

Reconocimiento hegemónico y manifiesto divino

VÍCTOR HUGO RIVEROS RODRÍGUEZ

Introducción

Este texto hace parte de las conclusiones de la investigación *Lectura de SU VIDA de la Madre Francisca Josefa del Castillo, en clave de caballería*, realizada dentro de la línea de crítica literaria y literatura comparada, del grupo Fray Antón de Montesinos O.P., concluida para optar al título de Magister en Estudios Literarios de la Universidad Santo Tomás.

En este capítulo se aborda la problemática relacionada con la vía iluminativa y la vía unitiva en *Su Vida* de la Madre Francisca Josefa del Castillo. Es de vital interés el redescubrir el valor de los textos religiosos como medios de comprensión e interpretación la vida social y espiritual neogranadina, destacándose la autobiografía de la monja tunjana por ser una de las pocas mujeres incluidas en el canon literario y por la polifonía de su texto en el cual confluyen elementos provenientes de la tradición literaria, libros de caballería, y de la tradición religiosa, hagiografías, que le permiten construirse como figura heroica en su relato. Por esta razón en el trabajo de investigación se analizó la vida de la Madre Castillo a través del viaje como hilo conductor que permite establecer un paralelismo entre las hazañas del héroe y el ascenso en las vías del místico que le posibilitan acceder a unos espacios prohibidos para la mujer en un orden patriarcal.

Las etapas por las cuales debe pasar el místico en su ascenso en busca de la divinidad están claramente definidos por una tradición religiosa que se remonta desde Dionisio pasando por Tomás de Aquino y Juan de la Cruz: purgación, iluminación y unión. Respondiendo a esta estructura, la Madre Francisca Josefa del Castillo (1671-1742), monja clarisa de la Nueva Granada, nos cuenta en el relato autobiográfico de *Su Vida* (1714-1724) cómo pasa a través de estas tres vías ascendiendo espiritualmente en un proceso de acercamiento a la divinidad. Esta búsqueda de la unión perfecta por medio del matrimonio es a la vez una construcción de santidad en el ejercicio de la escritura por mandato de su confesor el padre Diego Tapia.



Figura 1. Anónimo. *Sor Josefa del Castillo*. s.f. Óleo sobre tela 135.2x106 cm. Colección Banco de la República. Reg. AP2144.

La primera vía, “la sensitiva (purgación) es común y que acaece a muchos, y estos son los principiantes” (Cruz, 1862, p. 108), es la etapa en la cual se da el proceso de purificación “de las pasiones, de la inteligencia y de la voluntad por la mortificación, de la meditación, la oración” (Lagrange, 1950, p. 14). Cuando la Madre Francisca Josefa del Castillo manifiesta “que lo mejor que podía tener para llegarme a Dios era el padecer; y que todas aquellas contradicciones y menosprecios de las criaturas, eran señal de que iba bien, (...), como también las tentaciones tan grandes y molestas que padecía” (De Castillo, 1968, p. 122) instauro el combate como medio de perfeccionamiento, dándole continuidad a diversas tradiciones literarias y religiosas que construyen el personaje ejemplar, héroe o santo, mediante el aspecto bélico.

En consecuencia la “pasión amorosa será generadora de aventuras puesto que en su nombre y por su causa, el héroe se verá obligado a superar pruebas y obstáculos y acometer empresas peligrosísimas para lograr méritos en el servicio del amor” (Gallardo, 2005, p. 19).

En la segunda vía, la iluminativa, comenta Ariento, parafraseando a Juan de la Cruz, que

(...) por medio de esta noche dichosa de la purgación sensitiva, salió el alma a comenzar el camino y vía del espíritu, que es el de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman vía iluminativa o de contemplación infusa, con que Dios de suyo anda apacientando y reficionando el alma (Arintero, 1926, p. 173)

Y corresponde a “algunos artículos relativos a las gracias extraordinarias (visiones, revelaciones, hablas internas)” (Lagrange, 1950, p. 15). Este aspecto en la Madre Francisca Josefa del Castillo hace referencia al reconocimiento hegemónico a través de la aparición de santos y seres celestiales en visiones espirituales, cumpliendo la función de igualar social y espiritualmente a la monja con un grupo ya reconocido por el clero y el pueblo, “vía yo que en un teatro o junta de gente grande y santa se trataba de mi enfermedad; y que mi padre santo Domingo estaba arrodillado ante la gran Reina y Madre de Dios pidiéndole por mí” (De Castillo, 1968, p.175).

