

Madre Josefa del Castillo: subjetividad y prácticas de lectura en los *Afectos espirituales*, *Cuaderno de Enciso* y el *Devocionario*

Mother Josefa del Castillo: Subjectivity and Reading practices in the Afectos Espirituales, Cuaderno de Enciso and the Devocionario

Madre Josefa del Castillo: subjetividade e práticas de leitura nos *Afectos Espirituales*, no *Cuaderno de Enciso* e no *Devocionario*

ANDREA GAYET*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

<http://dx.doi.org/10.25025/perifrasis202516.36.01>

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2024

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2025

Fecha de modificación: 3 de junio de 2025

RESUMEN

El siguiente trabajo se propone articular tres obras de la Madre Josefa del Castillo —los *Afectos espirituales*, el *Devocionario* y el *Cuaderno de Enciso*—, para analizar su práctica de lectura y de reescritura en tanto delineadora de su subjetividad como religiosa, mujer, visionaria y autora. El análisis de dos grandes zonas, el modo en que lee la biblia desde una posición intersticial —entre la glosolalia y el comentario bíblico— y retoma figuras femeninas bíblicas; junto con los textos de autoría femenina o dedicados a mujeres en el *Devocionario* y el *Cuaderno de Enciso* evidencian su voluntad de pensar su propio lugar desde otras mujeres. En consonancia con la crítica reciente, el artículo propone una revalorización del *Devocionario* y del *Cuaderno* a partir de conceptos como “economy of discursive exchange”, de Foster, e *hypomnēmata*, de Foucault, para pensar la figura de la religiosa neogranadina.

PALABRAS CLAVE: siglo XVII, Madre Josefa del Castillo, subjetividad, autoría, autoridad, autorrepresentación, Colombia, mujeres

ABSTRACT

The following paper sets out to relate three works by Mother Josefa del Castillo, the *Afectos Espirituales*, the *Devocionario* and the *Cuaderno de Enciso*, and to analyse her reading and rewriting practice as a construction of her subjectivity as a nun, a woman author and a visionary. The analysis of two major areas, the way in which she reads the bible from an interstitial position —between glossolalia and biblical commentary— and takes

* andreegayet@hotmail.com, Licenciada en Letras, Universidad de Buenos Aires

up female biblical figures, together with the texts written by women or dedicated to women in the *Devocionario* and the *Cuaderno de Enciso*, reveal Josefa's desire to think of her own position based on other women. In line with recent studies, the article proposes a reevaluation of the *Devocionario* and the *Cuaderno* through concepts such as Foster's "economy of discursive exchange" and Foucault's *hypomnēmata*, so that one rethinks of the figure of the Neogranadine nun.

KEYWORDS: 17th century, Madre Josefa del Castillo, subjectivity, authorship, authority, self-representation, Colombia, women

RESUMO

O seguinte trabalho tem como objetivo articular três obras de Madre Josefa del Castillo —*Afectos Espirituales*, *Devocionario* e *Cuaderno Enciso*—, a fim de analisar sua prática de leitura e reescrita como delineaadora de sua subjetividade enquanto mulher religiosa autora e visionária. A análise incide sobre dois aspectos principais: a leitura da Bíblia a partir de uma posição intersticial —entre a glossolalia e o comentário bíblico— e o retorno a figuras bíblicas femininas; bem como os textos de autoria feminina ou dedicados a mulheres no *Devocionario* e no *Cuaderno Enciso*. Esses aspectos demonstram a vontade de Josefa de refletir sobre seu próprio lugar a partir e através de outras mulheres. Em consonância com a crítica recente, o artigo propõe uma revalorização do *Devocionario* e do *Cuaderno*, a partir de conceitos como "economy of discursive exchange" de Foster e *hypomnēmata*, de Foucault, com o objetivo de repensar a figura da religiosa neo-granadina.

PALAVRAS-CHAVE: século XVII, Madre Josefa del Castillo, subjetividade, autoria, autoridade, auto-representação, Colômbia, mulheres

“Dios no nos quiere entendidos, sino amantes, entregándole el corazón, que es eso lo que Dios nos pide” (Castillo, *Su vida* 35). Fray Felipe le dirige estas palabras a la Madre Josefa del Castillo en una de sus cartas; sin embargo, la entrega del corazón es presentada por Josefa como indisoluble del entendimiento. En este trabajo, analizo la construcción de una subjetividad autorial en la Madre Josefa de la Concepción Castillo, en la temprana modernidad americana, desde una relación singular con el conocimiento, o el entendimiento (retomando el término de Fray Felipe), y con la lectura. Parto de tres textos suyos: los *Afectos espirituales*, el *Cuaderno de Enciso* y el *Devocionario*. Los siguientes interrogantes operarán como guía: ¿cómo lee Josefa? ¿Qué selecciones y operaciones de lectura realiza? ¿Cómo lee a otras mujeres? Las respuestas muestran cómo ella hace de la lectura, en distintos niveles, y de la reapropiación de textos un mecanismo de producción de una subjetividad, desde el cual se piensa como mujer, religiosa, mística y autora, donde si bien predica un dogmatismo religioso, ejerce desvíos.

Para presentarla brevemente: Francisca Josefa de la Concepción Castillo fue una monja visionaria neogranadina que nació en la ciudad de Tunja (1671-1742) perteneciente a una importante familia criolla. El *Cuaderno de Enciso* (llamado así por haber

sido un libro de cuentas de su cuñado, Don José de Enciso y Cárdenas, que tras su muerte quedó en manos de Josefa) y el *Devocionario* presentan una selección de textos de otros autores transcritos por ella, que se pueden considerar un cartapacio, o bien, en términos de Foucault, un *hypomnémata*, es decir, una textualidad en donde

se consignaban citas, fragmentos de obras, ejemplos y acciones de los que se había sido testigo o cuyo relato se había leído, reflexiones o razonamientos que se habían oído o que provenían del propio espíritu. Constituían una memoria material de las cosas leídas, oídas o pensadas, y ofrecían tales cosas, como un tesoro acumulado, a la relectura y a la meditación ulteriores. (292)

Foucault considera este gesto de apropiación a través de la escritura, ya en la época clásica, como un tipo de escritura sobre sí, a través de la recolección de *lógoi* dispersos; a diferencia de la confesión, no se trata de revelar lo oculto, lo no dicho, sino captar lo leído, dicho u oído “con un fin, que es nada menos que la constitución de sí” (293). Foucault habla de Plutarco y Séneca, pero ¿qué sucede con el *hypomnémata* cuando se trata de una mujer religiosa cuya construcción de una figura autorial se basa en una autoridad y autoría lábiles?

