio texto comporta. Además, se tratará de dar cuenta de la tradición editorial y de lectura del texto a lo largo de su historia, mientras se anotan todos aquellos elementos político-históricos que han permitido reivindicar a la Madre Castillo como figura para una literatura nacional.

⁵ Este es el caso, por ejemplo, de D. Achury Valenzuela en el estudio que acompaña a la edición de las *Obras Completas*.

⁶ Cristina, 1982.

LA MUJER EN LA COLONIA

Dice Beatriz Pastor que «la visión utópica de América que fueron tejiendo los textos de tantos descubridores, conquistadores y frailes esbozaba una figura de resolución simbólica que encerraba todas las claves del deseo, pero de un deseo inconfundiblemente masculino»⁷. El hombre europeo se vio obligado a redefinir su identidad a partir del descubrimiento del nuevo continente y de sus gentes, y al hacerlo no sólo se sintió forzado a enfrentar el binomio yo/otro, sino también hombre/mujer. Las vidas conventuales constituyen en gran medida una crónica del modo en que estas relaciones fueron re-ensambladas. Así, para Ángela Inés Robledo «La intención del Imperio de dominar y ejercer un control absoluto devaluó cualidades como la receptividad y lo erótico que se consideraban propias de las mujeres, en tanto promovió el modelo del guerrero, heredero del Cid Campeador, que dio origen a la imagen paradigmática de la época, el Conquistador»⁸.

Fue Isabel la Católica quien intuyó las posibilidades del sueño colombino, pero también quien, tomando como referente los modelos de colonización del mundo antiguo, vio la necesidad de que la conquista no fuera sólo cosa de hombres, pues el asentamiento de familias completas en las nuevas tierras garantizaba el éxito del proceso de colonización y su estabilidad a largo plazo. La primera licencia que permitía viajar a treinta mujeres al nuevo continente, junto a la tercera expedición de Colón (1498), llevaba su firma y es muy posible que esta tentativa naciese bajo su auspicio directo.

Por ello las mujeres estuvieron presentes desde el principio en la empresa americana, aunque sus nombres estén ausentes de la crónicas de conquista, salvo en su dimensión mítica⁹. Sin embargo, con el esta-

⁷ Pastor, 1996, p. 25.

⁸ Castillo, *Mi vida*, ed. Robledo, p. XIII.

⁹ Uno de los grandes mitos de la conquista fue el de las amazonas, mujeres guerreras capaces de crear una sociedad al margen de los hombres. La importancia de este mito es signo del proceso de redefinición de la relación hombre/mujer que estaba viviéndose en la época, pero también del miedo a una feminidad que comenzaba a emerger con nuevos valores. Asimismo, la singular importancia que la Malinche, la Virgen de Guadalupe o la Dama Azul cobran en los discursos de conquista es una muestra del alcance y los distintos caminos que el desafío cognitivo de la conquista supuso para el hombre de la época.

blecimiento de la ciudad colonial, la mujer se convirtió en la piedra de toque sobre la que se asentó el nuevo orden, en la protagonista de una nueva sociedad.

La urbe colonial se presenta como espacio plenamente jerarquizado, absolutamente ordenado, como la gran feria del encuentro racial. Basta contemplar las tablas de mestizaje¹⁰, para apreciar en estas pinturas las huellas plurales de estos cruces. En un mundo donde la mezcla es la regla, la pureza racial se convierte en la excepción prestigiosa. La mujer blanca, castellana, o en su defecto criolla, se sitúa en el vértice de una pirámide de prestigio, donde la india de linaje noble ocupa un segundo escalón, al que le sigue la mestiza y luego la mulata, para dejar en la base de esa pirámide a aquella que se considera siempre inferior, la negra¹¹. De hecho, el convento colonial funcionó como un espacio de preservación del contagio racial: «colonial convents answered the desires of a white elite to defend its status against the mestizo caste it so despised by avoiding the marriage of its daughters to men of racially 'inferior' blood»¹².