La tercera vía, la unitiva “propia de los perfectos, donde se trata de la íntima unión del alma contemplativa con Dios” (Lagrange, 1950, p. 15) será el objeto de estudio de este artículo junto con la segunda vía, analizando las características y los elementos provenientes de la tradición mística y de los libros de caballería en el proceso de construcción del personaje heroico hagiográfico que culmina con el matrimonio, “el tema del amor era central en los libros de caballerías... y, por último, en el matrimonio público de los amantes, lo cual suele constituir el final de la novela y también el final del itinerario aventurero del héroe” (Gallardo, 2005, p. 19)

En la vía iluminativa se integran con las experiencias bélicas las visiones espirituales en las cuales Jesús, el amado, se presenta en actitud de sufrimiento como medio de expresión amorosa hacia la humanidad. Algunas de estas visiones tienen una fuerza tal en el alma de la monja que se aproxima a la materialidad, “un día me parecía se ponía tan cerca del alma, que dejaba caer la cabeza sobre sus hombros. Estaba como cuando andaba en el mundo, mas como de edad de catorce o quince años, con tan grande hermosura” (De Castillo, 1968, p.113). La inefabilidad de la experiencia deja el alma inmersa en los efectos del amor, “no es cosa que se puede decir ni pensar; tenía los cabellos en muchas partes mojados en sangre. Dejó tales efectos de su amor y deseo de padecer mucho por Él, que en tres días no podía entrar en acuerdo” (De Castillo, 1968, p.103).

En otras ocasiones las visiones se caracterizan por su impacto visual y la descripción detallada del escenario con todos los aspectos y el colorido propio de una experiencia vivida

Hallábame una noche en sueños en una ciudad que andaba toda alborotada y confusa, y toda aquella multitud y concurso de gente se preparaba para concurrir a la afrenta de un hombre; parecía que hasta el aire estaba lleno de su deshonor y menosprecio, y él era mirado como reo despreciable y manchado; todos andaban como admirados de su deshonor, huyendo de él. (De Castillo, 1968, p. 72)

A continuación la Madre Francisca Josefa del Castillo relata el sufrimiento y dolor que le embarga al contemplar dicho espectáculo y detalle a detalle pasa a construir toda la procesión generada en torno al reo: los hombres que van a caballo con los tocados en sus sombreros, los que van a pie con prisa y después la plebe. Los aspectos más relevantes de esta visión son dos: por una parte, la posición privilegiada de ella como espectadora, al poder hacer parte de una de las escenas más significativas en la vida de Jesús se iguala a un grupo de místicos y santos que han comulgado de forma particular con la experiencia del viacrucis, como es el caso de San Francisco de Asís; y por otro lado, a través de esta vivencia accede a un conocimiento particular sobre los principios religiosos que los demás no pueden aprehender “Entendí claro que fue en lo que más padeció su real y nobilísimo corazón, y el de su Santísima Madre” (De Castillo, 1968, p.72).