Considero que los textos copiados se sitúan dentro de lo que Foster denomina “economy of discursive exchange” (14), es decir, un gesto en el que el “writing subject realizes that to articulate her understanding she must use languages and models of others. It is precisely through this ‘object of exchange’ that the author may appropriate this model as a source of power” (Ibsen 63). Si bien este término fue pensado para el discurso confesional, aquí lo extiendo hacia estas otras textualidades que Josefa produjo *motu proprio*, para ver cómo aquellos entran dentro de esta “economía de intercambio discursivo”, en el marco de la autoría femenina en la temprana modernidad americana. Esto permite considerar al *Cuaderno* y al *Devocionario* más que un mero compilado de notas, como la formación de una subjetividad femenina religiosa y autorial a través de la práctica de lectura.

Me interesa rastrear esto último en relación con dos grandes áreas; por un lado, a lo que Kristine Ibsen denomina “textualización del espacio místico” (117), a partir de la noción de De Certeau: “The term ‘experience’ connotes this relation. Contemporaneous to the act of creation, outside an unreadable history, ‘utopian’ space having provided a new faculty of reason a no-place in which to exercise its ability to create a world as a text —a mystic space is constituted, outside the fields of knowledge” (Certeau 89). Aquí postulo que la autora delinea una forma de lectura singular del texto bíblico, en el intersticio entre la glosolalia y la cita, de modo tal que además de interpretar sus visiones místicas, extiende los límites de su campo interpretativo a la *Biblia* misma. Por otro,

el delineamiento de figuras femeninas como modelos de sufrimiento, pero eludiendo un posicionamiento pasivo, desviándose así de la *doxa* que asociaba mujer-emotividad-pasividad. Aquí retomo el sintagma de Molloy “leer-como-mujer”, porque la Madre Josefa, justamente, lee de un modo particular, rescata figuras femeninas, selecciona textos de religiosas, amplía momentos que le sirven para pensar su propia figura y reescribe textos ajenos para hacerlos dialogar con sus propias producciones dentro de una tradición particular. Postulo así que estos dos ejes devienen transversales en la constitución de su subjetividad como religiosa visionaria y autora.

En la selección de textos realizada, en ambos cuadernos, sorprende la gran presencia de figuras femeninas, por lo que concibo que esta profusión está estrechamente relacionada con su voluntad de pensarse como religiosa, desde y a partir de otras mujeres. Este gesto debe leerse como parte del modo en el que las religiosas construyeron su autoridad enunciativa y su autoría, lo que Arenal y Schlauf llaman *mother tongue*: ante la ausencia de una autoridad simbólica que sustente sus discursos, buscaron precursoras para crear una genealogía y autorizar con sus figuras sus propias palabras.

Entre estos materiales, la autora reproduce un poema de sor Jerónima, monja misionera y fundadora del convento de Santa Clara en Manila (“El Soliloquio de afectos de Resignación con la divina voluntad”), y varios textos de Sor Juana (como “Los Ofrecimientos para el Santo Rosario”, endechas del *Divino Narciso*, “Elogios y Suplicas a María Santísima”, “A la concepción de María” y “Al santísimo sacramento”). En el caso de la producción sorjuanina, son textos que en su mayoría tienen a la Virgen como figura principal; la Madre Josefa no solamente los transcribe, sino que también los interviene, quitando versos o agregando otros de su propia autoría, como bien ha marcado la crítica (Pineda Cupa, Achury). A su vez, hay textos de Magdalena de Pazzi, monja visionaria, de quien toma como modelo los “Avisos y documentos espirituales para alcanzar la perfección religiosa”, su hagiografía presente en el *Flos Sanctorum*, además de una novena en su nombre.

Se hace presente también la figura de Santa Teresa con una antífona en latín dedicada a ella y una novena. Tanto Magdalena de Pazzi como Santa Teresa son nombradas, como dos lecturas clave, en *Su vida*, texto autobiográfico: su madre de niña le leyó las *Fundaciones* de Santa Teresa y, a partir de ese momento, experimentó “un tan grande deseo de ser como una de aquellas monjas” (62). Ya en el convento, la lectura de la vida de Magdalena de Pazzi aparece referida en varios momentos y en su nombre encomienda sus oficios de maestra y enfermera. Esta profusión de figuras femeninas opera, en cierta forma, como un catálogo de mujeres cuyo objetivo, como bien expresa Pratt, es “assert the presence and participation of women in history, culture, and public life. ... with empirical evidence of what women in fact have done on the social stage” (92).

Puedo estimar que esto influyó en la comunidad cenobítica, en tanto, según la crítica, el *Devocionario*, además de un uso privado, también pudo haber circulado en el convento de Santa Clara, sobre todo por las posiciones de jerarquía y autoridad que ocupó allí (fue tres veces abadesa y cinco veces maestra de novicias). Hamilton afirma que la religiosa tunjana “ha escrito otras poesías y prosas místicas, mezclando lo propio con lo ajeno ... en sus libros de cuentas del convento” (153); pero no se trata de una mera “mezcla”. La Madre Josefa instrumenta otras operaciones con estos textos, como desarrollaré.

Por su parte, los *Afectos espirituales* fueron publicados en dos volúmenes con 108 y 87 afectos, respectivamente. La autora los escribió a lo largo de treinta y cinco años, y allí aborda tópicos propios de la literatura mística: la amada que solo desea y espera la unión con la divinidad, el vuelo del alma en búsqueda de Dios, coloquios con Cristo, con la Virgen o con los ángeles; soliloquios de su alma, y escenas de la pasión crística (con gran presencia en el *Cuaderno de Enciso*). Sin embargo, aquí están mediados por citas bíblicas (en latín o traducidas por ella) para justificar aquello que ve u oye, para ampliar la narración a partir de imágenes o ideas que complementan lo experimentado o, finalmente, para operar como habilitación de la propia voz. Aunque aquí trabajo con la edición a cargo de Achury, es interesante destacar que en el manuscrito no hay delimitación de distintos niveles textuales, es decir, la cita bíblica no está demarcada con signos de entrecorillado, por lo que el texto aparece como un único flujo singular de una misma enunciación.

