

## VII.

# VIDAS SIN HÁBITOS: LA NIÑEZ EN LOS TESTIMONIOS DE MONJAS DE NUEVA GRANADA, EL CASO DE FRANCISCA JOSEFA DEL CASTILLO

LILLYAM ROSALBA GONZÁLEZ ESPINOSA

### RESUMEN

Este capítulo explora un aspecto de los roles femeninos tradicionales, específicamente a través de las biografías y autobiografías escritas por monjas en Nueva Granada durante el siglo XVIII. Se enfoca en el manuscrito de Francisca Josefa del Castillo, escrito en las primeras décadas del siglo XVIII y cuya edición príncipe fue publicada en 1817. Se presenta un contexto histórico y social, desde la esfera conventual hispana y el lugar que tiene la madre Del Castillo en la tradición literaria colombiana.

Se explica también el auge de las escrituras de las “vidas” durante los siglos XVI y XVII, sus particularidades y las repercusiones que tuvieron en las prácticas literarias y religiosas de su época. Por tratarse de un género que toma elementos de las hagiografías, se han seleccionado los capítulos en los que Francisca Josefa del Castillo repasa su niñez, definida como un momento fundamental en esta tipología textual. Se revisan los principales *topoi* hagiográficos y las estrategias y formas particulares que ejemplifican la noción de autoría femenina en la América colonial y de forma transversal la construcción de identidad en las niñas de América del siglo XVIII.

**PALABRAS CLAVE:** vida conventual; monjas; niñez; Francisca Josefa del Castillo; escritura femenina; diarios; vidas; hagiografías; Tunja; Nueva Granada.

LA VIDA DE FRANCISCA JOSEFA DEL CASTILLO Y SU LUGAR  
EN EL CANON LITERARIO

Cuando Francisca Josefa del Castillo (1671-1742) empezó a escribir su *Vida*<sup>1</sup> tenía aproximadamente cuarenta años y llevaba más de veinte viviendo en la clausura del convento de las clarisas de Tunja, en Nueva Granada<sup>2</sup>.

Su decisión de escribirla, como consta en su manuscrito, no nació de una iniciativa personal, sino del mandato de su confesor, y es una justificación que encontraremos en textos similares de los siglos XVII y XVIII, de autoría de numerosas religiosas en los dos lados del Atlántico.

A la par del diario, la madre Del Castillo escribió casi doscientas reflexiones y textos literarios hoy conocidos como *Afectos*,<sup>3</sup> fruto de un afán de consignar y explicar las lecturas que iba realizando, y, aunque este capítulo no se enfoca específicamente en la producción literaria de Francisca Josefa del Castillo, dicha obra se configura como referente para establecer su condición de escritora, pues la autoría de estos textos precede la de su relato autobiográfico. De otra parte, en otros folios manuscritos de la monja se incluyen reflexiones, glosas, oraciones, novenas, biografías y poemas que dejan en evidencia su irrefutable interés por la cultura escrita. Además de estos documentos escritos se conserva alguna correspondencia que la neogranadina mantuvo con varios directivos religiosos, en especial de la Compañía de Jesús, como lo demues-

1. El manuscrito se denomina de diferentes maneras, dependiendo de su editor: *Vida de la V. M. Francisca de la Concepción, religiosa del convento de Sta. Clara de la ciudad de Tunja en el Nuevo Reyno de Granada* (1817), *Su vida* (2007, 2021), *Mi vida* (2015), entre otros. Nos referiremos al documento simplemente como *Vida* en cursiva y en mayúscula. En caso de mencionarse una edición específica se anotará el año de la edición.
2. El convento de las Clarisas de Tunja fue fundado en 1571. Fue el primero abierto en el territorio de Nueva Granada. Posteriormente se fundaron otros tres conventos franciscanos: en 1582, el de Pamplona; en 1595, el de Santa Fe, y en 1599, el de la Concepción, también en Tunja.
3. Los *Afectos espirituales* son textos de tipo religioso en los que se pueden encontrar oraciones, glosas, poemas, reflexiones, en torno a la experiencia mística y a comentarios de lecturas realizadas por la madre Del Castillo a lo largo de su vida. Se publicaron de forma parcial en 1843 y de una forma más completa en 1942. Algunos de estos fueron explicados en un primer volumen por Darío Achury Valenzuela en 1962 y en 1968 fueron impresos en su totalidad en las obras completas coordinadas por Darío Achury Valenzuela. Los demás *Afectos* no han sido comentados todavía.

tran algunas cartas halladas entre sus archivos y editadas por su sobrino nieto Antonio María de Castillo y Alarcón, quien publicaría las cartas a finales de la segunda década del siglo XIX y en conjunto con el diario espiritual. En este sentido, su importancia como escritora está dada a partir de lo que sus contemporáneos masculinos fueron edificando alrededor de su nombre, una práctica que puede considerarse común, como lo muestran otros capítulos que hacen parte de este libro. Si bien, la escritura de la *Vida* de la madre Del Castillo parte de una imposición, porque así se indicaba en aquellos tiempos,<sup>4</sup> también es muestra de un trabajo que tenía un sentido singular para ella, en el que consignaba sus experiencias tanto cotidianas en el convento, como religiosas y místicas en la observación y práctica de su doctrina. En esa medida, es coincidente con las escrituras de monjas contemporáneas a su tiempo, tanto en Nueva Granada como en otros territorios hispanos.

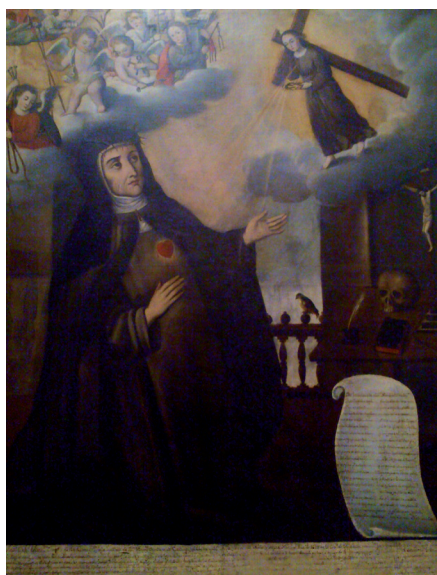


Fig. 55. Anónimo, *Francisca Josefa de la Concepción del Castillo y Guevara*, pintura, c. 1813, Colección Banco de la República de Colombia, Bogotá, Colombia. Fuente: Francisca Josefa del Castillo.JPG-Wikimedia Commons.

4. La imposición, proveniente del confesor, pone en una situación de inferioridad a las monjas escritoras. Véase el concepto de mirada masculina (*male gaze*) en la introducción, pp. 52-53.

El retrato alegórico de la madre del Castillo fue pintado posterior a su muerte, hacia 1813, por un artista desconocido. Entre otros elementos puede verse la pluma y el libro que destaca su labor como escritora. La pintura es anterior a la publicación del primer volumen de sus obras, en 1817. Este retrato indica un floreciente interés en los primeros años del siglo XIX hacia la figura de Francisca Josefa del Castillo, ya relacionada con su producción escrita y vida intelectual, fusionada con su religiosidad.

El texto de su *Vida* se abre con una justificación de sus primeros años, de acuerdo a las pautas hagiográficas. Aunque sigue una tradición y un modelo estilístico determinado por la *imitatio*, se encuentran aquí las peculiaridades de su infancia, contada desde una postura reflexiva otorgada por sus años de experiencia como monja clarisa de velo negro. Así, comparte información vital para dar un vistazo somero a su vida cotidiana como mujer, y a su niñez en particular, articulada a través de su experiencia personal de mujer criolla que toma la decisión autónoma de vivir en la clausura. El texto se inscribe en un modelo específico de escritura de las vidas, pero da cuenta de un mundo íntimo y cotidiano que se va descubriendo en la escritura y en la posterior revisión de sus posibles lectores. Es una *imitatio* que tiene elementos de *inventio*, como se ha sugerido recientemente en estudios sobre la literatura conventual,<sup>5</sup> y que evidencia una conciencia de sí misma como autora.

En este documento se abordará el texto de Francisca Josefa del Castillo titulado *Vida* desde una perspectiva literaria y comparativa. Para ello se revisará el manuscrito original de la madre Del Castillo y se contrastará con diferentes ediciones de la obra<sup>6</sup> enfocándose en los apartes del texto en los que la escritora describe los años previos a su ingreso al convento. Se revisará la estilística enmarcada en una tipología textual denominada “vidas” y que parte de un modelo hagiográfico

---

5. Lewandowska, *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, p. 216.

6. 1817, edición príncipe, a cargo de Antonio María de Castillo y Alarcón; 1968, edición de Darío Achury Valenzuela; 2007, edición de Ángela Inés Robledo Palomeque; 2009, edición de Beatriz Ferrús y Nuria, y 2021, una nueva edición de Ángela Inés Robledo Palomeque. Se revisarán también apartes de los manuscritos depositados en la biblioteca Luis Ángel Arango de Bogotá y accesibles en forma digital. Específicamente se revisarán el MSS072, donde se encuentra *Vida* y apartes de los manuscrito MSS076 y MSS071.

y espiritual cuyo texto paradigmático en el mundo hispánico es *El libro de la vida* (1588) de Teresa de Jesús (1515-1582); este modelo contaría con docenas de ejemplos de escritura conventual en la península ibérica, que saltarían luego a los territorios coloniales de ultramar. Se trata entonces de un ejercicio de escritura relevante para la literatura escrita en español, que trascendió fronteras y fue constante durante varias decenas de años en los espacios conventuales.<sup>7</sup>

*Vida* está dividido en cinco cuadernos, y la parte concreta que corresponde a su niñez se encuentra en el primero. El texto fue numerado por la autora, generando una estructura de cincuenta y cinco capítulos. El apartado correspondiente a su niñez no tiene enmiendas, tachaduras o comentarios adicionales significativos, con excepción de un par de agregados escritos con otra tinta, que especifican el número del cuaderno.

En la edición príncipe de *Vida* se agregó un encabezado descriptivo a cada capítulo, que desde entonces se ha conservado en las posteriores ediciones del texto. Sin embargo, y como se apunta en la edición de Beatriz Ferrús y Nubia Girona,<sup>8</sup> estas no son anotaciones realizadas por la monja, y pueden predisponer la lectura del texto, por consiguiente, en su edición se omiten dichos encabezados.

La primera edición impresa de textos de la madre Del Castillo data de 1817, y fue publicada en Filadelfia, en una edición realizada, como se indicó previamente, por su sobrino nieto Antonio María de Castillo y Alarcón, quien para ese entonces estaba asentado en esa ciudad huyendo de la situación política y social que se vivía en Nueva Granada.<sup>9</sup> Del Castillo pertenecía a las élites neogranadinas, dando cuenta del prestigio social que conservaba esta familia, no solo en Tunja, sino en Santafé y Cartagena.<sup>10</sup>

En la primera edición del texto, Antonio de Castillo subraya que la autoría de los escritos que se encuentran en el manuscrito y que presentan la genealogía de la monja es de Francisco Dominguez de

7. Véase en la introducción el análisis discursivo en los estudios sobre mujeres, p. 38.

8. Véase el estudio preliminar de Beatriz Ferrús y Nuria Girona en Francisca Josefa del Castillo y Guevara, *Vida de sor Francisca Josefa del Castillo*.

9. Steffanell, "Sor Francisca Josefa de Castillo (1671-1742): una 'rara avis' en el canon de la literatura colombiana fundacional".

10. Al respecto, véase el libro de Robledo Palomeque, *El manuscrito de la madre Castillo y los conspiradores*.

Urrejolabeitia, casado con una sobrina segunda de sor Francisca, Rosa de Castillo y León. Se explica, a su vez, que estos textos fueron recogidos por la familia y se encuadernaron para su debida conservación. Esto muestra el interés de la familia por mantener viva la memoria de la monja tunjana.

La primera edición contiene también una serie de paratextos esenciales para comprender el rol que empezó a cumplir Francisca Josefa del Castillo en la, para entonces, incipiente nación poscolonial. Por una parte, Antonio de Castillo decide publicar las cartas que se conservaban de algunos de los confesores que tuvo la religiosa y que ella había decidido guardar. Estas cartas podían leerse como una forma de legitimar, en el pensamiento decimonónico, la existencia de una mujer que era parte de una familia prestante de la sociedad colonial, con una muy limitada participación en la esfera pública y que, sin embargo, mantenía correspondencia con destacados jesuitas del virreinato de Nueva Granada; a su vez, estas cartas —o así lo pretende enunciar Antonio de Castillo— dejaban claro que ella escribía por una orden de ellos; es decir, su labor de escritura, por una parte, estaba debidamente facultada por las autoridades eclesiásticas y el lector del siglo XIX no se habría de extrañar con la novedad de que había existido una monja escritora en el siglo XVIII, y por otra, evidenciaba que no se trataba de un ejercicio de vanidad, sino de una prueba de obediencia.