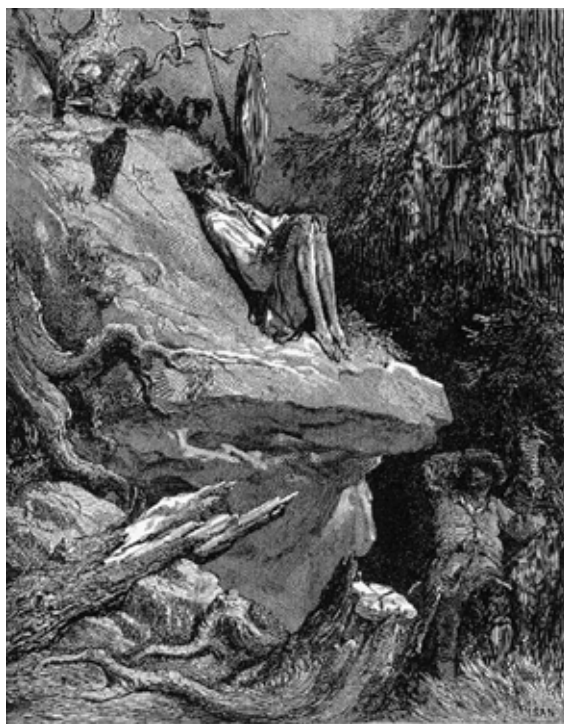


Figura 2. Gustave Doré. Penitencia amorosa en Sierra Morena. (1888).
Fuente: Cervantes, 1990.

Las pruebas de mortificación de los afectos mediante el maltrato al propio cuerpo, cilicios y ayuno entre otras, le permiten confirmar ante sus contemporáneos lo excepcional de su condición heroica. Por lo cual, en concordancia con su ascendencia noble, las virtudes demostradas en el proceso de purificación y la elección divina como futura esposa, la presencia de figuras representativas dentro de la tradición católica tanto por la práctica de virtudes particulares como por situaciones marcadas por elementos sobrenaturales en sus vidas, dan por claro que su presencia en medio de la visión cumple una función de reconocimiento hegemónico.

Debe entenderse por reconocimiento hegemónico místico, término acuñado en el presente trabajo, aquella estrategia narrativa en la cual la monja tunjana se incluye dentro de un grupo privilegiado que detenta un poder particular. Tal como sucede con el caballero que después de superar diversas pruebas retorna a la corte para contar sus hazañas y logra un reconocimiento que le permite integrarse a un grupo de caballeros que ostentan una situación privilegiada en torno al círculo de la corte. Nótese como el héroe Yvan en el relato de *El Caballero del León* de Chretien de Troyes (hacia 1150 – hacia 1183) solo se integra de nuevo a la corte después de superar diversas pruebas que realiza a modo de penitencia amorosa tras sufrir los desdeños de su dama, el incumplimiento de la promesa del retorno tras un año lo impulsa a competir en torneos para lograr un reconocimiento privilegiado en la corte que le permita el perdón de su amada.

La víspera de San Agustín en un sueño prodigioso se halla en una grada donde la esperan para que haga profesión en el altar mayor pero ella “tenía gran temor y vergüenza de parecer así delante de tanta gente noble y grave, hasta que tomando de mano de una religiosa un velo grande, me cubría con él; y luego me animaba con mostrarme al que había de ser mi padrino, que era a lo que ahora pienso mi padre San Francisco” (De Castillo, 1968, p. 83).

Por un lado, la Madre Francisca Josefa del Castillo manifiesta estratégicamente sentir “gran temor y vergüenza” por su condición natural al presentarse ante “gente noble y grave”, sin embargo dicha situación en sí misma es un reconocimiento hegemónico místico ya que solo una persona de alta condición puede hacer profesión en el altar

mayor. La situación culmina con el apadrinamiento de San Francisco que la acompaña hasta la Santa Cruz donde realiza sus votos. Más allá de la posición social de la “gente noble y grave” a la cual ella pertenece se encuentra la posición privilegiada de San Francisco en el santoral católico, que es suficiente para que experimente “ánimo y consuelo grande” (De Castillo, 1968, p.83).