Las religiosas místicas, según Nieves Baranda Leturio, en su camino de autoconocimiento, al escribir recurren a imágenes cercanas como el huerto, las plantas o el convento como edificio, “para otorgarles un sentido simbólico y con ellas explicar el proceso de perfección” (21), y así representar el espacio místico; lo que la escritora hará retomando esta tradición femenina, pero con un gran diferencial respecto a sus contemporáneas, que es la cita bíblica lo que le permite asumir otra posición subjetiva a la hora de escribir y acercarse al comentario bíblico.

A modo ilustrativo, Darío Achury (*Análisis crítico*) señala que en los *Afectos* se pueden hallar 609 citas anotadas de los salmos, 61 del Cantar de los Cantares y 42 del libro de Job, a lo cual se debe agregar las citas de unos 35 libros bíblicos adicionales; sin contar las referencias por fuera de las citas textuales. Esta proliferación da cuenta de una subjetividad lectora y de una voluntad de pensar este espacio místico más allá de la inefabilidad y el plano corporal, para, en cambio, realizar un trabajo intertextual con la fuente bíblica. Esto constituye una intervención singular en tanto, como indica Ibsen, las mujeres no podían dedicarse al discurso teológico, por lo que solían presentar el conocimiento como recibido de Dios, a través de medios afectivos y no intelectuales,

por lo que si incluían otros textos en sus discursos lo hacían sin citar, pero Del Castillo hace ambas cosas.

1. El camino hacia Dios: textualización del espacio místico

El tópico del camino hacia la divinidad es transversal en el texto, así como sus obstáculos y vicisitudes; y si bien se inserta dentro de una tradición en tanto hablará de su espacio interior como una viña, un muladar, un campo (como lo hace Santa Teresa), el abanico de tonos que maneja para abordar el tópico del camino a Cristo y del autoconocimiento es sorprendente. Puede optar por la narración de visiones y sueños que ella interpreta, en las que recurre a imágenes propias de la tradición mística como el vuelo del alma; o bien realizar un comentario bíblico.

Quizás por eso el salmo 119 sea tan transitado y retomado por ella ya que trata sobre el camino hacia Dios, la palabra divina, sus mandamientos y las persecuciones que pueden sufrirse por seguirlo. Ella lo lee, lo cita y lo relaciona con otros salmos y libros casi compulsivamente, ya que aparece en 41 afectos. Parto del afecto 71, que comienza justamente con una cita en latín del salmo 119: “*Beati immaculati in via: qui ambulant in lege Domini*. Se hacía presente al alma de un modo que excede a todo sentido, la alteza, la belleza y el valor de este camino de los que andan por la ley del Señor” (*Afectos espirituales II 233*). Generalmente, el conocimiento infuso es presentado al alma, como ella lo hace aquí, pero al mismo tiempo se desvía de la inefabilidad para narrar los caminos hacia Dios a partir del comentario y trabajo con la Biblia. Aquella misma cita es traducida por ella, “Bienaventurados los perfectos de camino, los que andan en la ley de Jehová”, y a partir de aquí, junto con otras citas de las Sagradas Escrituras, habla y describe los caminos correctos y pecaminosos. Me interesa destacar cómo se detiene en un aspecto meramente semántico que explica y que luego relaciona con el libro de Tito: “así como se dice: bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos *es* el reino de los cielos. Y no se dice *será*, sino *es*, por aquella esperanza que reposa en los senos del alma, que en otra parte llama: bienaventurada esperanza, *expectantes beatam spem*” (*Afectos espirituales II 233*). O en otro momento:

Este camino de los limpios que andan en la ley del Señor, es camino en que pararse es volver a atrás; y así no dice: dichoso, feliz o bienaventurado el que está en el camino, antes dice: *qui ambulant*, que es andar con prisa, con aliento, con ansia. Bienaventurado el varón que no *va* en el consejo de los impíos, ni *está* en el camino de los pecadores; allí sí que se dice *está*, porque no da paso para su bien. (*Afectos espirituales II 236*)

En estos fragmentos, la escritora opera como intérprete de las escrituras, intermediaria de la voz divina e incluso traductora mediante un tono explicativo que se aleja del posicionamiento dubitativo, de la *humilitas* o del autorebajamiento que supo utilizar en su relato autobiográfico. Este gesto de lectura recuerda al famoso “comento y glosa” del Inca Garcilaso en los *Comentarios Reales* y, al igual que él, establece una “operación crítica y una puesta en escena de un yo ante una tradición” (Firbas 39). Incluso utilizará este salmo para autorizar su discurso y el conocimiento que va desplegando y que presenta como singularizado y otorgado por la divinidad: “entregando su corazón a la consideración de las verdades eternas ... dice: *super omnes docentes me intellexi, quia testimonia tua meditatio mea est* porque enseña más el divino Maestro en un abrir de ojos, que puede enseñar toda la ciencia de los letrados” (*Afectos espirituales II* 240). Retomo la cita del comienzo ante el “entregando su corazón”: la monja tunjana muestra aquí cómo ella puede hacer ambas cosas, ser entendida (los comentarios, interpretaciones y cita en latín son muestra de ello) y relacionarse con la divinidad desde la afectividad.