Otro elemento de interés es una carta firmada por dos destacados miembros del clero, que, como apunta Stefanell, representaban a dos bandos contrarios en la política neogranadina del momento. No obstante, el que ambos decidieran dar valor a la obra y certificar su calidad y originalidad subraya el interés que la obra de Francisca Josefa del Castillo empezó a tener entre la sociedad letrada. “Resulta paradójico entonces que la monja Castillo represente un baluarte prohispanico [...], pero al mismo tiempo atente contra los ideales políticos de los españoles [...]. Sin embargo, existía un punto que ambos bandos apoyaban por igual: el ideal católico”.<sup>11</sup>

Precisamente, es este elemento el que Steffanell revisa en su estudio. Que la madre Del Castillo, con su producción mística hasta en-

---

11. Mientras que uno de ellos, Nicolás Cuervo, apoyaba las fuerzas independentistas, el otro, José Antonio Torres, estaba de acuerdo con la reconquista española que se había consolidado en 1816. Steffanell, “Sor Francisca”, p. 116.

tonces desconocida, figurara en el canon literario correspondía con los albores del proyecto nacional, cuyas raíces se pueden identificar en la Expedición Botánica a cargo de José Celestino Mutis, iniciada en 1783 y que concluiría definitivamente con el proceso de reconquista de Nueva Granada, en 1816, apenas un año antes de la publicación de parte de la obra de la monja clarisa. De esa manera se dio pie a los dos acontecimientos importantes que ayudaron a inscribir su nombre en los albores de las letras nacionales: primero, ser incluida en la *Historia de la literatura de la Nueva Granada* (1867) de José María Vergara y Vergara, texto fundamental para los estudios de canon literario colombiano; segundo, ser denominada “escritor insigne” en la Academia Colombiana de la Lengua en 1890. Como han notado varios investigadores alrededor de este suceso, las élites intelectuales presentaban a Del Castillo como creadora, sin especificar su género, o dejándolo para el final del discurso, tratando de ocultar o evadir que se trataba de una mujer.<sup>12</sup>

Es interesante también que, pese a su contenido religioso, a los paratextos de la edición príncipe y a las indulgencias otorgadas por la Iglesia católica,<sup>13</sup> los lectores de la venerable madre hasta hoy día dan prioridad a su calidad como mujer escritora y no a que pueda constituir un modelo de santidad.<sup>14</sup>

Debe tenerse en cuenta también que es una de las primeras monjas publicadas en América y el hecho de que se presente como elemento constitutivo de la nación es a su vez algo único. Sin ir más lejos, no puede afirmarse lo mismo sobre otras escritoras conventuales, como

12. McKnight alude a la “anomalía” que tal hecho representaba en la cultura nacional, en la que no había otra opción que tratarla como un hombre en ropas de mujer: “they treat her as an oddity, as a male in female clothing”. Véase *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*, pp. 8-9.

13. En la edición de 1817 los censores católicos expresan que la lectura de *Vida* es “útil y provechosa” para los creyentes, p. XXV. En la concesión de indulgencias dada a los *Afectos espirituales*, en Bogotá, el 29 de marzo de 1843, se especifica que concede ochenta días por cada *Afecto* que “leyeren atentamente”. Véase el documento “Concesión de indulgencias” en Francisca Josefa del Castillo y Guevara, *Afectos espirituales de la venerable madre y observante religiosa Francisca Josefa de la Concepción, en el siglo doña Francisca Josefa de Castillo y Toledo, Guevara, Niño y Roxas. escritos por ella misma, de mandado de sus confesores según primera copia hecha por don Antonio María de Castillo y Alarcón, en Santa Fe de Bogotá, año de 1896*, p. 54.

14. Este enfoque se revisa también en Del Castillo y Guevara, *Vida*, p. 55.

sor Juana Inés de la Cruz, por ejemplo. Aunque parte de la producción de la monja novohispana fue publicada durante su vida y las obras posteriores a su muerte tuvieron impacto editorial en los dos lados del océano, no gozó de mucha fama durante los siglos XVIII y XIX, con excepción de algunos círculos de intelectuales. Fue solo desde 1910, con el centenario de la Independencia mexicana y luego de algunos precedentes que cuestionaban si era o no una autora nacional, cuando volvió a traerse a colación su nombre.<sup>15</sup> El libro *Juana de Asbaje* (1910) de Amado Nervo es, dentro de estos acercamientos, el más relevante.<sup>16</sup> Nervo menciona algunas líneas que pueden ser coincidentes con el papel que en Colombia se le pretendía otorgar a Francisca Josefa del Castillo, en la medida en que el escritor mexicano sugería que sor Juana Inés de la Cruz no solo era importante por la calidad de su escritura, sino que ayudaba en la construcción del “alma de la patria”.<sup>17</sup> Ambos casos coinciden en que, en el periodo de cambio del siglo XIX al XX, mujeres que escogieron la vida de clausura entre las restringidas opciones de vida de su momento, fueron incluidas como escritoras de sus naciones, aunque no son comparables en cuanto a temáticas de escritura y repercusión e influencia en la literatura posterior.

A las ediciones posteriores a la de 1817 siguieron otras, entre las que destacan la de 1968, a cargo de Darío Achury Valenzuela, y las realizadas por Ángela Robledo en 2007, 2015 y 2021, y la de Beatriz Ferrús y Nuria Girona, hecha en España en 2009. Los prólogos de estas ediciones muestran la evolución del interés que ha ido suscitando la monja neogranadina. Es decir, de unas primeras ediciones que resaltaron a Francisca Josefa del Castillo como parte del recién creado canon literario colombiano, se pasó a una indagación extensa en la identificación de fuentes bíblicas y religiosas de una mujer perteneciente a la élite tunjana colonial, el enfoque de Achury Valenzuela; y de este, a una renovación por el interés en la escritura femenina, que es el ofrecido por Robledo Palomeque, quien hace diferentes aproximaciones a la escritura de la madre Del Castillo: en la edición de 2007 relaciona escritura con corporalidad; en la de 2021, revisa la escritura

---

15. Larrazábal Cárdenas, *Sor Juana Inés de la Cruz de reliquia Histórica a texto vivo*, p. 54.

16. Para más información, véase Perelmuter Pérez (ed.), *La recepción literaria de Sor Juana Inés de la Cruz: un siglo de apreciaciones críticas (1910-2010)*.

17. De Mora, “Década de 1910 el renacimiento de sor Juana”, p. 27.



conventual en el marco de una escritura que expresa la subjetividad femenina.<sup>18</sup>

SER UNA NIÑA PRIVILEGIADA: “YO, COMO LAS ARAÑAS, VOLVÍA VENENO AUN LAS COSAS SALUDABLES”

Francisca no especifica en su diario el año en el que empieza a escribir, pero diversos investigadores coinciden que lo inició hacia 1713,<sup>19</sup> luego de llevar varios años redactando otros textos, ya que los primeros *Afectos* probablemente los escribió a los diecinueve años. El texto no tiene final y se interrumpe unos tres años antes de convertirse en abadesa por primera vez. Esto significa que el texto cubre su vida desde su nacimiento hasta alrededor de los cincuenta años. Como se trata de seguir una estructura ya establecida en los diarios espirituales, *Vida* se ciñe al calendario litúrgico. Del Castillo pone como fecha de inicio de la escritura de su diario el día de la Natividad de la Virgen María, es decir, el 8 de septiembre, y, en este primer momento ya expone que su escritura es mandato de su confesor: “empiezo a hacer lo que vuestra paternidad me manda”.<sup>20</sup> Esta sumisión es parcial, pues introduce su vida desde una posición reflexiva y confesional para “pensar y considerar delante del Señor todos los años de mi vida en amargura de mi alma, pues todos los hallo gastados mal”,<sup>21</sup> mientras propone una mirada retrospectiva que le permite darse cuenta de las gracias recibidas.

Desde su perspectiva, su nacimiento representa un padecimiento para su madre, tanto así que deben llamar al confesor para asistirle ante la inminente muerte. La enfermedad, que cruza tangencialmente los cincuenta y cinco capítulos del diario, tiene importancia en su relato y dichas angustias se resignifican en la escritura. Así, reporta en los primeros capítulos una grave enfermedad de la que se salvó gracias a la intervención de un familiar que sugiere una medicina para curarla. Esta predisposición

18. Se ajusta a las nuevas miradas a la historia de las mujeres en América Latina y al giro del lenguaje. Véase la introducción, p. 38.

19. De acuerdo con la biógrafa de la madre Del Castillo, en 1713 Diego de Tapia le ordenó escribir su autobiografía. Del Niño Dios, *Flor de Santidad. La Madre Castillo*, p. 173. Esta fecha es aceptada, entre otros investigadores, por Robledo Palomeque.

20. Del Castillo, *Su vida*, p. 88.

21. Del Castillo, *Su vida*, p. 88.

estará presente como un miedo latente en sus padres, y Francisca la presenta en conexión con dos eventos relevantes de su infancia: el primero, la visión que tuvo de una imagen de un Niño Jesús llamándola, asunto que su madre interpreta como una señal de la pronta muerte de su hija; el segundo, se relaciona con los hábitos de santa Rosa de Lima que los padres le ponen para que la santa interceda por la salud de su hija. La particularidad de este segundo evento es que el hábito lo llevaba la niña con “joyas y aderezos”,<sup>22</sup> restándole la austeridad que habría significado llevar el hábito para obtener favores de esta limeña que se consolidó rápidamente en la devoción de los habitantes del Nuevo Mundo.

El relato de su niñez arranca con la descripción de su origen, lo que se corresponde con los relatos hagiográficos que muestran la pureza del santo a través de su limpieza de sangre. Más que perentorio era demostrar que la sangre que le corría por las venas era española. Esta alusión a la estirpe y la limpieza de sangre hacía parte ya de las formas de relacionamiento social en la España de los siglos xv y xvi, como estrategia identitaria usada para crear la idea de hispanidad que motivó el proceso denominado Reconquista en la historiografía tradicional, consolidado en el mismo momento de la llegada de los españoles a América. La Reconquista refuerza una idea de hispanidad surgida de la incorporación de los nuevos conversos, sobre la que fue creado un concepto de raza ligado estrechamente al linaje, la cultura y la religión.<sup>23</sup> En ese sentido, aun si el biografiado era pobre, debía descender de cristianos de varias generaciones; su consideración de “sangre limpia” le otorgaba una alta valía espiritual.<sup>24</sup> Michel de Certeau afirma sobre este tópico hagiográfico de la limpieza de sangre, que las genealogías son vitales en estos textos pues “la sangre es una metáfora de la gracia”, convirtiendo una ejemplaridad religiosa en jerarquía social.<sup>25</sup> Peter Burke, a su vez, indica cómo un buen número de los santos después de la Contrarreforma son de origen noble, con lo que hacen co-legir las nociones de nobleza y santidad.<sup>26</sup>

---

22. Del Castillo, *Su vida*, p. 93.

23. Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, 2008.

24. Asunción Lavrin, “La construcción de la niñez en la vida religiosa. El caso novohispano”, p. 128.

25. De Certeau, *The Writing of History*, p. 276.

26. Burke, “How to be a Counter-Reformation Saint”, p. 54.

En *Vida*, ambos padres conforman un matrimonio ejemplar de sangre española, que cumplen con el rol tradicional de hombres y mujeres tan enfático en el mundo de la América colonial.<sup>27</sup> Esta pareja de católicos practicantes que se desviven por la niña Francisca, cuenta con familiares religiosos y cercanía a los miembros más importantes del clero tunjano. La monja se presenta como una mujer que nació, creció y se educó en el seno de una familia criolla, con alto nivel socioeconómico, y a la vez se trata de una familia privilegiada cuyos progenitores, Francisco Ventura de Castillo y Toledo y doña María de Guevara Niño y Rojas, dedican parte de su tiempo a la caridad, al recato y a la compasión. Al incluir esta descripción de su familia, con sus bondades y acciones hacia los demás, subraya que sus antepasados llevan años practicando el cristianismo y eso los pone en la cima social y espiritual de la ciudad; por eso, sus amistades son las directivas de la Compañía de Jesús: asisten el parto de Francisca, son los confesores de la familia, apadrinan a sus descendientes, aconsejan y asesoran sobre la vida familiar y religiosa. En resumen, están insertas en la vida cotidiana de los Castillo y Guevara y esto aporta al sostenimiento del sistema de castas.