Así, los distintos biógrafos de la Madre Castillo insisten en el origen castellanoviejo y noble de sus padres:

Fueron los padres de Francisca Josefa el licenciado jurista, venido a Tunja como Teniente Corregidor, don Francisco de Ventura de Castillo y Toledo, natural de la villa de Illescas, Arzobispado de Toledo, en Castilla la Nueva, Caballero hijodalgo notorio, de sangre en posesión y propiedad de mucha distinción y nobleza (...) y Doña María de Guevara Niño y Rojas natural de Tunja, y también de muy noble ascendencia española¹³.

Sin embargo, pese a la disección que traza en el cuerpo social la marca de raza y que abunda en los cuños de linaje y de riqueza, las

¹⁰ Las tablas de mestizaje mostraban, mediante la pintura, las distintas posibilidades de matrimonio y reproducción, fruto de todas las combinaciones posibles de unión entre las distintas razas que habitaron la ciudad colonial. Una reproducción de una de ellas puede consultarse en Laviana Cuetos, 1990, pp. 50-51.

¹¹ Esta rígida jerarquía racial se aprecia claramente en las vidas asociadas a la figura del diablo, que en sus apariciones más terroríficas es siempre un negro, y, en otras, un mulato o un indio. Las negras ocuparon en el convento el equivalente a la esclava, encargadas de las tareas más duras y despreciadas.

¹² McKnight, 1997, p. 85.

¹³ Del «Prólogo» de la edición de 1942, p. 4.

mujeres serán consideradas como copartícipes de un significado cultural e ideológico que el mundo en el que habitan les impone, depositarias de las diferencias sexuales que conllevan las funciones reproductivas. La opción vital de la mujer colonial es doble: matrimonio o convento.

Desde aquí, tal y como subraya Marcela Tostado¹⁴, la marca de estas funciones aleja a la mujer de las esferas de poder y las relega a su tarea procreadora, recluyéndolas en el espacio privado que la sociedad les impone como «madres de familia». Legalmente se las consideraba menores de edad de por vida, sujetas primero a la potestad del padre y luego a la del marido o, en su defecto, a la del pariente varón más próximo o a la de la autoridad religiosa competente, lo que las inhabilitaba para cualquier participación oficial en la vida pública.

La mujer era considerada depositaria de la honra familiar, constantemente tentada por las necesidades corporales y alejada del mundo de la razón, por tanto, debía estar sometida a una continua vigilancia, puesto que «la sexualidad, la sensualidad o los más delicados deleites eran clasificados de lujuria y ésta era, sin duda, la llave del infierno, llave que siempre manipulaba una mano de mujer»¹⁵. La virginidad era considerada el estado perfecto y su pérdida sólo era sancionada positivamente con fines reproductivos dentro del matrimonio. Por esta razón, la sociedad colonial ideó toda una serie de «recogimientos»¹⁶ (beaterios, cárceles privadas, internados...), espacios en donde el encierro podía adoptarse de forma voluntaria, otras veces obligada, que servían para amparar a viudas, divorciadas, huérfanas... y a todos aquellos grupos de mujeres que escapaban de la opción dual que su mundo les brindaba.

En algunos de estos centros las mujeres podían acceder a ciertas nociones de educación, aunque sólo fueran el catecismo, cuentas y escritura, que les sirvieran con fines domésticos. Entre las damas más adineradas existía también la posibilidad de asistir a las «escuelas de amiga»¹⁷, domicilios particulares donde mujeres especialmente forma-

¹⁴ Tostado, 1991, p.12.

¹⁵ Tostado, 1991, p. 12.

¹⁶ Sobre la importancia del «recogimiento» en el mundo colonial debe consultarse Muriel, 1974.

¹⁷ Sor Juana Inés de la Cruz explica en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* como ella misma aprendió a leer acompañando a su hermana a una de estas escue-

das enseñaban a las niñas, o, en casos excepcionales, recibían en sus casas las enseñanzas de un preceptor masculino.

Ante estas perspectivas, el convento colonial se presentaba como una posibilidad para aquellas que anhelaban aprender, pues entre sus muros se abrían dimensiones de conocimiento del todo ausentes en el mundo laico.