Aquella cita en latín (“*super omnes...*”), parafraseada y traducida allí por ella (“Más que todos mis enseñadores he entendido: Porque tus testimonios son mi meditación”), constituye uno de los pocos gestos explícitamente transgresores, al situarse “sobre” sus maestros o letrados, poniendo en un primer plano la relación con la divinidad y el conocimiento que surge de la experiencia divina, lo que se conoce también como *argumentum ad experientiam*, una autoridad que surge de la experimentación mística (Lewandowska). Del Castillo no suele recurrir a este tipo de expresiones en tanto ella estima sobremanera la opinión de sus confesores, quizás por eso retome tan rápidamente la dimensión afectiva del vínculo con la divinidad y afirme nuevamente a través del salmo 119 y el Cantar de los cantares: “Mas como el amor es el que vuela y corre, y traspasa, y trasciende, y da más perfección a las cosas, dice luego: *super senes intellexi*, porque *mandata tua qucesivie* (“Mas que los viejos he entendido. Porque he guardado tus mandamientos” [*La Santa Biblia* 882]), y lo que se ama es lo que se busca, *quaesivi quem diligit anima mea, quaeram quem diligit* (“Busqué en mi lecho al que ama mi alma” [*La Santa Biblia* 946]). “Y buscar a Dios y querer a Dios, es querer su voluntad y mandatos” (*Afectos espirituales II* 240).

El conocimiento y el amor quedan aunados y así genera esta nueva posición subjetiva dentro del discurso místico. En este afecto, hay 29 citas sin contar las del salmo 118. De ellas, veinte pertenecen a distintos salmos, al libro de Lucas, al Cantar de los Cantares, al libro de Mateo y al de Tito. Paralelamente, puede enmarcar su discurso dentro de la retórica amorosa propia de las místicas, así encarna a la culebra, uniendo padecimiento y amor (algo recurrente en ella): “como el camino que hace la culebra por

las rendijas o aberturas de la piedra, desnuda hasta de la piel, te seguiré a Ti, desnudo por mi amor, pues son bienaventurados los que padecen” (*Afectos espirituales II* 239). Luego con un ciervo: “Pues si corrió como el ciervo, pasando sediento por espinas o piedras por llegar a la fuente” (*Afectos espirituales II* 239). Aunque no lo hace explícito, el intertexto es el salmo 42, que retomó previamente en el afecto 103 del volumen primero, y en el afecto 95, lo que da cuenta de una especie de red textual en la que ella se mueve, y de figuras que rastrea en la Biblia y de las que hace uso, tal como el ciervo ligero y sediento opera como metáfora del alma y la búsqueda del amor verdadero a Cristo, acudiendo a lo que Moore (*Entre los animales y lo divino*) clasifica como bestiarario. La cita bíblica aparece no solo para dar cuenta de una experiencia visionaria que tuvo rezando o que obtuvo como consuelo divino, o luego del sacramento de la eucaristía, como suele ocurrir, sino como disparador para interpretar y comentar textos bíblicos que incluso pueden no estar anclados a una experiencia propia. Tal es el caso del Afecto 57 donde trata el salmo 2 sobre el amotinamiento de los pueblos en contra de Dios. Allí lo explica deteniéndose en términos, realizando preguntas retóricas y tejiendo relaciones intertextuales con otros libros bíblicos, lo cual (al igual que todos los afectos) da cuenta de un conocimiento extenso y afinado de las Sagradas Escrituras.

De todos modos, enmarca todas estas operaciones textuales en el ámbito místico; y se inscribe dentro de una tradición de glosolalia, es decir, la capacidad de hablar y comprender lenguas no estudiadas, al igual que Catalina de Siena, Santa Teresa y Magdalena de Pazzi (en el fragmento correspondiente a su vida tomado del *Flos Sanctorum*, se relata cómo sin saber latín, leyó la vida de San Atanasio). Así cita la voz de Dios: “Yo te di inteligencia de una lengua no estudiada, y más, te abrí el sentido para entender las misteriosas y profundísimas palabras tuyas, pronunciadas de mi espíritu vivífico” (*Afectos espirituales I* 313). La totalidad de los *Afectos* queda entonces respaldada por la autoridad divina, lo que se conoce como *argumentum ad divinam voluntatem*, usado ampliamente por las místicas (Lewandowska). Tal como afirma McKnight (*The Mystic of Tunja*), esta mixtura entre un misticismo autobiográfico y un conocimiento doctrinal es frecuente en otras religiosas contemporáneas y antecesoras (lo que responde a la exclusión de la escritura femenina de los espacios masculinos como las universidades y seminarios, y de los géneros textuales en los cuales los clérigos expresaban a menudo el conocimiento teológico); sin embargo, es el rol central que cumplen las escrituras en los *Afectos* lo que la singulariza tanto de las místicas españolas como de sus contemporáneas americanas (171). Estas operaciones de escritura y lectura evidencian cierta tensión en el posicionamiento de la autora, que oscila entre su inscripción en el discurso místico desde la mera emotividad y la inefabilidad (según era lo esperado), y la superación de los límites de enunciación impuestos a las

mujeres. Así asume una nueva posición subjetiva dentro de la escritura mística, situándose desde la lectura y la cita.

2. Espacio alterno: lectura de Sor Juana Inés de la Cruz, recuperación y escritura poética

Frente a esta exclusión de los textos femeninos, Del Castillo con sus lecturas y transcripciones concreta otro tipo de espacio, en donde lee y retoma a autoras religiosas: me voy a centrar en Sor Juana, ya que noto diversas relaciones intertextuales que constituyen un punto de partida para la escritura propia. El fragmento del *Divino Narciso* de Sor Juana fue copiado en el *Cuaderno de Enciso*, como bien ha notado la crítica, pero este texto opera además como intertexto en los *Afectos espirituales*, específicamente en el afecto 39, donde lo reelabora y hace de este un motivo para la propia escritura, función que suele cumplir la cita bíblica en los *Afectos*. Esta cita de la escena XIV del *Divino Narciso*: “Oh vosotros, los que / vais pasando, atendedme, / y mirad si hay dolor / que a mi dolor semeje! / Sola y desamparada / estoy, sin que se llegue a mí más que el dolor / que me acompaña siempre” (171) es retomada por la religiosa tunjana para hablar nuevamente del camino hacia Dios, en el comienzo del afecto 39, en donde la cita de Sor Juana está parafraseada: “¡Oh, vosotros todos los que pasáis por el camino de la vida mortal! Y, ¡oh, todas las cosas transeúntes, atended y ved si hay dolor semejante a mi dolor!” (*Afectos espirituales II* 111).