Poco a poco, al integrarse a la experiencia mística visiones en las que el elemento en común es la presencia de santos, quedan en un segundo plano las experiencias de terror y combate. El verse en compañía de estos personajes del santoral católico le da una autoridad suficiente para romper el marco que socialmente la limita a permanecer en unos roles de comportamiento permitidos, el orden patriarcal se debilita ya que dicha participación en diferentes contextos acompañada por los santos no hace más que reafirmar su condición de elegida y “el hecho



Figura 3. Bartolomé Esteban Murillo. *La Virgen presentando el rosario a santo Domingo*. (1638). Óleo sobre lienzo. 207 x 162 cm. Palacio Arzobispal, Sevilla.

de haber sido elegidas por Dios las autorizaba a subvertir la relación (confesor-confesante) y a desempeñar funciones distintas a las de la penitente pasiva y sumisa, limitada a confesarse y a cumplir una penitencia sin aspirar a influir en su confesor” (Herrera, 2013, p. 141). Es un ejercicio de afirmación de autoridad basado en la igualación con personajes que gozan de reconocimiento tanto entre las autoridades eclesiásticas como en el pueblo.

En otra ocasión nuevamente se encuentra entre gente que se caracteriza por su posición social y santidad, “vía yo que en un teatro o junta de gente grande y santa se trataba de mi enfermedad; y que mi padre santo Domingo estaba arrodillado ante la gran Reina y Madre de Dios pidiéndole por mí” (De Castillo, 1968, p.175). Ella es el centro de la atención de personajes representativos en la vida de Tunja, santos y ángeles que se preocupan por su bienestar.

El papel intercesor de Santo Domingo (1171-1221) que pide por ella ante la “Madre de Dios” adquiere mayor preponderancia con la sugerencia hecha por las presencias celestiales, posibles ángeles, “Encomiéndate mucho a este glorioso santo, que es tan amado de la Reina de los Ángeles, que cuando nació tuvo sus pañales en las manos y los bendijo” (De Castillo, 1968, p.175). La estrategia del reconocimiento no solo es exclusiva de los libros de caballería sino que hace su aparición en diferentes obras y contextos, por ejemplo, Dante se enaltece mediante su pertenencia al grupo representativo de poetas, “concediéndome después la honra de admitirme en su compañía, de suerte que fui el sexto entre aquellos grandes genios” (Alighieri, 2000, p. 21).

Después de su reconocimiento el héroe participa de una ceremonia en la cual es rodeado por el rey, caballeros y personajes representativos. Los caballeros lo rodean para escuchar sus hazañas y confirmarlas entre tanto el rey lo felicita y el pueblo lo aclama, todos participan de las victorias. El triunfo le concede el derecho de pertenecer a un grupo de individuos destacados tanto por sus cualidades para la batalla, como por sus virtudes caballerescas y le da la autoridad para contar sus hazañas permaneciendo vivas en la memoria colectiva. El triunfo del héroe místico y caballeresco le permite ser reconocido e integrarse a un grupo social.

En el contexto místico, en esta instancia es fundamental la presencia de fuerzas sobrenaturales en su proceso de acercamiento a la Divinidad, ángeles y santos hacen constantes apariciones para apoyar en el combate y para reconocer la santidad del místico.



Figura 4. Iglesia de Santa Clara, Tunja. Retablo Altar mayor.
Fuente: Gil, 1957.

En el reconocimiento como figura de santidad hay un juego político de fondo al interior del convento determinado por el poder que detenta cada uno de los actores en el contexto neogranadino. El Padre Diego Tapia, confesor que mediante mandato impone a la Madre Francisca Josefa del Castillo la tarea de escribir sus experiencias místicas no solo ejerce un poder sobre ella en su condición de confesor-hombre sino que también obtiene beneficios, la proximidad con una santa que mejora su fama de confesor y la posibilidad de obtener ayuda divina para afrontar las necesidades espirituales, “a través de la religiosa, el sacerdote podía

obtener favores espirituales, que muy seguramente no podría obtener sin su mediación” (Herrera, 2013, p. 101).