La Francisca niña crece junto a su padre, lo acompaña a sus obras de caridad y también da cuenta de las buenas cualidades de su progenitor. De este modo, el padre para ella es un modelo de comportamiento social y espiritual, inscrito en el medio colonial y distinguido por una jerarquía en la que ellos evidentemente han ganado sus privilegios gracias a sus raíces y también a sus prácticas religiosas:

a mi padre jamás se le oyó una palabra menos compuesta, ni se le vio acción que no lo fuera. Siempre nos hablaba de Dios, y eran sus palabras tales que en el largo tiempo de mi vida aún no se me han olvidado, antes, en muchas ocasiones, me han servido de consuelo y aliento, y también de freno. En hablando de Nuestra Señora (de quien era devotísimo) o de la pasión de Nuestro Señor, siempre era con los ojos llenos de lágrimas, y lo mismo cuando daba limosna a los pobres.<sup>28</sup>

En contraste, la descripción de su madre está matizada al presentarla como temerosa de Dios, sin vanidades. Del Castillo pre-

27. Sobre este tópico, véase el capítulo III de este libro.

28. Del Castillo, *Su vida*, p. 89.

senta a su madre utilizando un ejemplo de humildad que no se corresponde con los días de su niñez, sino de cuando su madre, ya viuda, enferma y casi ciega, acepta con deleite el maltrato de una criada indolente:

mi madre era tan temerosa de Dios cuanto amiga de los pobres y enemiga de vanidades, de aliños y entretenimientos, y de tanta humildad, que habiendo enviudado y estando casi ciega, le dio una criada muchos golpes en una iglesia porque se quitara del lugar donde estaba, lo cual llevó con mucha mansedumbre, y se quitó medio arrastrando; me lo refería alabando a Dios y bendiciéndolo porque la había traído de tanta estimación a tiempo en que padeciera algo.<sup>29</sup>

En este acto de intolerancia nuevamente Francisca establece una distancia entre su familia y el resto de la sociedad tunjana. En contraste con la vida ejemplar de sus padres, Francisca se presenta como una persona que, teniéndolos como modelo, no logra estar a su mismo nivel; al contrario, dice “yo, como las arañas, volvía veneno aun las cosas saludables”.<sup>30</sup> Ese es el juego que Francisca presentará a lo largo del texto: es una pecadora que debe trabajar para lograr su salvación y tal noción está presente desde que era una niña que se percibe, ya desde la mirada de la monja adulta, incapaz de seguir el ejemplo que tiene en su propio hogar.

Por otra parte, las descripciones de Francisca subrayan el poder de la familia, no solo por los amigos que frecuentan, como los estrechos lazos con los jesuitas, que ya se han señalado, sino también por prácticas que dan relieve a esa posición, como las puertas abiertas a los pobres en días precisos o que su casa sea un centro de encuentro de la familia extendida y de otras personas que se reúnen y refuerzan los vínculos entre su misma casta; estos elementos establecen una marca diferencial, que mantiene en otro nivel a la servidumbre, a los indígenas y a las personas esclavizadas, asunto que se corresponde con el pensamiento religioso colonial en los que estos grupos estaban excluidos, por lo general, de la santidad.<sup>31</sup>

29. Del Castillo, *Su vida*, p. 90.

30. Del Castillo, *Su vida*, p. 89.

31. Una de estas excepciones es la santa indígena Catherine Tekakwitha. Véase el capítulo de Markéta Krížová en este libro.

## EL PRIVILEGIO DEL CONVENTO EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA

No podría revisarse la vida de una monja neogranadina sin repasar lo que la vida conventual representaba para una mujer en el Nuevo Mundo. En la América española, entrar a un convento y profesar como monja de velo negro era un privilegio reservado para unas pocas, pues un sistema de castas extendido en toda la sociedad colonial repercutía en la incorporación de las futuras novicias. En un principio solo las descendientes directas de españoles, salvo algunos casos excepcionales, podían profesar.<sup>32</sup> La idea de cuidar a las mujeres en los territorios recién conquistados conllevó a la creación de estas instituciones, hechas, como apunta Asunción Lavrin, “para quienes representarían a la cultura española en la construcción de una nueva sociedad”.<sup>33</sup>

El primer convento femenino en el Nuevo Mundo abrió sus puertas en México, en 1540, por pedido del obispo Juan de Zumárraga (1468-1548), quien ya lo había solicitado con anterioridad a la Corona sin tener mucho éxito. Este primer convento abrió con cinco mujeres, todas ellas de rancio abolengo, y desde allí se fue expandiendo la ola fundacional hacia otros territorios de Nueva España. Veinte años después, en 1561 se abriría el convento de La Encarnación, en Lima. Durante los años siguientes se fueron fundando claustros a lo largo del continente, de modo que a finales de 1500 había veinticuatro conventos en dieciocho localidades de la actual América del Sur, nueve de ellos de la orden concepcionista, siete de clarisas, tres de dominicas, cuatro de la orden agustina y uno cisterciense.<sup>34</sup>

El ingreso privilegiado de mujeres de ascendencia peninsular a los conventos se justificaba en que se trataba de lugares de protección, bajo la figura de un desposorio con la divinidad, que permitía su aplicación efectiva para quienes no estaban en disposición de ser desposadas terrenalmente, por distintas razones. Se trataba de “un enclave para sus mujeres, con la exclusión casi total de mujeres indígenas o

32. En Nueva España, solo hasta el siglo XVIII se creó el primer convento para mujeres indígenas. Véase el extenso estudio sobre la vida conventual de Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, 2016.

33. Lavrin, *Las esposas*, p. 16.

34. Martínez Cuesta, “Las monjas en la América colonial 1530-1824”, p. 579.

mestizas”.<sup>35</sup> Esta división repercutía también en otras mujeres que podían vivir dentro de los claustros, pero no podían profesar ya que no cumplían con las condiciones requeridas, tampoco ellas debían ajustarse a las severas normas, que, según la regla, sí llevaban las monjas profesas. Estas mujeres se desempeñaban como criadas, esclavas o profesaban como monjas de velo blanco; asimismo las obras pías o el auspicio de un padrino ayudaban en el pago de la dote para las criollas pobres.<sup>36</sup>

Lo anterior pone en evidencia el valor social que tenían para los virreinos de América estas mujeres encerradas y alejadas del mundo recién fundado y de sus posibles peligros; a su vez, demarca el lugar social y económico que estas instituciones tuvieron en el mundo colonial. Si las órdenes religiosas masculinas tuvieron misiones activas y visibles de evangelización, las órdenes femeninas se distinguían por su gran devoción y la calidad de sus profesas en el mundo hispánico en general.<sup>37</sup> Como indica Julia Lewandowska “el hecho de hacerse monja [...] era un cambio radical del estilo de vida acorde con las reglas y constituciones particulares, pero también podía llevar a una integración dotada de reconocimiento social, político y simbólico”.<sup>38</sup>

#### FUNDACIONES Y AUTOSOSTENIMIENTO: EL CASO DEL CONVENTO SANTA CLARA DE TUNJA

Las primeras profesantes de los conventos en América colonial fueron —mayormente— mujeres previamente seleccionadas que provenían de familias prestantes. Las excepciones de postulantes indígenas se deben precisamente a mujeres de familias indígenas relevantes, como

35. Lavrin, *Las esposas*, p. 31. Véase también la historia de la fundación en Lima del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana, en 1691, para las indígenas nobles, en Josefina Muriel, *Las mujeres de Hispanoamérica en la época colonial*, p. 249.

36. Poco a poco el filtro deja de ser tan meticuloso; había excepciones. Además, eran cada vez más frecuentes los casos de mujeres que no tenían cómo sopesar todos los requisitos y por ello había ciertas fórmulas para solucionarlo: documentos trucados, patronos, obras pías, entre otros. Sor Juana Inés de la Cruz pudo entrar al convento de las jerónimas en México gracias a un patrono y a un acta de nacimiento trucada que solventaba el impedimento de ser hija natural. Ella entró al convento para ser una monja de velo negro, es decir, de mayor rango.

37. Para el caso jesuita, véase el capítulo IV de este volumen.

38. Lewandowska, *Escritoras*, pp. 180-181.

fue el caso de las nietas del emperador Moctezuma que profesaron en el convento de La Concepción en México, o el del convento Santa Clara, en Cuzco, Perú, que fue abierto con el objetivo de garantizar que las primeras mestizas se criaran bajos los preceptos de la religión católica.<sup>39</sup>

En Tunja, la situación no fue la excepción. La fundación de su convento estaba vinculada ya a la familia de la madre Del Castillo, pues la madre Juana de Jesús, una de las hermanas fundadoras era su tía en tercer grado<sup>40</sup>. El claustro fue establecido en 1571 y en 1574 los fundadores del convento, Francisco Salguero, encomendero de Mongua, y su esposa, Juana Macías de Figueroa, pidieron a través del Consejo de Indias el apoyo del rey “donde puedan ser monjas algunas de las mas doncellas para lo qual conviene tengan algunas monjas de castilla de buena vida y religion”.<sup>41</sup> El lugar para las monjas fue concedido, a diferencia de lo segundo, pues no fueron enviadas las monjas de Castilla para que enseñaran los preceptos de la vida conventual. Las primeras monjas españolas llegadas a Nueva Granada desembarcaron más de cuarenta años después, en 1617, procedentes de Sevilla destinadas al convento de Santa Clara, en Cartagena de Indias.<sup>42</sup> Todas las demás fundaciones conventuales del nuevo reino fueron asesoradas por órdenes masculinas o por monjas criollas de conventos ya fundados, como fue el caso del convento carmelita de Santa Teresa, en Cartagena de Indias, fundado en 1609, que recibió la instrucción de monjas clari-sas provenientes de Pamplona.<sup>43</sup>

Como apunta Sofía Brizuela Molina,<sup>44</sup> el de Tunja se trataba del primer convento en la Audiencia del Nuevo Reino de Granada y había

---

39. Muriel, *Las mujeres*, pp. 248-249.

40. Véase la introducción de Achury Valenzuela en *Obras completas de la madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo, según fiel transcripción de los manuscritos originales que se conservan en la Biblioteca Luis-Angel Arango*, p. XXXI.

41. *Informaciones: Francisco Salguero (1574)*, Archivo General de Indias, Santafé, 124, n.º 8.

42. Flórez de Ocariz, *Genealogía del Nuevo Reino de Granada*, tomo I. El convento Santa Clara fue fundado en el terreno donado por Catalina de Cabrera. Fray Guillén de Peraza “consiguió Breve de Su Santidad, Cédula del Rey y patentes de sus preladados para traer religiosas del convento de Santa Inés de la ciudad de Sevilla que lo fundasen”, p. 116.

43. Corrales, *Efemérides y anales del Estado de Bolívar*, pp. 287-309.

44. Brizuela Molina, “Para reparo de tanta doncella. El origen de la vida conventual femenina en Tunja (1571-1636)”, pp. 2-6.

que garantizar el funcionamiento y sostenimiento del mismo. Por esa razón, tales pedidos se consideraban justos y necesarios. Además, el establecimiento de un edificio conventual daría prestigio a una ciudad acabada de fundar. Que el convento se situara en Tunja y no en Santafé no era de extrañar, pues Tunja para ese momento había recibido ya el título de ciudad y era un enclave reconocido, con setenta y dos encomenderos. Hacia 1558 había más de doscientas viviendas, además de otro tipo de edificios institucionales y religiosos que se iban levantando en esta ciudad<sup>45</sup> en la que había “pocos hombres por casar” y que, como subraya Brizuela Molina, si en 1598 en Tunja residían unos trescientos españoles era posible que no hubiera “suficiente disponibilidad de hombres para forjar buenas alianzas matrimoniales” y por, consiguiente, “podrían recogerse a servir a Dios muchas pobres doncellas”.<sup>46</sup>



Fig. 56. Panorámica actual de Tunja. Fuente: archivo personal de Lillyam Rosalba González Espinosa.

45. Tunja recibió el título de ciudad y el escudo de armas de la Corona española el 29 de marzo de 1541, firmado por el emperador Carlos I de España y V de Alemania.

46. Brizuela Molina, “Para reparo”, p. 11.



Cierto es que los conventos eran símbolo de poder y triunfo, ya que, como asevera Lavrin: “la implantación de valores espirituales y sociales en el mundo novohispano constituía la labor más importante después de la conquista militar, e involucraba a las mujeres, casadas o enclaustradas, pues en ellas recaía la tarea de formar las creencias y el comportamiento de los niños”.<sup>47</sup>

La vida al interior del convento seguía el modelo de los conventos europeos: se imponía la clausura, que con el Concilio de Trento se convirtió en la única modalidad de vida religiosa femenina, así como los votos de pobreza, obediencia y castidad. En algunos claustros había centenares de sirvientas, donadas y esclavas que superaban con creces a las monjas. En *Vida*, Francisca Josefa del Castillo manifiesta que pese a no quererla “necesita de criada por no poderse otra cosa”.<sup>48</sup> Tal era una constante en diversos conventos de América. Por ejemplo, en el claustro de Santa Clara, en Querétaro, en la década de 1660 había una proporción de cinco esclavas o sirvientas por cada una de las cien monjas profesas del convento.<sup>49</sup> Aunque las autoridades eclesiásticas pretendieron reducir esta cantidad, las monjas aseveraban que tal número era necesario para el debido funcionamiento del cenobio.