Aunque no nombre directamente a Sor Juana ni a su obra en los *Afectos*, se observa la influencia del verso sorjuanino (“y mirad si hay dolor/que a mi dolor semeje”), que opera como *leitmotiv* de este afecto. Por esto, la autora toma inspiración para narrar su propia experiencia religiosa, no solo de la *Biblia*, sino de la gran poeta mexicana. A partir de aquí, compara su dolor con distintos elementos para mostrar cuán inabarcable es, ¡qué más sugestivo para la escritora que es la monja sufriente por excelencia! Se alimenta de la retórica afectiva dolorosa de la endecha sorjuanina, para desplegar su propio lenguaje poético. Así retoma y repite el vocativo “mira”:

si alguna violencia en las cosas transitorias, puede asemejarse a la violencia de tu dolor, según la causa que para él tienes. Mira, si las avenidas del mar, fuera de su asiento, bramaran detenidas por volver a él ... Mira los huracanes arrancados, con cuánta fuerza y violencia corren a llenar el vacío que no puede caber en la naturaleza. Mira, pues, cómo puede estar el alma sin él, llena de su vida y de su ser, que es Dios. Mira un inmenso monte suspenso en el aire, cuán violento estuviera, cuán veloz cayera buscando su centro; pues mira cuanto excede el descanso que buscas al que él buscara. Pues mira el fuego

cómo brama y gime por subir a su esfera ... Todas las cosas que gimen, todas las cosas que lloran, den materia a tu llanto, y hagan compañía a tu dolor ...
¡Mira cómo lloran las viudas y los huérfanos, cómo se lamentan y flaquean los cojos, los mancos y los ciegos; cómo gimen los brutos; cómo balan, lloran y braman! (*Afectos espirituales II* 111-113)

Esto le va a servir para representar toda la creación divina, siempre intercalando citas bíblicas, en las que el sufrimiento aparece como una constante. Esta enumeración, incluso, puede leerse en relación con el parlamento de Gracia, en el *Divino Narciso*, sobre Narciso como Soberano, a partir del campo semántico en común en torno a la creación y la naturaleza, y a estas como reflejo de su creador. Además, la influencia puede ser extendida hacia la escena en la que la Naturaleza Humana busca a Narciso, en tanto Del Castillo representa a su alma en búsqueda de Dios y en ambas, además de llantos y suspiros, está presente la idea de ir hacia un centro, Sor Juana escribe: “con atenciones como a mi Centro apetezco/ y sigo como a mi Norte” (*Divino Narciso* 110), mientras que Josefa en numerosas ocasiones narra cómo las cosas tienden a este centro, que es Dios y cómo ella lo busca: “¡Mas en la violencia que todas las cosas padecen, detenidas y apartadas de su centro, no hay dolor que se iguale a mi dolor!” (*Afectos espirituales II* 112).

La conocida relación del discurso místico con el discurso poético, ante la dificultad de poner en palabras lo inefable, aquí está intervenida e inspirada por la lectura de Sor Juana. Así la representación del camino y búsqueda de Dios, tópico de la mística, es realizada de una manera singular, entre la inspiración poética de la poeta criolla, la cita bíblica y la visión sobrenatural.

3. Figuras femeninas: modelos de dolor

En los *Afectos*, Del Castillo se detiene en figuras femeninas, aunque no de forma tan evidente como el catálogo de mujeres de Sor Juana en la *Respuesta*. Así, encuentro recurrencias como la madre de Tobías, María Magdalena y la Virgen María, las tres tomadas como modelo de mujer sufriente, a partir de las cuales reflexiona y aborda, nuevamente, el camino hacia la divinidad. Con respecto a las dos primeras, se posiciona en un momento bíblico corto, que aquí explaya para darle así más protagonismo y visibilidad. Leo en este gesto, y los siguientes —retomando a Molloy y su concepto de “leer-como-mujer”, si este es definido como “un proceso que oscila de forma permanente entre la identificación y la comprobación de la diferencia” (73)—, que la autora conjuga la emotividad sufriente (identificación), a partir de un posicionamiento que trasciende la pasividad y un modo de relacionarse con el discurso religioso, desde la lectura y la escritura (diferencia).

En el caso de María Magdalena, se centra en el episodio narrado en Lucas 7, que Josefa no cita, solo dice que oyendo cómo aquella quebró el vaso de alabastro entiende —aparece aquí el conocimiento infuso— que era un alma resignada. Nuevamente, se exhibe y además interpreta este vaso como metáfora del cuerpo: “pronta para ofrecer el vaso del cuerpo, en que se encerraba este precioso licor, para que sea quebrado y convertido en tierra, cuando y como el Señor quisiere” (*Afectos espirituales I 237*). Magdalena es presentada como modelo de entrega a Dios, al igual que en el afecto 71, con el salmo 118, cuando habla del camino de los pecadores y su vasija de barro. Con un gesto habitual, parte de un elemento para tender relaciones intertextuales, nuevamente ella es introducida como figura a seguir:

Los justos son como aquel vaso de alabastro, que quebrándose en obsequio del Señor, llenó la casa del olor precioso de la espiga del nardo, que en muriendo el cuerpo será patente a la iglesia triunfante la fragancia de sus virtudes, y la luz que escondían. Mas los malos como vasos de vil barro llenos de la ponzoña de los vicios, serán quebrados con vara de hierro, y echados al muladar del infierno. (*Afectos espirituales II 171*)

Es útil recordar que la figura de Magdalena, dentro de la “retórica corporal”, que Ferrús Antón analiza, es la ejemplificación de este sistema de signos teatralizados a partir de una “retórica de lágrimas”: “Tears indicated empathy for the passion of Christ, and for his sacrifice for the sins of man; ... Weeping was also an essential feature of the redeemed sinner (often conflated with Mary Magdalene) who uses her tears to clean the feet of Christ and is saved by her faith” (Ibsen 99), por lo que Magdalena aparece delineada como una subjetividad femenina a seguir, desde el llanto, el dolor y el sacrificio del propio cuerpo.