Si todo lo expuesto hasta aquí reproduce el imaginario ideal que el mundo colonial reservaba para sus mujeres, y que consiguió hacerse efectivo entre los grupos de prestigio, también es cierto que todas aquellas mujeres mestizas, indias, mulatas o negras, que por el color de su piel eran excluidas de la posibilidad de profesar¹⁸, o aquellas otras que carecían de la dote¹⁹ necesaria para contraer matrimonio o entrar en un convento, optaron por formas de vida alternativas, que iban desde la soltería al amancebamiento, hasta distintas formas de entrega religiosa alternativa, como fue el caso de beatas o de ilusas. Las primeras solían ser mujeres solteras, que sin vincularse por medio de votos a ninguna comunidad vestían hábito y practicaban una vida de oración y de entrega religiosa, similar a la de una mujer consagrada. Entre sus conciudadanos solían ser consideradas mujeres con dones especiales, lo que les permitía vivir de donativos o limosnas que recibían por su intercesión en diferentes asuntos de orden espiritual. Mientras, la ilusa pertenecía a los márgenes de lo social, a una cultura del límite, que era

las de amiga. El saber femenino se convierte en un legado privado, que se transmite de «mujer a mujer».

¹⁸ Poco a poco la exclusividad racial del convento se abriría —no sin conflictos— a la innegable diversidad social de la época. Así Josefina Muriel da cuenta en su libro *Las Indias Caciques del Corpus Christi* de la fundación del primer convento de indias en la colonia y de los problemas que esta fundación entrañó. Mientras Juan Carlos Paniagua escribía en Salamanca en 1752 el *Compendio de la Vida Ejemplar de la Venerable Sor Teresa Juliana de Santo Domingo*, también conocida como Chibaca, primera esclava negra que profesó en un convento español. De igual forma, el cronista conventual José Gómez de la Parra da cuenta en *Fundación y primer siglo. Crónica del primer convento de carmelitas descalzas en Puebla*, de la profesión de dos monjas negras, que alcanzaron notable fama entre sus hermanas.

¹⁹ Las mujeres debían ir acompañadas al matrimonio o a la profesión religiosa de una cantidad económica que era conocida como «dote», y que el padre entregaba junto con la hija. Las posibilidades de aportar una dote mayor o menor determinaban claramente al tipo de matrimonio o convento al que se podía aspirar. Optar por la vocación religiosa siempre resultaba «más barato» que casarse.

percibida en la época como peligrosa. Ésta exhibe su cuerpo en la calle, escenificando arrobos y éxtasis, que tratan de mostrar una experiencia de Dios similar a la de las místicas²⁰. Ambos modelos son la hipérbole del imaginario que se habría de proyectar sobre la profesa.

Asimismo, fue frecuente encontrar a mujeres desempeñando todo tipo de oficios manuales, e incluso de forma excepcional regentando pequeños negocios, pero jamás hallaremos testimonios de su acceso a un saber letrado, sólo entre los muros del convento sería esto posible, tal y como habría de ponerlo por escrito Sor Juana Inés de la Cruz:

Entreme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado de las cosas (de las accesorias hablo, no de las formales) muchas repugnancias a mi genio, con todo, para tal negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de seguridad que deseaba mi salvación, a cuyo primer respeto (como fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinencillas de mi genio, que eran de querer vivir sola, de no tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros²¹.

El convento o el deseo de saber

Dos aspectos llaman la atención en la cita de Sor Juana, la opción que presenta: matrimonio o convento y la coagulación de un deseo: «el sosegado silencio de los libros». El convento se erige en el mundo colonial como el gran centro de poder y saber femeninos. Si la importancia de los monasterios masculinos declinó en el Nuevo Mundo, donde la mayor parte de sacerdotes y misioneros que llegaban a tierras americanas desarrolló un apostolado activo, centrado en la evangelización y catequización del continente, también es cierto que las estructuras sociales de recogimiento y clausura, que la sociedad colonial anhelaba para sus mujeres, fomentaron el desarrollo de los conventos femeninos, que acabaron convirtiéndose en auténticas «repúblicas de mujeres».

²⁰ El término 'ilusa' procede de los archivos de la Inquisición y designa a aquellas mujeres que fingían contactos con la divinidad, exhibiendo sus cuerpos como prueba de ello.

²¹ Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, ed. Menéndez Placarte, pp. 446-447.