Se sabe que la mayoría de las mujeres que vivía en el convento trabajaba a cambio de contar con el claustro como vivienda y, dado que muchas eran indígenas, mestizas o negras, no podían profesar, salvo contadas excepciones. Un caso significativo es el de Úrsula de Jesús (1604-1666), en Perú: luego de que una de las monjas del convento le comprara su libertad pudo, desde su condición de esclava liberta, hacer votos como donada; otro caso se registra en México, en el que Esperanza de San Alberto (¿?-1679) llevó el hábito por un año, luego de solicitarlo debido a su inminente muerte debido a una enfermedad.<sup>50</sup>

47. Lavrin, *Las esposas*, p. 32.

48. Del Castillo, *Su vida*, p. 342. Para mayores precisiones sobre la vida en el interior del convento tunjano en épocas de la madre Del Castillo, véase Del Niño de Dios, *Flor de santidad. La Madre Castillo*; Paniagua Pérez, “La vida monacal en la obra de la madre Castillo”, pp. 33-45.

49. Lavrin, *Las esposas*, p. 177.

50. Véase Van Deusen, *Las almas del purgatorio: el diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII* para el caso de Úrsula Suárez. Para Esperanza de San Alberto, Bristol, “‘Although I Am Black, I Am Beautiful’: Juana Esperanza de San Alberto, Black Carmelite of Puebla”.

La vida conventual muestra entonces las particularidades sociales de América, no solo en la operación de una jerarquía en el plano económico, necesaria para llevar el velo negro, sino también racial, que sigue las directrices del mundo exterior al convento. Así como el voto de pobreza en los conventos españoles mostraba que “se orientaba más hacia las necesidades individuales de cada monja y no tanto hacia las de la comunidad en su totalidad”,<sup>51</sup> en la América española sucedía a menudo de la misma forma. Sor Juana Inés de la Cruz disponía de una amplia biblioteca, una celda de dos pisos e instrumentos musicales y matemáticos, “que los tenía muchos, preciosos, y exquisitos”.<sup>52</sup> En el caso de la madre Del Castillo, ella disponía de una celda con ubicación privilegiada cerca del coro que se la había comprado a otra religiosa que se la ofreció y, para poder obtenerla debió hacer diversos trabajos en el convento.<sup>53</sup>



Fig. 57. Celda del convento de Santa Clara de Tunja que perteneció a Francisca Josefa del Castillo. Fuente: archivo personal de Lillyam Rosalba González Espinosa.

51. Lewandowska, *Escritoras*, p. 168.

52. Calleja, “Aprobación”, en *Fama y obras póstumas del fénix de México, Décima Musa, Poetisa Americana, Sor Juana Inés de la Cruz, Religiosa professa en el Monasterio de San Jerónimo de la Imperial Ciudad de México*, C2.

53. Del Castillo, *Su vida*, p. 176.

Si bien no es la primera celda en la que vivió la madre Del Castillo, sí fue en la que pasó gran parte de su vida. Estaba situada cerca del coro, lo que le permitía gozar de un espacio privilegiado cerca del templo y alejado del resto de las religiosas. Este espacio muestra la capacidad de agencia de la monja en el claustro y su preponderante posición en la jerarquía social del convento.

No debe dejarse de lado que los conventos debían ser sostenibles económicamente. No obstante, sus normativas subrayaban el mantenimiento de su autonomía, a pesar de que esta debía ser primero aprobada por los directivos eclesiásticos, especialmente después de las reformas teresianas que fueron tomadas en cuenta también por otras órdenes reformadas. “El convento tenía una vida propia y su autogobierno, pero el grado de libertad que permitía el gobierno de los hombres era limitado en tanto que los jerarcas masculinos supervisaban sus actividades y, además, portaban la llave de su vida espiritual”.<sup>54</sup>

En el caso del convento de Tunja, las relaciones y transacciones se llevaron a cabo a través de la *encomienda*, base económica de la ciudad. En el caso de las clarisas, Francisco Salguero y su mujer, quien tomaría luego los hábitos en dicho convento, buscaron que la encomienda de Mongua fuera parte del patrimonio conventual, asunto escuchado y cumplido por la Audiencia del Nuevo Reino de Granada, al menos hasta mediados de 1600.<sup>55</sup> En tiempos de Francisca Josefa del Castillo, su familia, vinculada al convento desde su fundación, como se mencionó anteriormente, tuvo injerencia en las decisiones económicas del mismo y la propia monja firmó varios documentos para asegurar su sostenibilidad.<sup>56</sup>

Francisca Josefa del Castillo pagó una dote de mil quinientos pesos después de entrar como seglar y vivir dos años en el convento.<sup>57</sup> Una cantidad alta, comparada con la dote matrimonial que podía permitirse una familia modesta, pero inferior a lo que hubiera costado si se hubiera casado con una persona perteneciente a su rango.<sup>58</sup> No obs-

54. Lavrin, *Las esposas*, p. 158.

55. Brizuela Molina, “Para reparo”, pp. 14-16.

56. McKnight, *The Mystic*, pp. 111-126.

57. Del Niño de Dios, *Flor*, p. 49.

58. El costo de una dote entre las élites podía llegar a los siete mil quinientos pesos; entre 1630-1650, el coste medio de una dote era de unos mil trescientos pesos. Véase Gamboa, *El precio de un marido: el significado de la dote matrimonial en el*

tante, cabe anotar que la razón de vestir el hábito de clarisa no tenía que ver con la imposibilidad de casarse; su caso era el contrario, como se mostrará más adelante.

#### VIDAS COMO GÉNEROS, HAGIOGRAFÍAS Y OTROS

La *Vida* de la madre Del Castillo sigue la tradición que marca *El libro de la vida* de santa Teresa. Para la validación del texto nuevo este debía acogerse al principio básico artístico de la *imitatio*, es decir, seguir las fórmulas estilísticas y retóricas era un imperativo para estas escritoras. Aun así, antes de tomar la pluma y el papel debían obtener la autorización de su confesor. La escritura por mandato implicaba verse ante una hoja en blanco que debía llenarse para cumplir unas expectativas que no necesariamente eran las propias. Se escribía porque así lo habían impuesto, y con temor, porque esos textos, aunque escritos para el confesor, era probable que llegaran a tener más de un lector. La propia Teresa de Jesús intentó que su relato autobiográfico fuera de corte más anónimo y que, por tanto, su autoría fuera difusa, consciente de que este texto podría ser leído por otras personas.<sup>59</sup> En esa medida es un texto que tiene una clara conciencia de autoría, que recurre al patrimonio literario y cultural que había a su alrededor, por eso lo que el lector lee no es necesariamente su vida sino una “entidad literaria” construida.<sup>60</sup>

El ejercicio de escribir era vital en los conventos para erigir y sostener su imagen, y para transmitir ideas y lecturas a otras monjas. Muchas de las religiosas entendían que estos documentos no necesariamente se iban a quedar entre el confesor y ellas, máxime cuando la mayoría había leído o conocía la vida de Teresa de Jesús; es decir, no eran ajenas a los alcances que podía tener un texto de estas características. Desde la santa abulense vamos a encontrar la anotación que lo consignado es porque los confesores así lo han ordenado, como se

---

*Nuevo Reino de Granada. Pamplona (1570-1650)*. En Tunja, entre 1700 y 1800, las dotes oscilaban entre quinientos y mil pesos. Rodríguez, *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*, pp. 188-202.

59. Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, p. 3.

60. Así lo exponen Sánchez y Marešová, refiriéndose a los textos autobiográficos españoles del siglo XVI, en *La cuestión autobiográfica en el Siglo de Oro*, p. 18.

estipula en el título de la primera edición de 1588: *La vida de la Madre Teresa de Jesús y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escrita por ella misma por mandado de su confesor, a quien envía y dirige*. De ese modo queda establecida la primera “autobiografía por mandato”<sup>61</sup> que marcaría un punto de partida para la escritura femenina y la escritura religiosa. El impulso que empieza con Teresa de Jesús pasaría a las carmelitas y luego se iría extendiendo a otras órdenes, en una suerte de hagiografías modernas y con modelos de santidad con más cercanía y humanidad.<sup>62</sup> Escribir se convierte en un desafío para estas mujeres al tener que revelar su mundo íntimo; al saberse expuestas, harán uso de “estrategias defensivas”, como lo asevera Sonja Herpoel<sup>63</sup> o de una “retórica de la feminidad” en palabras de Alison Weber.<sup>64</sup> Es por ello que recientemente la mirada no se enfoca únicamente en el principio de imitación, sino también en los recursos de los que las escritoras hacen gala para comunicarse mediante tales modelos. En el caso de las “vidas”, la autobiografía expone elementos constantes de las hagiografías, pero hay ciertas particularidades en cada texto, que gracias a esa estructura preestablecida permiten reconocer las características únicas de cada manuscrito.

Además, junto a estos textos de “vidas” también debe resaltarse que otros textos literarios contemporáneos usaban igualmente la estrategia de escribir bajo mandato. Por ejemplo, en el *Lazarillo de Tormes* (1554) el autor escribe para una “vuestra merced” ante las explicaciones que se le piden sobre su ascenso social. Esa es la estrategia del narrador para contar su vida. Hay estratagemas para presentar el yo, que empiezan a imponerse y que encontraremos en textos del siglo xvi como la picaresca, las autobiografías de monjas y soldados o las crónicas de Indias.<sup>65</sup> Las “vidas” se afianzan en dichas tendencias de escritura.

61. El término es acuñado por Sonja Herpoel. Subraya que, en el caso de Teresa de Jesús, más que un mandato fue una licencia para escribir. Teresa de Jesús es punto de partida, pero también excepción en este conjunto de textos. Véase, de Herpoel, *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*.

62. Baranda Luterio y Marín Pina (eds.), *Letras*, p. 18.

63. Herpoel, *A la zaga*, p. 7.

64. Weber, *Teresa de Avila and the Rhetoric of Femininity*, 1990.

65. Sánchez expone que lo que pretenden estas tendencias es construir una interioridad, una individualidad: crearla en el ámbito de su propia textualidad literaria. Véase “La individualidad en la literatura española áurea”, p. 33. Herpoel también señala estas similitudes en *A la zaga*, pp. 30-31.

Empero, debe entenderse que estas mujeres no tenían una formación como la del resto del clero, o la que recibían los hombres en el mundo secular. Su educación se reducía a la que habían recibido en casa y lo que iban aprendiendo después en el convento, en donde la lectura se enfocaba principalmente en la Biblia, devocionales y vidas ejemplares, en estos textos la noción de lo femenino y el pecado estaba muy presente, tal y como se ha visto en otros capítulos de este libro. En el caso de Francisca Josefa del Castillo, por la información que expone en *Vida*, la educación que recibió fue a través de su madre, una criolla nacida en Tunja que era letrada y le leía en voz alta; además de que gracias a la amistad que la familia Castillo sostenía con los jesuitas residentes en Tunja pudo acceder a otros materiales de lectura que le ayudaron a cultivar su espiritualidad. Es el caso de los ejercicios espirituales de Antonio de Molina<sup>66</sup> o las meditaciones de san Ignacio, que fueron parte de las lecturas de su niñez. Esta idea se arraiga más al entrar al convento, donde no había ocasión de caer en la tentación de leer otros materiales que menoscabaran el crecimiento de sus virtudes, como le llegó a pasar cuando vivía fuera de este.<sup>67</sup> Todo esto muestra unas circunstancias privilegiadas que influyen en la construcción del yo que ella transmite en sus textos y que puede diferir entre el tono que escoge para *Vida* y el que encontramos en los *Afectos espirituales*: el primero, confesional; el segundo desde una persona dedicada al oficio de escribir.

Tampoco debe olvidarse que, para las órdenes religiosas, la creación de modelos de santidad iba de la mano con sus objetivos. Las lecturas

---

66. La obra de Antonio de Molina tiene gran influencia en las mujeres y en los procesos de cristianización en América. Para otras fuentes similares, véase el capítulo III, de Monika Brenišínová en este volumen.

67. La formación letrada de Del Castillo se corresponde con la que para su época recibía una mujer de su clase social. Es decir, a través de la tutoría familiar y de la guía espiritual de su confesor, y posteriormente, en el caso de las religiosas, derivada de su vida cotidiana conventual; aunque no necesariamente leía únicamente lo que estaba disponible en el claustro. La biblioteca de las clarisas en Tunja no tiene registro de varios de los volúmenes que la monja leyó, de acuerdo con lo que reporta en sus manuscritos. Es probable que esta literatura se la hayan facilitado a través de sus confesores u otros miembros de la Compañía. Véase Del Niño de Dios, *Flor*, p. 36 y los estudios preliminares a las ediciones de *Vida* de Achury Valenzuela y Robledo Palomeque. Para aspectos referentes a la educación durante la colonia, véase Andreo y Guardia (eds.), *Historia de las mujeres en América Latina*; Rodríguez Jiménez y Maranelli (coords.), *Historia de la infancia en América Latina*.

ejemplarizantes, los libros de oración y el conocimiento a fondo de la vida de los santos, entre otros, van dirigidos a trabajar esta misma idea en estas mujeres, quienes a su vez se inspirarían en dichos modelos si debían escribir sobre sí mismas y que tenía también un funcionamiento particular, como se mostró en el caso de Catherine Tekakwitha y la representación de lo femenino en el contexto del Nuevo Mundo.