Estas monjas, por lo excepcional de sus visiones y acciones enmarcadas en las prácticas místicas, eran el centro de atención. Entre los interesados por destacar el carácter santo de una monja se encontraban primero los confesores que por medio de ellas lograban favores celestiales junto con el reconocimiento de las autoridades religiosas y el pueblo al estar presente en el proceso de construcción de una figura de santidad; segundo, la comunidad religiosa ganaba reconocimiento lo cual favorecía en la medida que centraba la atención de las mujeres nobles que buscaban un convento en el cual ingresar; y tercero, del pueblo que obtenía una intercesora para rezar por la comunidad de creyentes vivos y muertos.

La función del confesor no se limitaba al papel de guía espiritual que supervisa las experiencias místicas y controla las prácticas religiosas de la monja sino que en ciertos casos se creaban lazos de amistad que lo convertían en un compañero de viaje en la vivencia de la divinidad. El confesor es un apoyo en medio de las tentaciones y tristezas que la afligen constantemente. “En todo este tiempo no había dejado de venir el padre rector Juan Martínez Rubio, ni yo tenía en lo humano otro recurso para alentarme a llevar la variedad de mis aflicciones” (De Castillo, 1968, p.114).

El confesor además de ser un apoyo espiritual favorece la posición privilegiada de la Madre Francisca Josefa del Castillo al interior del convento, la cercanía con los jesuitas a lo largo de su vida permitirá que la monja tunjana acceda a diferentes formas de poder (maestra de novicia, abadesa, negocio con esclavos, préstamos de dinero, manejo de bienes de la comunidad, predicar a través de la escritura, entre otras). Gracias a este apoyo se hace posible la elección como abadesa a pesar de los constantes conflictos con las monjas aun antes de su ingreso al convento.

Un Manifiesto Divino entendido como una organización de acciones determinadas por una fuerza Divina, para lograr el cumplimiento de un objetivo determinado se manifiesta acompañándola en medio de sus vivencias, ratificando su condición excepcional. El reconocimiento hegemónico se da de forma indirecta a través del confesor

como herramienta de la voluntad divina que consuela a la monja tunjana en medio de su sufrimiento, “porque es increíble la caridad que Dios ponía en aquella alma santa (la del confesor), para consolar y aliviar mi alma” (De Castillo, 1968, p. 114) o vaciando el discurso confesional de su carácter humano para llenarlo con una condición divina capaz de aliviar las penas, “con algunas palabras que Vuestra Paternidad me dijo y con que me reprendió, salí tan libre de aquellas penas y tormentos” (De Castillo, 1968, p. 153).

La lógica patriarcal postulaba la necesidad del acompañamiento de un hombre para el ascenso espiritual de una mujer como menciona una obra de la época dirigida a la formación espiritual de mujeres

Habiéndole mandado a Tobías el menor que fuese a Rajas, dijo —De ninguna manera sé el camino—. —Anda (replicó el padre), y busca algún hombre que te encamine—. De la misma manera te digo yo, Filotea mía ¿Quieres con seguridad caminar a la devoción? Busca, pues, algún hombre virtuoso que te adiestre y guíe. (Sales, 1982, p. 27)

La supremacía del género masculino sobre el femenino se cuestiona mediante diversas estrategias retóricas empleadas por la Madre Francisca Josefa del Castillo. Por medio de una retórica de la autoridad la monja se permite subvertir la autoridad presentando sus aspiraciones individuales como propias de la autoridad divina que finalmente se da a conocer mediante sueños y en ciertos momentos en las palabras y acciones de sus confesores.

Además, a través de su escritora la Madre Francisca Josefa del Castillo incursiona en el ámbito de lo masculino mediante la predicción recurriendo a estrategias retóricas como es el uso de comparaciones acompañadas de reflexiones, y con uso de diversos apartados de la Biblia en latín, “y luego entendí estas palabras: Et aridam formaverunt manus ejus” (De Castillo, 1968, p.50), “en aquella avenida de su amor entendía estas palabras, dichas con indecible benignidad y dulzura: Nec coneris contra ictum fluvil” (De Castillo, 1968, p. 123), actividades prohibidas para las mujeres neogranadinas.