La madre de Tobías es retomada como *mater dolorosa* que pierde al hijo, en el afecto 60 hace referencia al hecho bíblico de esta separación y se concentra en su dolor:

Y si la Madre de Tobías lloraba con lágrimas como irremediables la ausencia de su hijo: ¡Ah de mí, hijo mío!, ¿cómo te dejamos ir, báculo de nuestra vejez, sustento de nuestra flaqueza, lumbré de nuestros ojos, y en quien esperábamos todo el bien futuro? ¿Qué lágrimas serán bastantes a llorar el alma su pena? Lloro llorando en la noche que se cubrió de tinieblas con la ausencia de su sol, y sus lágrimas en sus mejillas, porque aunque como el torrente se despeñan y corren, no se agotan. Lloro sobre las corrientes de Babilonia, viéndose cautiva entre la confusión y lóbreguez de sus penas. (*Afectos espirituales II 184*)

Expande así la voz de la madre de Tobías y enfatiza este dolor a través de comparaciones e imágenes visuales, con exclamaciones y recurriendo nuevamente al llanto. Esta mujer queda como ejemplo de las voces dolorosas que llegan hasta Dios (tópico de este afecto).

Incluso, aparece nombrada también en *Su vida*: “si la ausencia del mozo Tobías lloraba su madre con lágrimas irremediables, ¿cuál será la contristación, turbación y caimiento que el alma sentirá con la muerte de tantos buenos deseos que, como los hijos únicos a su madre, le podían dar al alma, honor, alegría y contento?” (220). La figura materna se verá replicada en su modelo por excelencia que es la Virgen María, por quien claramente Del Castillo se interesa. Es útil recordar, como aclara Ángela Robledo, que la escritura de su autobiografía la comienza el día del nacimiento de la Virgen, 8 de septiembre.

En el *Cuaderno de Enciso* transcribe, en primer lugar, dos poemas sorjuaninos titulados “Elogios y Súplicas a María Santísima” y “A la concepción de María”. En el primero, se reverencia a la Virgen y se destacan sus virtudes, aparece como redentora e intercesora, como quien clausuró el legado de inobediencia de Eva (por ende, pensada también dentro de un linaje femenino), como maestra y como no dignamente alabada, “Pues aunque sé que a María / nadie dignamente alava / con todo es vano i es loco / aquel que sus glorias calla” (*Cuaderno de Enciso* 68). Obviamente, también se hace referencia a su castidad, pureza y limpieza, además de su carácter virginal cuya excepcionalidad queda demostrada en los oxímoros: “Resién parida i doncella / fecunda y virjen intacta” (69). En segundo lugar, copia extensos fragmentos del “Arcoiris de la paz” de Fray Pedro Ulloa donde, dentro de las consideraciones de la pasión crística hay un segmento que narra el sufrimiento de la Virgen. Por otra parte, Santa Brígida indica, a su vez, cómo la Virgen le contó su propio sufrimiento durante la pasión crística, ficcionalizando la voz mariana —“Como mi hijo estuviese todo cubierto de sangre, y todo su cuerpo tan rasgado” (128)—, o bien reflexionando sobre su soledad: “¿cómo estará sola en aquel retiro? Está como viuda, como huérfana y como sola en este mundo: sola, porque le faltó el hijo, que era todo su consuelo; viuda, porque le faltó su esposo, el más amante que ha habido y habrá; huérfana” (185).

A esta soledad vuelve en su intervención en los “Ofrecimientos” de Sor Juana ya que es uno de los tópicos que aborda. Estos fueron copiados en el *Devocionario* y levemente cambiados para enfatizar el dolor, soledad y virtudes de la Virgen, según Pineda Cupa. El investigador colombiano indica que Del Castillo propone su versión enfatizando “la soledad ejemplar de la mujer —aunque rodeada del sufrimiento femenino— que ha presenciado e incorporado los padecimientos de la cruz para hacerse sujeto activo de conocimiento divino en el dolor” (31). Este además identifica cómo hacia el final de los doce ofrecimientos transcritos, agrega este cierre de su propia autoría (tomo aquí la transcripción que realiza Pinedo Cupa):

O Maria mar amargo de dolores que llegando al senaculo despues de aver andado la calle de la amar gura os allasteis S[eño]ra mía sola sin la dulce

comp[añi]a de v[uest]ro Hijo i v[uest]ro Dios y solo acompañada de el llanto de la Magdalena i demas piadosas mugeres ofresemos S[eño]ra est[os] avem[ari]as i P[adr]e N[uestro] a v[uest]ra triste i amarga soledad en que V[uest]ra Mem[ori]a era el berdugo que mas tormentos dava a v[uest]ro tristisimo corason i aflijida alma ruegoos S[eño]ra mia por v[uest]ro Hijo S[anti]s[i]mo por v[uest]ra soledad i desamparo y por lo que en ella sentisteis no permitais M[adr]e i S[eño]ra mia que io me aparte de vos aquí acompañando v[uest]ros dolores i en la gloria viendo v[uest]ros loores amen. (31)

Aquí nuevamente hace referencia a la soledad y sufrimiento y retoma a Magdalena; aunada con la Virgen a través del llanto se inserta a sí misma y a sus hermanas como parte de un conjunto de mujeres piadosas desde la primera persona del plural que acompañan a la Virgen en su propia pasión. Tanto esta selección de textos que hace la autora, como los que ella misma escribe enfatizan el sufrimiento mariano y refuerzan de este modo el modelo de mujer sufriente que ella persigue, y a través del cual se representa. De allí que además de los sufrimientos crísticos, se encuentren en los *Afectos* párrafos como estos:

dadme una gota de aquel mar de dolor en que se anegó vuestra santísima alma en la pasión de mi Señor ... Enviad, Madre mía y Madre de Dios, una gota de aquella sagrada leche con que lo apacentastes, a mi corazón, para que sane sus llagas, y sólo sea llagada y herida de tu amor y del suyo. Madre de Dios: dadme, Señora mía, una gótica de aquel mar de ardentísimo amor en que se abrasaba vuestra purísima alma. (*Afectos espirituales II* 71)

Aquí es la leche materna la que sana (en vez del cuerpo de Cristo dado en la eucaristía); es a través del amor de María que ella se mueve hacia Dios y es este amor el que dirige su *imitatio*: “¡oh cuán eficaz es el amor de tu querida Madre para hacer correr tras Ti! ... corre por las sendas de su imitación, como criada a los pechos de su doctrina” (69). María, como maestra, deviene un elemento central en la experimentación de su fe: “maestra de la vida: enseñadme a hablar con Dios y con vos, Señora mía; enseñadme a pasar la vida mortal en un sumo silencio de todo lo que no fuere necesidad, obediencia y caridad” (70). Estos fragmentos evidencian una reapropiación del sufrimiento, como un modo de llegar hacia la divinidad, pensado a través de figuras femeninas.