Michel de Certeau expone que las hagiografías aumentan su relevancia en el momento en que empiezan a contar la vida de los santos y no su muerte, como en efecto ocurría con las vidas de los místicos y de los fundadores de órdenes religiosas,<sup>68</sup> asunto que condujo a que se supiera más sobre las mujeres, André Vauchez apunta este aspecto en relación con Catalina de Siena, la primera mujer del Medioevo de quien se disponen variadas fuentes, incluidas las obras que ella misma escribió y quien sería un modelo para las escritoras conventuales.<sup>69</sup>

El yo femenino que se explora en estas “vidas” es particular. Gran parte de estos relatos, como indica Sonja Herpoel, son “vivencias interiores” y “las autoras intentan reducirse al máximo a la no existencia” para resaltar el objetivo del texto,<sup>70</sup> que es mostrar, a través de su experiencia, su intento por llegar a ser una religiosa que sigue al pie de la letra los preceptos de su doctrina. Las “vidas” viven “la tensión entre *imitatio* y singularidad, entre yo-cuerpo y yo-sujeto”, como exponen Ferrús y Girona. Tales textos, están llenos de “conflictos, de puntos de fuga y ejercicios de tránsito, que no son más que las marcas del advenimiento de la modernidad”.<sup>71</sup> En esa medida, la escritura era también una opción irresistible. Si en el convento se quería crear y ofrecer al mundo cristiano una vida ejemplar, muchas de esas monjas buscarían llegar a serlo, eso sí, sin manifestarlo a viva voz pues la humildad era parte de sus votos.

Ese deseo se traslada desde España al Nuevo Mundo con un sentido particular. Como expone Jaime Borja, para la América colonial tener su santo “incluso llegó a despertar competencias entre los virreinos”.<sup>72</sup> En esta búsqueda, Nueva España y Nueva Granada se

68. De Certeau, *The Writing*, p. 271.

69. Vauchez, *Catalina de Siena. Vida y pasiones*, p. 7.

70. Herpoel, *A la zaga*, p. 8.

71. Del Castillo, intr. y eds. Ferrús y Girona, *Vida* p. 8.

72. Borja Gómez, “Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada”, pp. 53-78.



quedaron rezagadas al no conseguir ninguna santa, mientras que en Perú se logró la consagración de santa Rosa de Lima (1642-1693), a la que siguieron otras, hasta bien entrado el siglo xix, como las de san Martín de Porres, santo Toribio de Mogrovejo, san Francisco Solano y san Juan Macías.<sup>73</sup> En ese contexto funcionan también las vidas y las biografías de monjas y beatas, escritos, además, para acompañar sus procesos de beatificación en el Vaticano; es por eso que vamos a encontramos con personajes que respondían a esa necesidad, como “el Lirio de Bogotá” — nombre por el que se conoció a sor María Gertrudis Teresa de Santa Inés (1668-1730), con un proceso de beatificación, sin éxito— o el de la “Azucena de Quito”,<sup>74</sup> hoy santa Mariana de Jesús (1618-1645), beatificada en el siglo xix y canonizada a mediados del siglo pasado.

Por otra parte, como puede verse en algunas de las biografías de Nueva Granada, las mujeres que escriben sus diarios y de las que tenemos registro representan en sí mismas un ideal social colonial, en donde prima su procedencia de poderosas familias criollas y cristianas: estos son los casos de María Gertrudis Teresa de Santa Inés, Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727) o Francisca Josefa del Castillo. De hecho, es gracias al empeño de la familia Castillo como finalmente la *Vida* y los *Afectos* salen a la luz, pues su último confesor, Diego de Moya, nunca escribió la biografía que se le había encomendado, o no se conocen los borradores, pese a tener en sus manos los manuscritos originales de la religiosa y los ruegos de la familia Castillo, como lo evidencia una de las cartas conservadas entre los manuscritos de la monja tunjana, en la que De Moya expresa que no escribirá dicho texto hasta que la familia no publique el sermón que él escribió para sus honras fúnebres.<sup>75</sup>

73. Véase Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, 2015.

74. Diego de Moya, el último confesor de Francisca Josefa del Castillo hace referencia a la Azucena de Quito en la carta enviada a la familia Castillo cuatro años después de la muerte de la religiosa, donde se excusa por no haber escrito todavía la vida de la madre Del Castillo, lo hace para sustentar la importancia de que se publiquen otros textos conjuntos, no solo la *Vida*, pues todos estos escritos ayudan a consolidar la imagen de santidad, según él, incluso en Lima, se leía la vida de la monja quiteña. Esto da cuenta de la importancia de dichos procesos en América colonial.

75. La carta sugiere que De Moya no escribió la biografía de la monja por rencillas con la familia Castillo. La misiva fue enviada a Francisca del Niño Jesús, monja clarisa y sobrina de Francisca Josefa del Castillo. Diego de Moya le pide, luego de reiterarle que primero deben publicar su sermón, que queme la carta: “me noticia-



Esta solicitud no llegó a buen puerto, pero, en últimas, permitió que se publicara la *Vida* en forma de diario espiritual, de puño y letra de la monja. Como se mencionó antes, estos paratextos sirven para contextualizar mejor la obra de la madre Del Castillo y esta carta es muestra de las redes que había que tejer y cuidar para mantenerse vigente como figura ejemplar del modelo conventual en el sistema colonial.<sup>76</sup>

#### JERARQUÍAS QUE SE SUBVIERTEN EN LA ESCRITURA CONVENTUAL

En palabras de Kristine Ibsen, al pedirle a una monja que escribiera y se asumiera como centro en su narración se le daba el privilegio poco común de ser un agente activo, una heroína de su propia vida. Aunque no se debe pasar por alto que esta agencia estaba mediada por el confesor y que esta forma de ejercer poder no tenía generalmente a un tercero de por medio que controlara estas interacciones.<sup>77</sup> Así, el sujeto que escribe intenta trascender las limitaciones impuestas a su discurso y es capaz de subvertir las jerarquías.<sup>78</sup> Por otra parte, como subraya Jodi Bilinkoff, la obediencia al mandato puede entenderse como una forma de autorización, de afirmación, y no únicamente “una aquiescencia ciega a las demandas”.<sup>79</sup>

Una de las estrategias desarrolladas por Teresa de Jesús, que se refleja en otros textos de monjas posteriores y que funciona también en el caso de la madre Del Castillo es la habilidad de combinar la formalidad, la subordinación, la intimidad y la solidaridad, lo que Alison

---

rá vuesa reverencia que de sus mismas manos pasó al fuego esta carta” (MSS071 fol. 534), pues seguramente no quería dejar testimonio de su negativa a escribir la biografía.

76. Rojas Gómez asevera que el que no se haya iniciado el proceso de publicación de la obra de la madre Del Castillo en su momento influyó en la forma de abordar su lectura desde la literatura y no desde la mística y la ascética. Véase “*La compositio loci* ignaciana en las visiones de *Vida* de sor Francisca Josefa de la Concepción (1671-1742)”.

77. Lavrin, “La vida femenina como experiencia religiosa: Biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial”, p. 30.

78. “Subtly subvert hierarchies”, dice Ibsen, en *Women’s Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, pp. 17-18.

79. “Can be understood as authorization or affirmation, not merely blind acquiescence to demands” (Bilinkoff, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, p. 28; traducción de la autora).

Weber denomina una “strategic maneuverability”.<sup>80</sup> Al refugiarse en esta maniobra estratégica es posible comunicar con cierta tranquilidad y actuar desde el rol de quien escribe porque debe hacerlo, no porque lo desea. Bilinkoff enfatiza que las prácticas confesionales y la dirección espiritual cambiaron a partir del siglo xvi debido a que las prácticas de escritura de las mujeres tomaron especial relevancia, ya que los confesores podían usarlas con propósitos retóricos y comunicar la doctrina católica amenazada por el protestantismo; es decir, principios como la oración, que en los preceptos cristianos es vital en el proceso de salvación, o la opción de la vida contemplativa, asunto al que se dedicaban las monjas, las mostraban inevitablemente como los modelos a resaltar.<sup>81</sup> De tal modo, los diarios espirituales marcaron otra forma de relación entre la monja y el confesor y, de hecho, en esa relación de subordinación, pero también de intimidad, las monjas expresan, de manera retórica también, su satisfacción al encontrar al confesor ideal —fórmula que también usa la madre Del Castillo—, como una estrategia para que el confesor atienda con generosidad su escritura, la lea, la comente, sugiera otros materiales y apruebe dicho ejercicio. Incluso, la confesión significaba una forma de enunciar en voz alta sus pensamientos, y esta, como hace notar Ibsen, era una de las pocas instancias en las que se les pedía a las mujeres que se expresaran, de hecho, se les planteaba como una obligación.<sup>82</sup> Tampoco debe dejarse de lado que muchas monjas expresaban el temor de consignar sus experiencias, porque sabían las implicaciones que podrían tener en los tribunales de la Inquisición o, simplemente, porque veían el asunto como una carga excesiva o una tarea poco estimulante que no les interesaba cumplir, pero ese es otro lado de la historia que no revisaremos en este momento.

#### UN RELATO DE NIÑEZ Y JUVENTUD EN DIEZ CAPÍTULOOS PARECIDO A OTROS TANTOS

Aunque es parte importante de los relatos de las monjas, no es la niñez la que ocupa en términos de extensión un espacio representativo. Sin

80. Weber, *Teresa de Jesús*, p. 66.

81. Bilinkoff, *Related Lives*, p. 4.

82. Ibsen, *Women's*, p. 40. Para las dificultades que le generaba a las mujeres el tener qué confesarse, véase el capítulo III de este volumen.

embargo, en términos de visión de mundo es un momento esencial por diversos motivos: es la edad en que ellas sienten el llamado divino, en la que pueden percibirse diferentes al resto de las personas, porque notan el privilegio de crecer en una familia cristiana, o en la que mal actúan con inocencia desde la mirada de la madurez conventual. En las hagiografías se postula un *ethos* inicial, de allí que la niñez sea un momento crucial, pues, a diferencia de la biografía, aquí todo está dispuesto desde el principio, representado en un llamado o en una elección, desarrollándose en una “epifanía progresiva”.<sup>83</sup>

Hay ciertas constantes en estos textos, una serie de rasgos y episodios que se transmiten y repiten entre uno y otro. En palabras de Michel de Certeau, la hagiografía se construye a partir de “elementos semánticos” que indican el origen divino de las acciones del héroe y el heroísmo de sus virtudes.<sup>84</sup> Por otra parte, “el sexo biológico” determina el “trabajo espiritual” cuyo proceso se inicia en la niñez.<sup>85</sup> De este modo, los santos son presentados desde una vida activa, mientras que las santas son presentadas en su reclusión. Así, se hace énfasis en la espiritualidad y conocimiento de lo divino por parte de las santas, a la vez que su vida se direcciona, la mayoría de las veces, hacia la clausura conventual. Aunque hay excepciones: santa Rosa de Lima y la Azucena de Quito hicieron su vida religiosa fuera de esta, por ejemplo; sin embargo, sus hagiografías describen la necesidad de mantenerse apartadas del mundo.

Las biografías, al contrario de las autobiografías, suelen referirse al aspecto físico de estas mujeres. De las biografías revisadas para este estudio, esto es, las de María Magdalena de Pazzi, Jerónima Nava, María Gertrudis y Teresa de Lima, todas resaltan por sus rasgos femeninos y belleza física. De hecho, una de las virtudes de Rosa de Lima es la belleza reflejada desde que nació y que, en su adolescencia, es motivo de discordia con su madre, quien esperaba que su hija se viera atractiva para que fuera desposada terrenalmente.

Rosa pasó su niñez apartada del mundo; jugaba con un leño a que era Jesús cargando la cruz; hacía sacrificios y meditaciones; aprendió a

83. De Certeau, *The Writing*, p. 277.

84. “The construction of the hagiographical figure is elaborated from semantic elements. Thus, in order to indicate the divine origins of the hero’s action and the heroism of his virtues”, De Certeau, *The Writing*, p. 276.

85. Lavrin, “La construcción de la niñez”, pp. 132-144.

leer, a rezar y a hacer labores mejor que otras jóvenes (su madre enseñaba labores a otras señoritas limeñas), y decidió conservarse virgen para Dios. El punto de partida de sus hagiografías describe estas muestras de sus virtudes desde edad temprana. Su biógrafo más conocido, Leonard Hansen, va enumerando uno a uno estos tópicos. El relato hagiográfico de este dominico, publicado en 1664, treinta y seis años después de la muerte de santa Rosa y siete antes de su canonización, tiene una particularidad frente a otros relatos de este tipo, ya que resalta, más que el linaje familiar, que santa Rosa es nacida en el Nuevo Mundo, como lo indica al comienzo de la biografía de la santa: “Lima Emporio noble de la Meridional America, por la parte que la baña el mar pacifico: illustre Metrópoli, y cabeza del Reyno del Perú, en el nuevo mundo sacó a la luz esta nueva Rosa”.<sup>86</sup> Sobre la niñez de Rosa se destacan su belleza, su espíritu solitario, su capacidad de soportar el dolor físico, sus votos de virginidad perpetua a los cinco años, las discusiones con su madre en cuanto al poco interés de Rosa por su apariencia física o por la vida galante, su rechazo a varios pretendientes, su facilidad para aprender a leer y escribir.