En la introducción a la obra completa de la Madre Castillo, José Antonio de Torres y Peña y Nicolás Cuervo señala que “así aconteció a esta virgen, que ignorando toda literatura humana, alcanzó la inteligencia de la Santa Escritura como cualquiera de los Padres mas iluminados” (De Castillo, 2007, p. 21), “allí me hizo Nuestro Señor el beneficio de que entendiera el latín, como si lo hubiera estudiado, aunque ni aun lo sabía leer bien” (De Castillo, 2007, p. 83), su autoridad se legitima en la procedencia divina superando en ciertos momentos la posición social del confesor. El justificante para dichas acciones es el Manifiesto Divino que establece sus acciones como manifestaciones de la voluntad divina haciendo que su nombre y su reputación se expanda “al ambiente social de Tunja” (Herrera, 2013, p. 184).

En dicho reconocimiento hegemónico juega un papel fundamental la figura de María, madre de Jesús, al desempeñar una función de protectora y modelo de virtudes para la monja tunjana. La imagen de María sufrió una serie de procesos que culminan con la construcción y aprobación del “Santo Rosario” que la ubicaría como una de las figuras más representativas para el catolicismo. La primera práctica de devoción entorno a María que se conoce data del año 650 cuando se repetía la frase “Dios te salve María”, en el Misal Romano, como oración en la misa del cuarto domingo de Adviento.

Ya para 1483 en varios países se extendió la costumbre de añadirle “Santa María Madre de Dios” pero será “solo con el padre Alano Roche, dominico del siglo XV, que dedicó su vida a propagar entre la gente la costumbre de rezar lo que se llamaba Salterio de la Santísima Virgen” (Sálesman, 1990, pp. 3-5) y que desde entonces empezó a llamarse Rosario de Nuestra Señora. En 1521 esta práctica se convirtió en una devoción estructurada en tres grupos: gozosos, dolorosos y gloriosos. En el año 1569, el papa Pío V con la bula o encíclica dirigida a todos los cristianos del mundo recomienda rezar el Rosario de la forma como se reza hoy.

En este contexto es que Cervantes realiza su crítica frente a la manifestación rutinaria de repetir sin sentido y mecánicamente el Rosario, “dijo sobre la alcuza más de ochenta paternostres y otras tantas avemarías, salves y credos, y cada palabra acompañaba una cruz, a modo de bendición” (Cervantes, 1990, p. 166); y en otra ocasión rasga una tira

de las faldas de la camisa que “andaban colgando, y diole once ñudos, el uno más gordo que los demás, y esto le sirvió de rosario el tiempo que allí estuvo, donde rezó un millón de avemarías” (Cervantes, 1990, p. 270). Como se evidencia tanto en las obras piadosas como en los libros de entretenimiento, el papel de María adquiere una importancia preponderante en las prácticas religiosas desempeñando un papel mediador en la relación con la Divinidad.

En una visión, después de meses de tribulaciones y angustias, afirma que “vide en sueños a la Santísima Virgen en la puerta que entra de la iglesia a la grada, con un velo, como el que traen las religiosas, echado sobre el rostro,” (De Castillo, 1968, pp. 107-108). María rezaba a la Santísima Trinidad para ahuyentar los espíritus malos y “entonces entendí el romance de esta oración, y lo que en ella pedía para mi alma en aquella ocasión mi dulcísima Madre” (De Castillo, 1968, p. 108), dada la posición social y la cercanía de la Madre Francisca Josefa del Castillo con la Divinidad, la Virgen intercede por ella ante la Trinidad.

Constantemente la monja recalca en la vía iluminativa la importancia de los santos, personajes que la acompañan y apoyan en medio del combate espiritual para alcanzar la victoria resaltando así el carácter heroico de la monja que supera diversas pruebas; además la Madre Francisca Josefa del Castillo señala con insistencia correspondencias de su vida con las virtudes y vivencias de estos santos.