4. Reapropiación de la palabra divina: circuitos y fluidos

Josefa posa la mirada sobre el sufrimiento de María en la pasión crística, por un lado, pide una gota de ese mar de dolor, y luego una gota de la leche con que nutrió a Cristo a modo de sanación. En otros momentos, hará referencia, para hablar de ella y su palabra, a fluidos

como la leche, la miel y el vino, que eran, a su vez, recurrentes para representar a Cristo y su corporalidad (Bynum), tal como McKinght afirma: “milk and honey resonate with a eucharistic quality; Christ is the living Word of God, he is the Word made flesh” (352). Sin embargo, Del Castillo desplaza este universo simbólico y semántico hacia la Virgen María que aparece recuperada desde el cuerpo materno nutricio, la recuperación de la leche como fluido se inserta en la misma línea que el poema sorjuanino copiado en el *Cuaderno de Enciso* —“Madre i virjen, a Criador, diste leche pura y blanca” (70) —:

¡Oh, quién te me diera, hermano mío, criado a los pechos de mi madre y tomando su leche, que yo te hallara fuera ya de mí, y de todas las cosas que me pueden estorbar el llegar a ti! ¡Que ya te hallara mi alma, y te hallara en los pechos de mi madre, para que de sus misericordias fuera mi alma alimentada, para que en su protección tuviera mi refugio; en su doctrina y ejemplo, mi alimento y seguridad!, pues los pechos de su enseñanza son como torres de defensa. ¡Oh, Madre mía, y madre de la vida, tus pechos son como el vino que conforta y alegra el corazón del hombre; y el olor de tus virtudes, gracias, y hermosura, como la fragancia de los mejores ungüentos! (*Afectos espirituales* I 91)

La corporalidad mariana virginal, casta y nutricia deviene así, singularmente, *locus* de unión con la divinidad, además de que asume cualidades femeninas como dar alimento hay elementos que la ligan a la masculinidad, según la *doxa* de la época: la sabiduría, la fortaleza, y la enseñanza (al igual que en el poema copiado de Sor Juana “ella enseña que obedesca/ aquello que su Hijo manda”). En las imágenes de las torres, el intertexto no marcado es el Cantar de los Cantares “Ego murus et ubera mea sicut turris” (“Yo soy muralla y mis pechos como torres”); elemento que ha sido asociado a Santa Teresa: “A 1614 text describes a hieroglyph depicting Teresa with walls in the middle of her breasts. The accompanying Latin inscription reads: ‘Ego murus et ubera mea sicut turris’” (Weber 18). Para Weber, allí implica una masculinización de su figura para aceptar su virtuosismo; y si bien eso no sería necesario en la Virgen, sí habría aquí una convivencia paradójica de una corporalidad asociada a un imaginario masculino con una femenina nutricia, lo que evidenciaría la construcción por parte de Josefa de un modelo femenino (virginal) singular.

A su vez, la referencia a la miel, ligada a la virgen y a la palabra divina —“el habla delicada / del amante que estimo, / Miel y leche destila” (*Afectos espirituales* I 181)— es aplicada a su propia voz, en este caso, a través de la ficcionalización de la voz de Dios y ejerciendo inflexiones en el Cantar de los Cantares: en el libro bíblico el amado solamente dice “¡Qué hermosa eres, y cuán suave!” y sigue con otros atributos, el talle, los pechos, el perfume de su aliento, Del Castillo agrega la dimensión de su palabra. Así la voz de

la divinidad exclama: “¡Cuán suave eres y cuán hermosa, carísima!, dulce a mi sabor y a mi garganta como un panal de miel, tus labios destilan un panal” (*Afectos espirituales I* 147). Aquí su enunciación queda en un mismo flujo que las enseñanzas divinas de la Virgen y de Cristo, que también son referenciadas como licor: “mi amado al huerto ha descendido, Y como árbol de mirra Suda el licor más primo” (*Afectos espirituales I* 188), elemento relacionado con Magdalena, y enfatizado aquí también: “¿Cuántas veces es derramado el licor precioso del espíritu por la soltura de los ojos, oídos y lengua, porque traemos nuestros, tesoros en vaso de barro?” (*Afectos espirituales II* 67). Todo forma parte de un mismo caudal de conocimiento en el que participan las mujeres que, a su vez, la autora tiene que transmitir a sus pares: “tú eres mi paciente emisaria, y puse en ti mi confianza para que con tu ejemplo guíes a tus hermanas y súbditas ... tú serás en esto como si no fueras, o como sólo un instrumento movido por mis manos” (313).

A partir de los “Ofrecimientos” sorjuaninos copiados en el *Devocionario* y las inflexiones que Josefa inserta, Pinedo Cupa ve una “epistemología mariana” en la que la Virgen aparece entronizada como paradigma de dolor, soledad y de virtudes. Propongo que en los *Afectos* esto se replica en aquellos momentos en los que la Virgen toma una importancia tal que representa incluso el centro que la mística persigue, como si fuera de Dios mismo (quizás recordando los versos sorjuaninos de “a María nadie dignamente alava” copiados en el *Cuaderno* y haciéndole así justicia): “¿A dónde te hallaré mejor que en los pechos que te dieron leche apacentándote entre los lirios de pureza? ¿O dónde buscaré el sagrado fuego del amor, mejor que en el castísimo pecho donde vive sin apagarse?” (129). O bien: “¿cuándo correrá el alma al olor de ellas, cuándo te hallaré en aquel tu lecho florido de tu bendita madre?” (*Afectos espirituales I* 91). Este lugar de intercesión, enfatizado en los poemas sorjuaninos y en la “Novena al Fénix en el amor de María Santísima el Bienaventurado San Stanislao Kostka Novicio de la Compañía de IESUS” copiadas en el *Devocionario*, también es ocupado allí por Teresa y Magdalena de Pazzi a partir de las novenas transcritas por Del Castillo.