Estos tópicos son los mismos a los que recurre sor Juana Inés de la Cruz en la *Respuesta a sor Filotea* (1701), en su caso, para subrayar su inclinación al saber. Y se trata de los mismos patrones enumerados anteriormente: predisposición en la infancia; descubrimiento de los encantos femeninos y su posterior rechazo; facilidad para la lectura, la escritura y las labores manuales; renuncia al siglo para profesar en el convento.<sup>87</sup>

Entre los manuscritos de Francisca Josefa del Castillo hay también transcripciones de novenas y vidas de santos; entre estas, la de santa María Magdalena de Pazzi. La santa es uno de los modelos que Francisca sigue y es mencionada en varios capítulos de su autobiografía. Probablemente, como apuntan McKnight y Bilinkoff, la neogranadina tomó como modelo una de las vidas de la santa publicada en Madrid entre 1664 y 1669. El texto que está contenido en los manuscritos de la

86. Hansen, *La bienaventurada Rosa peruana de S. Maria de la Tercera Orden de Santo Domingo, su admirable vida y preciosa muerte*, pp. 1-36.

87. Para más información sobre sor Juana Inés de la Cruz y el uso de la hagiografía en su texto de corte autobiográfico, véanse, Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz. ¿Hagiografía o autobiografía?*; Ferrús, “‘Yo había querido quemar aquellos papeles...’. Escritura de vida, convento e historiografía literaria (siglos XVII-XVIII)”.

madre Del Castillo relata en tono hagiográfico la vida de la carmelita italiana. Es probable haya sido recogido por Francisca para darlo a leer a las religiosas del convento. Esta biografía muestra la niñez excepcional de una mujer que tiene arrobamientos místicos, a su vez inspirada en los que había tenido Catalina de Siena. Magdalena de Pazzi es “hija de padres ilustres en sangre y piedad cristiana”; desde muy pequeña, se interesa por la vida espiritual: juega a llevar el velo de las monjas, y enseña desde los diez años la “doctrina cristiana”. Sus padres muestran renuencia a que profese y, antes de entrar al convento rechaza a uno de sus pretendientes, anunciando que “antes se dejaría cortar la cabeza que dejar de ser monja”.<sup>88</sup> Estos son todos puntos comunes en las biografías de religiosas.

Si se hace un cruce biográfico entre las “vidas” de la madre del Castillo y Teresa de Jesús hay varias coincidencias, en especial en los dos primeros capítulos de la vida de Teresa de Jesús. Las *Fundaciones* fueron el arranque de la educación lectora de Francisca y de allí es que nace su deseo de hacerse monja carmelita, es decir que la vida de Teresa fue parte de su acervo cultural y de su proceso de formación espiritual. En *Vida* se repite el *topoi* de Teresa sobre la familia creyente y practicante. En ambos relatos se subraya la afición de la pareja de padres por la lectura y el interés por la educación de sus hijas. Las madres de ambas son presentadas como mujeres virtuosas, aunque con salud endeble. Quizás el lugar de su madre toma una ruta diferencial, pues Francisca se encarga de cuidarla en la vejez, mientras que la de Teresa muere a los treintatré años, cuando ella tenía doce. A pesar de esto, al comparar ambos textos, pueden verse las coincidencias de manera evidente.<sup>89</sup> Los elementos comunes se desarrollan de formas distintas dado el contexto de cada una. La figura del padre es muy importante para ambas y los retratan insistiendo en que eran sus hijas favoritas. “Yo era la más querida de mi padre”,<sup>90</sup> escribe Teresa. En el caso de Teresa su padre no acepta tener esclavos, como muestra de su caridad; en cambio, la familia de Francisca tiene varios, por lo que Francisca destaca de su padre el buen trato a los animales.

88. Biblioteca Luis Ángel Arango, MSS076, fols. 187-189.

89. Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Madrid 1861, p. 24.

90. Teresa de Jesús, *Libro*, p. 24.

Tienen una niñez aislada y parte de sus juegos revelan su destino. Teresa de Jesús juega con su hermano a representar la vida de los santos y con sus amigas a que era una monja y fundaba monasterios.<sup>91</sup> Francisca juega a que es una monja carmelita, como Teresa, y a hacer procesiones con imágenes de santos.<sup>92</sup> Teresa juega a ser ermitaña; Francisca aprovecha sus estancias en el campo para refugiarse en cuevas o estar sola en la medida que puede, porque la compañía de los demás le resulta insoportable. Ambas tienen un encuentro decisivo con la Virgen en sus años de infancia: Teresa le pide que sea su madre, ante la tristeza de haber perdido la suya; Francisca escribe que gracias a su intercesión no terminó con su vida, cuando tenía siete años.<sup>93</sup>

Ambas monjas tienen la misma caída ante la lectura de libros no sacros: Teresa pasa los días leyendo libros de caballería y Francisca, leyendo comedias; ambas, desde la adultez, juzgan ese comportamiento y entienden que fueron castigadas por su debilidad. Tienen ambas sus momentos dedicados a la vanidad y al cortejo. La decisión de ir al convento y los primeros días que pasan en este no son experiencias gratas; incluso, Teresa se retira del convento al que la lleva su padre y posteriormente entrará por su voluntad al convento de La Concepción. Teresa y Francisca son recibidas por religiosas que las acogen en su celda conventual. Ambas describen con intensidad la salida de su casa, contrariando a sus familias: “Me parece que cada hueso se me apartaba”, dice Teresa; “Yo salí, como quien se arranca las entrañas, y vine con la repugnancia que si viniera al suplicio”,<sup>94</sup> describe a su vez Francisca.<sup>95</sup> Con todas estas similitudes, puede demarcarse entonces el modelo hagiográfico teresiano y revisar las particularidades de quien parte de estos modelos para escribir.

En el caso de la madre Del Castillo, los primeros años de vida se constituyen en un ir y venir entre la gracia y la superficialidad, entre la experiencia entre lo mundano y lo sagrado, en el disfrute de ambos mundos y en el castigo y recompensa por desviarse o encontrar el ca-

---

91. Teresa de Jesús, *Libro*, p. 24.

92. Del Castillo, *Su vida* p. 93.

93. Teresa de Jesús, *Libro*, p. 24; Del Castillo, *Su vida*, p. 122.

94. Teresa de Jesús, *Libro*, p. 27; Del Castillo, *Su vida*, p. 122.

95. Weber, *Teresa de Jesús*, p. 57, distingue ese momento de separación familiar como una narrativa de “doloroso desprendimiento”, estrategia usada originalmente por Teresa de Jesús y que es seguida por la madre Del Castillo.

mino correcto, que es también el reflejo de su personalidad y de las formas de relacionarse con su entorno siguiendo las órdenes establecidas o rompiéndolas, bien para cumplir lo que ella considera adecuado: el cultivo de su fe o sus prácticas religiosas, o para acercarse a expresiones mundanas, como la lectura o el cortejo. De acuerdo con McKnight, Francisca explora cuatro arquetipos de santidad en su texto que recuerdan al *Flos sanctorum* (1601) de Pedro de Rivadeneira: la mártir, la ermitaña, la santa y la pecadora redimida (que también es chivo expiatorio y redentora).<sup>96</sup> Dichos arquetipos los vemos reflejados en la primera decena de capítulos, aunque es el de ermitaña el que sobresale más, pues es el rasgo principal que Francisca subraya en sus años de infancia. Los demás van apareciendo y conjugándose a medida que crece, aunque todos tienen su germen en estos capítulos de apertura.

Los tres primeros se refieren a sus años infantiles en la casa paterna, hasta su duodécimo cumpleaños. Los siguientes tres capítulos se enfocan en su adolescencia, momento en el que empieza a tener inquietudes espirituales y describe cómo va asumiendo el llamado de Dios. Entre los capítulos VII y X narra los momentos anteriores a la salida definitiva de su casa y sus primeros días en el convento, antes de profesar. En estos capítulos se enfoca en sus privilegios, caídas, camino hacia la vocación y la toma del hábito. La autora sigue una plantilla, series de calcos o *falsillas* que marcaremos como *topoi* e inspirándose en las vidas de santa Teresa de Jesús, santa Magdalena de Pazzi y la devoción en torno a santa Rosa de Lima.

Francisca Josefa nace el día de san Bruno y relaciona este hecho con su carácter solitario: “quiso Nuestro Señor darme a entender cuánto me convendría el retiro, abstracción y silencio en la vida mortal, y cuán peligroso sería para mí el trato y conversación humana”<sup>97</sup> y destaca los juegos en los que gustaba de “hacer procesiones de imágenes o remedaba las profesiones y hábitos de las monjas”.<sup>98</sup> A su vez, no considera que estos juegos fueran una señal de su destino, sino que se siente diferente a los demás: “No porque tuviera inclinación a tomar ese estado; pues solo me inclinaba a vivir como los ermitaños en los desiertos y cuevas del campo”.<sup>99</sup>

96. McKnight, *The Mystic*, pp. 149-166.

97. Del Castillo, *Su vida*, p. 91.

98. Del Castillo, *Su vida*, p. 93.

99. Del Castillo, *Su vida*, p. 93.



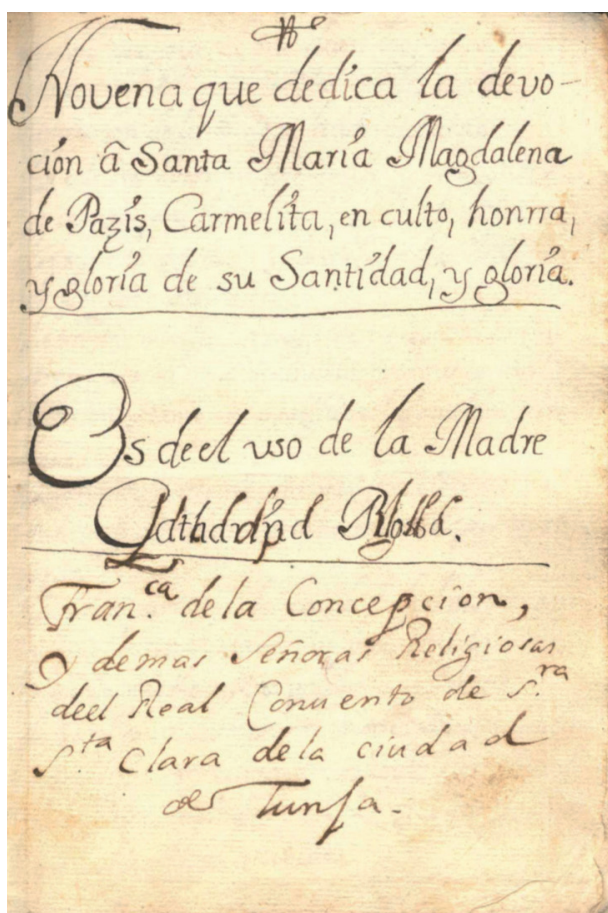


Fig. 58. “Novena que dedica la devoción a Santa María Magdalena de Pazis, Carmelita, en culto, honrra y gloria de su Santidad, y gloria”. Fuente: Biblioteca Luis Ángel Arango, manuscrito MSS076, p. 57.

Esta novena se encuentra entre los manuscritos de la madre Del Castillo. Puede observarse que hay una tachadura que oculta el nombre, quizá, hecha por la transcriptor del documento. En seguida, se escribe que el texto es de uso de la madre Francisca de la Concepción y de las demás religiosas del convento de Santa Clara, de Tunja. La santa italiana es uno de los modelos hagiográficos que sigue la monja tunjana.

Otro *topoi* hagiográfico es percatarse, aunque sea de modo intuitivo, de que no se está hecha para el matrimonio, que ya su vida está



consagrada a Cristo. En el capítulo I, Francisca cuenta que, siendo muy niña, jugando con otro niño, este le propuso matrimonio y ella lo aceptó: “luego me entró en el corazón un tormento tal, que no me dejaba tener gusto ni consuelo”.<sup>100</sup> Ese evento es traumático para ella, incluso tiene pensamientos suicidas a los siete años y es la intervención de la Virgen, el suceso que evita una decisión equivocada; entonces intuye que no se casará con nadie porque su destino será diferente.

Ya entrando en la adolescencia, a su casa va de visita un familiar que se interesa en ella y Francisca le corresponde “sin más intento que la vanidad de ser querida”.<sup>101</sup> El episodio, que sucede pese a “el recato y cuidado con que nos criaban”,<sup>102</sup> es notado por el padre, lo que genera que le riña al pretendiente por las intenciones que tiene con su hija. Este cortejo muestra, en el relato de Francisca, su debilidad como mujer y lo endeble que podía ser el rigor social, aunque se pusieran barreras. “Entró con esto en mi corazón tanta confusión y vergüenza que comencé a cobrarle a aquel sujeto un grande horror”,<sup>103</sup> dice Francisca, resumiendo así su aventura amorosa, que no será la única: a ella no le sobran pretendientes.

Este rasgo de las hagiografías cobra vital interés y es una de las batallas a las que se enfrenta la mujer santa. Tanto Magdalena de Pazzi, Teresa de Jesús, Rosa de Lima, se presentan en sus biografías (y Teresa lo hace en primera persona) como mujeres deseadas, cortejadas y satisfechas de poder rechazar a sus pretendientes. Como apunta Li-bánská en el segundo capítulo de este libro, el ideal de mujer virginal y atractiva tan presente en la Edad Moderna en Europa también lo representaban ellas, las santas, y ahora, en el Nuevo Mundo, esta idealización de lo femenino se subraya un tanto más, pues tales mujeres, que serían las perfectas candidatas para ser esposas, deciden dar un paso al lado y entregarse a la vida contemplativa. Es decir, la toma del hábito no se relaciona con la imposibilidad para encontrar una pareja en la vida laica, sino, al contrario, destaca que el hábito se toma porque el matrimonio será con Cristo, el mejor de todos los partidos, subrayando entonces su superioridad entre las demás mujeres. La edad en que ocurre este suceso, situado en Francisca a los doce años, coincide

---

100. Del Castillo, *Su vida*, p. 91.

101. Del Castillo, *Su vida*, p. 100.

102. Del Castillo, *Su vida*, p. 100.

103. Del Castillo, *Su vida*, p. 100.

con la marca cronológica de estos eventos en las hagiografías: no es inusual que a esta edad las niñas se presenten en la sociedad de esta época, como mujeres deseadas, llamadas a casarse y tener familia. En contraste, en los relatos sobre niños ejemplares no suele aparecer este *topoi* y, en caso de que ocurra, será cuando el joven llegue a los veinte años.<sup>104</sup>

El cortejo en Francisca vuelve a aparecer años después, cuando está en el convento a la espera de profesar; en ese momento recibe la visita de un pretendiente en el locutorio, “un sujeto de importancia” que le escribe con frecuencia y la solicita para “devociones”.<sup>105</sup> Más adelante otras compañeras del convento, en la misma situación de Francisca, la acusan de interesarse por los hombres que las visitaban a ellas. Estas visitas eran comunes en los conventos hispanos y llegaron a ser un dolor de cabeza para las autoridades conventuales, pese a que desde el Concilio de Trento se consideraba inadecuado que hombres visitaran los claustros con el fin de mantener relaciones amistosas e incluso galanteos con las religiosas. Y este apunte muestra que este tipo de cortejo ocurría también en Tunja. Tanto en Nueva España como en Nueva Granada las devociones fueron condenadas por las autoridades eclesiásticas desde finales del 1600, pero bien entrado el siglo XVIII seguían llevándose a cabo.<sup>106</sup>

LA LECTURA ES UN ARMA DE DOBLE FILO. “NO ES PECADO, PERO MUCHOS NO ESTUVIERAN EN EL INFIERNO SI NO HUBIERA COMEDIAS”

Las escenas de lectura van a aparecer constantemente en las hagiografías, aunque no siempre serán lecturas ejemplares para el alma. La formación lectora de Francisca se muestra desde el primer capítulo: su madre la inicia en la lectura de *Las fundaciones* de santa Teresa, y este se convierte en un texto iniciático y modelo a seguir.

Cuando la madre de Francisca cae enferma, la futura monja queda sin una institutriz y por su cuenta aprende a leer; esto deriva en que lleguen a sus manos unas lecturas inadecuadas que ella denomina “comedias”. Esto, relatado en el capítulo II, coincide, como ya se mencionó,

104. Lavrin, “La construcción”, p. 134.

105. Del Castillo, *Su vida*, p. 123

106. Lavrin, *Las esposas*, pp. 227-261.

con un episodio de Teresa de Jesús en el que relata la lectura de libros de caballería durante su niñez. Francisca se interesa en otras “vanidades y miserias”, en las que “gastaba yo el tiempo y la vida, aprendiendo música, leyendo comedias y cuidando de galas y aliños”.<sup>107</sup> Este es un punto que vale resaltar, porque aquí la singularidad está también en la enumeración de sus gustos, ante sus ojos mundanos, pero son aprendizajes que atisban una mujer altamente capacitada para las artes y el pensamiento: se dedica a aprender un instrumento musical, es inteligente y autónoma pues ha aprendido a leer sin ayuda y, como lo relatará después, en el convento aprenderá latín sin nunca haberlo estudiado propiamente.

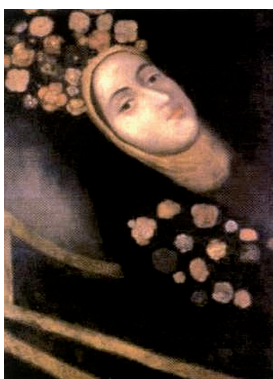


Fig. 59. Anónimos, *Retratos de Jerónima Nava y Saavedra y sor María Gertrudis*, pintura al óleo, Museo Casa de la Moneda, Bogotá, Colombia. Fuente: [https://commons.m.wikimedia.org/w/index.php?search=Jeronima+nava&title=Special:MediaSearch&type=image;https://commons.m.wikimedia.org/wiki/File:Sor\\_Mar%C3%ADA\\_Gertrudis\\_Teresa\\_de\\_Santa\\_In%C3%A9s.jpg](https://commons.m.wikimedia.org/w/index.php?search=Jeronima+nava&title=Special:MediaSearch&type=image;https://commons.m.wikimedia.org/wiki/File:Sor_Mar%C3%ADA_Gertrudis_Teresa_de_Santa_In%C3%A9s.jpg).

Ambas pinturas forman parte de la colección de retratos “Monjas coronadas” del Banco de la República. Los retratos eran reservados para las monjas que, en vida, se habían distinguido por sus virtudes extraordinarias. Ambas monjas redactaron diarios espirituales y sus confesores escribieron sobre ellas. Jerónima Navas “no era de entendimiento mujeril”, nos indica su confesor Juan de Olmos. María Gertrudis “leía el Romance y el Latín con tanta velocidad que admiraba”, escribe su biógrafo y confesor Pedro Calvo de la Riba.

107. Del Castillo, *Su vida*, p. 98.

La madre Del Castillo no es la única monja con esas cualidades. En Nueva Granada, entre otros casos, María Gertrudis Teresa de Santa Inés y Jerónima Nava<sup>108</sup>, destacaban también por su inteligencia. En sus biografías<sup>109</sup> se subraya la facilidad de aprender que tenían ambas mujeres. Olmos afirma que Navas “no era de entendimiento mujeril”, para destacar sus capacidades intelectuales. María Gertrudis es descrita como una niña que “leía el Romance y el Latín con tanta velocidad que admiraba”.<sup>110</sup>

En la América colonial, por citar los dos ejemplos más conocidos, aunque divergentes entre sí, santa Rosa de Lima y sor Juana Inés de la Cruz son niñas que aprenden rápido y que se interesan por la lectura; además, pueden hacerlo sin ayuda. A ello se suma que ambas sobresalen por su físico y quieren menguarlo, con fines diferentes: sor Juana Inés de la Cruz, como nos lo cuenta en la *Respuesta a sor Filotea*, se corta el pelo cada vez que no es capaz de aprender una lección; santa Rosa de Lima, por su parte, llevaba el pelo corto desde que su hermano le contara que las mujeres de pelo largo no eran del agrado de Dios.<sup>111</sup> Francisca pasa de sus coqueterías a llevar en su adolescencia una saya, por la que será objeto de burlas, a las que incluso se suma su anterior pretendiente, quien la llama “santa santimoniaera”.<sup>112</sup>

Siguiendo las líneas de esta clase de relato, la sed de conocimiento por las cosas no sacras le cobra factura a Francisca y le trae una enfermedad. La autora relaciona estas circunstancias con un castigo divino. Finalmente, Francisca se anima a preguntarle a su confesor si sus lecturas son pecaminosas. El jesuita le responde que “no es pecado [leer esos libros], pero muchos no estuvieran en el infierno

---

108. Todas las informaciones se han tomado de los tres primeros capítulos de la biografía de sor María Gertrudis Teresa de Santa Inés y el “Elogio de la autora” de Juan de Olmos. Véase Calvo de la Riba, *Historia de la singular vida y admirables virtudes de la venerable madre sor Maria Gertrudis Theresa de Santa Inés. Religiosa professa en el sagrado Monasterio de Santa Inés, de Monte Policiano, fundado en la Ciudad de Santa Fé, del Nuevo Reyno de Granada*, pp. 1-75; Nava y Saavedra, *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727): autobiografía de una monja venerable*, pp. 25-46.

109. Calvo de la Riba, *Historia*, p. 27

110. Nava y Saavedra, p. 33; Calvo de la Riba, p. 18.

111. Hansen, *La bienaventurada Rosa peruana de S. Maria de la Tercera Orden de Santo Domingo, su admirable vida y preciosa muerte*, p. 10.

112. Del Castillo, *Su vida*, p. 105.

si no hubiera comedias”.<sup>113</sup> El hecho que lleva a Francisca a contarle a su confesor sobre sus lecturas no sacras tiene que ver con la aparición de un hombre ajeno a su casta y que ella interpreta como una incitación al mal: “retirándome a leer una novela, entró una esclavita, que me acompañaba, dando voces, diciendo que a la puerta estaba un hombre negro, que yo creí ser el enemigo que a aquello me incitaba, y lo dejé”.<sup>114</sup> Así se aparta Francisca de estos “libritos”, para proseguir con otras lecturas que la llevarán a iniciar su vida ascética. Con este episodio, se evidencia cómo Francisca se acoge a las nociones de pecado y santidad que se manejaban en su tiempo, reflejándose una conciencia de autoría en su texto para subrayar que “el hombre negro” se cruza en su vida por estar leyendo lo que no le conviene a ella ni a ninguna otra mujer y por ello debe comentarlo con su confesor.

Este detalle devela cierto establecimiento de personajes y sus funciones que van dándole un tono especial al documento, no debe olvidarse que Francisca y su familia estuvieron estrechamente relacionadas con los jesuitas neogranadinos y la formación recibida de ellos sugiere una educación que separaba claramente a la sociedad, como se sugirió anteriormente. Asimismo, podemos subrayar lo que Markéta Křížová menciona en el capítulo IV sobre los tipos ideales de masculinidad y también el lugar social de indígenas y españoles que los jesuitas construyeron y transfirieron en el Nuevo Mundo y que Francisca acata y refleja en su discurso.<sup>115</sup>

DESPERTAR DE LA VOCACIÓN. “PARECÍAME QUE TODO LO MÁS ERA LO EXTERIOR Y ASÍ DEJÉ TODAS LAS GALAS Y ME VESTÍ UNA POBRE SAYA”

Desde que hace su confirmación a los catorce años, Francisca siente inclinación por imitar la vida de los santos y, por tanto, asesorada por su confesor y también padrino de confirmación, se inicia en el uso de instrumentos de flagelación, lleva a cabo prácticas ascéticas e intenta abandonar los lujos de su vida cotidiana, estas activida-

113. Del Castillo, *Su vida*, p. 102.

114. Del Castillo, *Su vida*, p. 102.

115. Véase el capítulo IV de este volumen.

des son impulsadas por su relación cercana con los jesuitas, quienes seguramente querían incentivar que siguiera los valores femeninos de su tiempo que una mujer como ella debería poner en práctica.<sup>116</sup> Estas decisiones traerán disgustos a su familia, aunque le permitirán que continúe con su búsqueda e indagaciones espirituales. Estos momentos coinciden con el arquetipo de la ermitaña y también con otro *topoi* hagiográfico presente, que tiene que ver con la negativa familiar y las burlas de las personas cercanas ante el descubrimiento de Dios, lo que hace mucho más estimulante este encuentro con lo divino.

Este es un proceso en solitario, torpe e ingenuo, en términos de la Francisca adulta, quien va describiendo cómo la adolescente Francisca buscaba los lugares retirados de su casa para hacer sus oraciones, encontrando en el gallinero el único lugar posible para sus meditaciones. En las temporadas que pasó en el campo encontró una “cuevecita secreta”,<sup>117</sup> allí hacía sus prácticas religiosas con la ayuda de algunas lecturas: “preparaba mi consideración en un libro llamado Molina, de oración, y procuraba ajustarme al modo que enseñan los Ejercicios de san Ignacio en la meditación”.<sup>118</sup>

No obstante, vivir en el campo no le hace bien porque no puede ir a la iglesia de la Compañía de Jesús a confesarse debidamente y, aunque en el campo había celebraciones de misas en días de fiesta, siente que necesita de un acompañamiento espiritual más constante. Es así como, tras su regreso a Tunja, su confesor media ante sus padres para que le permitan a Francisca ir a comulgar diariamente en la iglesia de la Compañía.