5. Conclusión

La lectura de *Afectos espirituales* junto con el *Cuaderno de Enciso* y el *Devocionario* —textos que han comenzado a recibir atención crítica recientemente— permite reflexionar tanto sobre la escritura conventual como sobre el modo en que las lecturas y sus transcripciones configura una subjetividad femenina, especialmente si consideramos que la “idea que de sí misma tiene Castillo como mujer es pobre” (Robledo 61). Si bien la escritura mística aparece como un camino de autoconocimiento, la autora no solo registra

visiones: lee, selecciona y reescribe, apropiándose de modelos y validando su propia voz, mediante esta “economía de intercambio de discursos” que surge del *hypomnémata*.

“Dios no nos quiere entendidos sino amantes”, le escribe el sacerdote; y ella supo ser ambas. Frente a la exclusión de la palabra femenina en espacios masculinos, Del Castillo crea un ámbito alternativo para relacionarse con el conocimiento doctrinal y repensar el lugar de la mujer religiosa en diálogo con otras autoras. Ocupa un lugar intersticial, entre la glosolalia y la cita, interpreta sus visiones y también la *Biblia*, revelando una lectura singular y un espacio de enunciación propio que trasciende la “espiritualidad emotiva” (Rubial García) como única forma de textualizar el espacio místico. Así, configura otra forma de pensarse en relación con la divinidad desde figuras femeninas.

Bibliografía

- Achury Valenzuela, Darío. *Análisis crítico de los Afectos espirituales de sor Francisca Josefa de la Concepción de Castillo*. Ministerio de Educación Nacional, 1962.
- Achury Valenzuela, Darío. “Un manuscrito de la madre de Castillo: el llamado Cuaderno de Enciso”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. 19, núm. 01, 1982, pp. 47-86.
- Arenal, Electa y Stacey Schlauf, editores. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*. University of New Mexico Press, 1989.
- Baranda Leturio, Nieves y Carmen Marín Pina, editoras. *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Iberoamericana-Vervuert, 2018.
- Bynum Walker, Caroline. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press, 2000.
- Castillo, Francisca Josefa de la Concepción de. *Afectos espirituales*, vol I, Ministerio de Educación Nacional, 1956.
- Castillo, Francisca Josefa de la Concepción de. *Afectos espirituales*, vol II, Ministerio de Educación Nacional, 1956.
- Castillo, Francisca Josefa de la Concepción de. *Cuaderno de Enciso (CA.1701): manuscritos de Sor Francisca Josefa del Castillo: homenaje a Darío Achury Valenzuela*. Editado por Carmen Millán de Benavides, Instituto Caro y Cuervo, 2022.
- Castillo, Francisca Josefa de la Concepción de. *Devocionario: Libro de oraciones varias*, <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/3921/rec/1>, 1730.

- Castillo, Francisca Josefa de la Concepción de. *Su vida*. Editado por Ángela Inés Robledo, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- Certeau, Michel de. *Heterologies: Discourse on the Other*. Traducido por Brian Massumi, University of Minnesota Press, 2000.
- Cevallos Candau, Francisco J., et al., editores. *Coded Encounters: Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America*. University of Massachusetts Press, 1994.
- De la Cruz, Juana Inés. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz. 3: Autos y loas*. Editado por Alfonso Méndez Plancarte, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Ferrús Antón, Beatriz. *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*. Tirant Lo Blanch, 2007.
- Firbas, Paul. "La momia del Inca: cuerpo y palabra en los Comentarios reales". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 35, núm. 70, 2009, pp. 39-61.
- Foster, Dennis A. *Confession and Complicity in Narrative*. Cambridge University Press, 1987.
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Editado y traducido por Ángel Gabilondo, Paidós, 1999.
- Hamilton, Carlos D. "Sobre los manuscritos de la Madre Castillo". *Thesaurus*, vol. XIX, núm. 1, 1964, pp. 152-154.
- Ibsen, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*. University Press of Florida, 1999.
- La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*. Versión Reina-Valera, Casa Creación, 2005.
- Lewandowska, Julia. *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Iberoamericana-Vervuert, 2019.
- McKnight, Kathryn Joy. *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*. University of Massachusetts Press, 1997.
- Molloy, Sylvia. "Identidades textuales femeninas: estrategias de autofiguración". *Mora*. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, núm. 12, 2006.
- Moore, Charles B. "Entre los animales y lo divino: El alma, el bestiario y el barroco en los Afectos Espirituales de la Madre Castillo (1672-1741)". *Dieciocho*, vol. 36, núm.1, 2013, pp. 79-98.
- Pineda Cupa, Héctor Luis. "El Cuaderno de Enciso: un productor de presencias inasibles". *Cuaderno de Enciso (CA.1701): manuscritos de Sor Francisca Josefa del Castillo: homenaje a Darío Achury Valenzuela*, editado por Carmen Millán de Benavides, Instituto Caro y Cuervo, 2022, pp. 203-232.

- Pineda Cupa, Héctor Luis. “La mas dolorida i avergonsada de todas las mugeres’: los Ofrecimientos para el Santo Rosario de sor Juana Inés de la Cruz en el devocionario de sor Josefa de Castillo (1671-1742)”. *Estudios de Literatura Colombiana*, núm. 54, 2024, pp. 19-37.
- Pratt, Mary Louise. “Don’t interrupt me’: The Gender Essay as Conversation and Counter canon”. *Revista Brasileira De Literatura Comparada*, vol. 4, núm. 4, 1998, pp. 85-102.
- Robledo, Ángela I. “La Madre Castillo: autobiografía mística y discurso marginal”. *Letras Femeninas*, vol. 18, núm. 1/2, 1992, pp. 55-63.
- Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Weber, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton University Press, 1990.