Cuando desde afuera de su círculo familiar se empieza a ver la nueva faceta de Francisca, ella prefiere decir que está pensando en irse de monja, aunque, según ella, no contemplaba esa idea; al contrario. De hecho, la familia no simpatiza con la idea de que entre al convento, así que le arreglan un espacio en la casa, le permiten salir a comulgar a diario y aceptan que no quiera llevar sus atuendos corrientes, tal y como lo decidió santa Rosa de Lima. Adicionalmente, a través de su familia señala las crecientes habladurías sobre los teje-

---

116. Véase el capítulo V en este libro.

117. Del Castillo, *Su vida*, p. 105.

118. Del Castillo, *Su vida*, p. 106.

manejos que implicaba la entrada a un convento. “Poníanme delante la distracción que había en algunos conventos, la inquietud, los chismes, la variedad de los pareceres y naturales; la quietud de mi casa, la conveniencia para todo lo que fuera servicio de Dios y consuelo de mis padres, hermanos y criados; y que en entrando una vez, no tenía remedio”.<sup>119</sup>

En todo caso, la idea de la clausura le produce horror. Francisca acepta el llamado, aunque parece más bien una imposición del confesor, ya que ella no se muestra convencida: “me mandó que viniera a ser monja y que esto era lo que convenía y yo, luego, sin pensar más en ello, traté de ponerlo en ejecución, aunque sintiendo los horrores y repugnancias que he dicho”.<sup>120</sup> Así que un amanecer, sabiendo el disgusto que provocará en sus padres, decide irse de su casa, sin avisar. “El sentimiento que tuvo mi corazón al volverles las espaldas solo Nuestro Señor lo sabe”.<sup>121</sup>

Los primeros días de Francisca al entrar en el convento son una especie de limbo, que no corresponde con sus ilusiones. No tiene un espacio para ella, aunque esto era normal para las aspirantes, quienes solían ser acogidas por otras religiosas. Sus padres le envían dos criadas y dinero, sin embargo, como ella no conoce los pormenores de la vida conventual, no sabe de qué manera usar esas facilidades. También la obligan a dejar el hábito de beata y a ponerse nuevamente sus ropas normales. “Fue cobrando mi corazón un tedio y aborrecimiento a todo, que me parecía estaba en el infierno o en una cárcel de la Inquisición: ni aun el día me alumbraba”.<sup>122</sup>

Su voluntad —que intenta imponer pese a lo que su contexto le exigía— se refleja también en la clausura. Las monjas la ven como una mujer orgullosa que no sigue la norma de las clarisas. Durante el noviciado no se destaca por su disciplina y prefiere portar el hábito a su manera, quiere “las tocas sin almidón” y discute continuamente con las demás hermanas. Por otra parte, tampoco se amilana ante los problemas de salud que tienen sus padres cuando ella opta por la vida conventual. Ni siquiera da su brazo a torcer ante la enfermedad de su padre, y, aunque no gusta de la clausura, decide quedarse en el con-

119. Del Castillo, *Su vida*, p. 115.

120. Del Castillo, *Su vida*, p. 120.

121. Del Castillo, *Su vida*, pp. 119-121.

122. Del Castillo, *Su vida*, p. 122.

vento antes que ir a acompañarlo en sus últimos días de vida. Cuatro meses después de que Francisca hubiese entrado en las clarisas, él moriría y ella interpreta ese momento como un mensaje divino: ha dejado de tener un padre en la tierra y desde ese momento será el confesor su padre espiritual.

Dos años después de su ingreso al convento, profesa y toma los votos definitivos. Es el fin de la mocedad, y es el momento de entregarse al designio divino. Para el relato hagiográfico “la toma de hábito es la culminación de un destino que resta importancia a su propio pasado para dedicarse a un futuro en el cual se acrisolará la existencia”.<sup>123</sup> Francisca se va de su mundo familiar para entrar en el mundo conventual. Allí adentro “el tiempo está marcado por lo que de entonces en adelante ocupa la narrativa: el cumplimiento de los votos religiosos, el desarrollo de una personalidad extraordinaria o de alguna cualidad especial que distinguirá a la monja lo suficientemente para ser recordada”.<sup>124</sup> Francisca, a lo mejor, echará de menos esos días de su pasado, cuando podía alterar su destino, experimentar, aprender, tomar decisiones y sentar su posición, aunque se le viniera el mundo encima. El relato de su *Vida* muestra una ambivalencia clara en los primeros capítulos, descrita bajo varias características que forman el carácter de Francisca en su infancia y juventud: la niña solitaria, que tiene una personalidad particular que se vislumbra desde sus más tempranos años, es una niña vivaz e inteligente que aprende a leer por su cuenta, arma sus propios altares y encuentra la forma de expresar su devoción en un mundo en donde experimenta entretenciones mundanas; le sigue la adolescente que atiende al llamado de la vida ejemplar y, voluntariosa ante su familia y obediente ante el confesor, escoge la vida conventual; por último, aparece la joven que sufre y pasa trabajos al optar por una clausura en donde debe soportar la convivencia con otras personas, ajustarse a las normas e intentar encontrar la soledad y la paz que su alma de niña ermitaña estuvo clamando desde que entendió su destino. Pareciera que en ella se fusionaran las representaciones hegemónicas femeninas: la pecadora y la beata y que Francisca, como parte activa y rezagada de estas esferas se mantiene cambiando de posición.

---

123. Lavrin, “La vida”, p. 29.

124. Lavrin, “La vida”, p. 29.





Fig. 60. *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*. Fuente: archivo personal de Lillyam Rosalba González Espinosa.

La figura del ermitaño tenía especial relevancia entre los contemporáneos de Francisca Josefa del Castillo. Una de las obras más importantes escritas en Nueva Granada fue *El desierto prodigioso y prodigio del desierto*, de Pedro de Solís y Valenzuela (1624-1711), cuyo relato se desarrolla en inmediaciones del convento de los agustinos recoletos de Nuestra Señora de la Candelaria, conocido con el nombre de desierto de la Candelaria hasta hoy día, reconocido por el retiro de anacoretas que llevaban los frailes de la orden. Si bien las mujeres no podían dedicarse a la vida de ermitañas, si expresaban su deseo de vivir apartadas del mundo, como lo expresó santa Rosa de Lima y la misma Francisca Josefa del Castillo.

## CONCLUSIÓN

Si bien, esta clase de textos funcionan como documentos que dan cuenta de la cultura, tanto de su momento de producción, como del momento en que fueron publicados o interpretados por los prologuistas o estudiosos, los aspectos diferenciales de *Vida* de Francisca Josefa del Castillo ofrecen particularidades que, para identificarlas, es necesario ver el contexto de producción de los textos en su ámbito más local.

Elementos más comunes como su relación con la comunidad conventual, la familia extendida, los diferentes grupos sociales tunjanos, los confesores y otros religiosos de la Compañía permiten establecer una primera comparación. Así, ella percibe al personal de servicio como una presencia constante que interrumpe su ejercicio espiritual; la gente cercana encarna al grupo que no puede comprender sus inquietudes religiosas; las demás monjas son enemigas en su camino espiritual, para señalar algunos roles evidentes. Este sistema clasificatorio responde a las estrategias de representación de su mundo interior y el social que del Castillo distingue. En palabras de McKnight, hay un “unequal exercise of power” y ese ejercicio desigual del poder se deriva de las concepciones de género, estado civil, raza, clase y linaje de la sociedad colonial que privilegiaba la sangre europea, es decir, la de los Castillo y Guevara y, por tanto, la religiosa las transfería en su forma de abordar su vida y en la manera de presentarla. Este punto expande el interés sobre estos textos: como sugiere Antonio Rubial García, en estos pueden verse aspectos de la vida cotidiana durante la colonia, así como los prejuicios y la “formación de conciencias de identidad local o nacional”.<sup>125</sup>

De otra parte, puede identificarse una serie de contrastes en el texto de la madre del Castillo. Ella está en la cima de la pirámide, al ser la hija blanca y criolla de unos padres cristianos y con poder administrativo y político en la ciudad, como se insiste en la introducción de *Vida*; a la vez, ella se describe también como una mujer marginada y, además, vilipendiada en el espacio conventual que habita. Su decisión de vivir en el convento, como subraya en los capítulos VII-X, es autónoma, aunque cuasi impuesta por su confesor, y esa decisión, que acarrea pasar por encima de los deseos familiares, quienes estaban dispuestos, incluso, a apoyar su opción de vida ermitaña sin necesidad de retirarse de la comodidad y facilidades de su hogar, se presenta como la batalla que muchos santos deben enfrentar durante su vida para lograr su cometido de encontrar lo divino y, de ese modo, ser un *exempla*.<sup>126</sup>

Es decir, Francisca, como apunta Clara E. Herrera, “reafirma la colonización ibérica y la evangelización católica defendiendo la hegemonía española en el Nuevo Reino de Granada”,<sup>127</sup> pero, por otra

---

125. Rubial García, *La santidad*, p. 10.

126. De Certeau, *The Writing*, p. 278.

127. Herrera, *Las místicas de la Nueva Granada*, p. 25.

parte, en su discurso se define a sí misma como marginada de esa sociedad, no porque esté excluida de esta, sino porque su personalidad no se ajusta a lo que tiene a su alrededor, porque se asume como un sujeto problemático en el orden social, y por tanto es atacada, aislada. Su forma de ser y el deseo de mantenerse en soledad, a su vez, ya en el convento, se suman a su origen; este le da ciertos beneficios y poderes vedados para otras monjas, como acoger a su madre enferma o ejercer puestos relevantes y administrativos en el convento, por mencionar algunos; pero estos privilegios también la aíslan: Francisca, en gran parte de su diario, se queja de las habladurías de su comunidad contra ella, asunto que está presente también en los diez primeros capítulos. Un tercer punto de quiebre en la forma de presentarse está en su aparente desamparo: aunque con dos criadas y dinero, debe comer flores ante la falta de alimento,<sup>128</sup> o no tiene cómo comprar una celda más cómoda.<sup>129</sup> Es decir, pese a su prestancia, hay ocasiones en el diario en que ella se define como desvalida ante la norma conventual, conoce cuál es su rol, pero tiene sus propias ideas y argumentos lo que se convierte en un conflicto que expone continuamente en su diario.

En resumen, estas características excepcionales de las niñas que fueron luego las monjas adultas que escribieron se convierten en un discurso presente en las biografías de religiosas venerables y santas, y están también presentes en las biografías de las religiosas, bien para cumplir con el mandato del confesor, o bien para justificar una forma de actuar y ser. Estos tópicos llegan a ser una estrategia para comunicar la vida, enmarcada en una plantilla permitida por las autoridades. De esa forma, se cumple la escritura por mandato y se llenan las expectativas a partir de modelos que son seguidos y adaptados a las necesidades de la autora. Esto también nos plantea preguntas acerca de las formas de concebir la infancia en su momento y pensar en la manera en que estos mandatos que dan cuenta de esas formas de la niñez se escriben en la historia misma del concepto.

La obra de Francisca Josefa del Castillo goza de prestigio en su país y es la primera mujer que entra en el canon literario colombiano, aunque su obra se ha ido colando, desde su descubrimiento, a través de diversidad de miradas críticas, constituyéndola no únicamente como una escritora

---

128. Del Castillo, *Si vida*, p. 130.

129. Del Castillo, *Su vida*, p. 165.

religiosa y mística, sino que sus manuscritos son insumo fundamental para comprender aspectos de la vida social y cultural de Nueva Granada.



Fig. 61. Lugar en donde reposan los restos de Francisca Josefa del Castillo.

Fuente: archivo personal de Lillyam Rosalba González Espinosa.

No existe una devoción religiosa hacia la madre Del Castillo. Esta placa se encuentra en el actual museo del convento de Santa Clara la Real, en Tunja. No se trata de un sitio de peregrinación pues la memoria en torno a la monja tunjana está más relacionada con su producción literaria.

Si bien no es la única mujer escritora de esta región de América, sí es la referencia esencial cuando se trata de abarcar la escritura conventual en la región y es un ejemplo representativo de este tipo de escritura en los conventos hispanos.

También se destaca cómo la niñez es una época vital para las monjas escritoras que puede entenderse como el momento del llamado divino. A la vez, es el momento de la mocedad y en este se trasluce la personalidad y singularidades de estas niñas. La ardua búsqueda espiritual concede a la niñez un espacio para iniciar la santidad, pero, ante todo, un espacio para descubrirse como mujer en una sociedad particular como la sociedad colonial. Implica entenderse dentro de los códigos de su época y debatirlos: entenderse, entre otras variables, como destinada al matrimonio, saberse físicamente atractiva y socialmente privilegiada, buscar las formas de superar las restricciones que implicaba ser mujer en una época en la que acceder al conocimiento era posible, en la mayoría de los casos, únicamente a través de bibliotecas y tutorías familiares, y encontrar la manera de cumplir un destino que podía ir en contravía del deseado por la familia. Las “vidas”, y en este caso particular la *Vida* de Francisca Josefa del Castillo, arrojan una alternativa de estudio de la existencia de las mujeres en la colonia, acrisolada en la clausura, pero con matices que muestran la cotidianidad no solo de la mujer que escribe a un superior, sino que escribe para sí misma y muestra a través de ello otra sociedad que puede, a través del estudio de los textos producidos por las religiosas, dar nuevas pistas sobre la vida de las mujeres en el tiempo colonial.