En este punto, el discurso de la Madre Francisca Josefa del Castillo adquiere una autoridad independiente de la que le brinda el apoyo del confesor que confirma y valida sus experiencias, ahora es la divinidad quien le da autoridad. Entonces a través de la estrategia retórica del afirmar después de una visión *ahora entendí* lo que hace es argumentar el origen divino de su conocimiento y por tanto no se hace necesario la validación del confesor sobre la misma.

Los santos que la acompañan en sus visiones intercediendo por la monja aprueban sus palabras y su vida como reflejo de ellos mismos, al compartir virtudes o experiencias sobrenaturales. San Francisco es una de las figuras más importantes dentro del culto católico al afirmarse de él que experimentó en vida los estigmas de la Pasión de Cristo (la marca de los clavos en pies y brazos) señal interpretada como marca de santidad. De forma muy parecida, la Madre Francisca Josefa del Castillo

experimenta el suplicio del viacrucis. “Me parece vía a mí misma, despojadas las espaldas, atadas las manos con cadenas de fierro y los pies y los ojos vendados; y que Nuestro Señor mandaba azotarme, y así se hacía” (De Castillo, 1968, p. 107).

Asimismo, Ignacio de Loyola es el predicador de la obediencia, virtud que descubrió mientras militaba en el ejército como un instrumento valioso del control institucional, y la meditación, la visualización de vivencias religiosas tales como la contemplación del infierno, como medio para ejercitar el espíritu, elementos presentes a lo largo de *Su Vida*.

Es así como a través de la vía iluminativa y su consiguiente reconocimiento hegemónico, la Madre Francisca Josefa del Castillo juega con la política y el poder adquirido a través de las visiones y el apoyo de sus confesores. Su posición privilegiada al interior del convento se evidencia cuando el padre Francisco Herrera deja de confesarla por mandato del padre Rector Juan de Tobar, ante tal situación piensa en la posibilidad de tener como confesor al Rector.

Sin embargo, duda de esto ya que “porque algunas religiosas de gran cuenta habían hecho mucho empeño para que viniera a confesarlas, valiéndose de sujetos de importancia, y de varias diligencias” (De Castillo, 2007, p. 95). Finalmente “trajo Nuestro Señor al padre rector, sin saber cómo, que casi salió del mismo padre decir que me confesaría” (De Castillo, 2007, p. 95). Nuevamente hay un énfasis en el manifiesto divino, los logros sociales y privilegios adquiridos por ella proceden de una autoridad divina superior a la de sus confesores.

Desde esta lectura, no es gratuita la presencia constante de San Francisco y San Ignacio si se tiene en cuenta que esta es otra forma de apelar a una autoridad a la cual deben estar subordinados sus confesores, franciscanos y jesuitas. Y más aún, esta experiencia alcanzará su apogeo con la transición de la vía iluminativa a la vía unitiva donde finalmente se dará el matrimonio espiritual tan anhelado por todas las místicas.

Las visiones en la vía unitiva están inmersas en un *locus amoenus* onírico ratificando su carácter inefable, “Parecíame un día andar en un campo tan rico y fértil, abundante y hermoso, que no es posible llegue a comprenderlo ninguna imaginación” (De Castillo, 1968, p. 134). La descripción detallada del entorno añade un carácter vivencial a la visión, “vía que de un principio nacían varios arroyos de agua viva que

regaban aquel campo, por donde me parecía andaba yo misma” (De Castillo, 1968, p. 134), a la vez los elementos mencionados tales como río y campo son el escenario de encuentros amorosos en la tradición caballeresca, “la fuente o el río, con el verde prado alrededor y los árboles y las flores suelen componer el ambiente de descanso del asendereado caballero, o el de un encuentro grato con doncellas” (Martín, 1991, p. 286).

Además, es precisamente en este lugar donde recibe el mayor reconocimiento hegemónico al ser aceptada como consorte por la divinidad, lo cual le permite jugar con su aparente deseo de ser humilde y la posición privilegiada alcanzada en sus visiones, “allí conocía cómo de una pequeñita semilla de humillación nacían hermosísimos árboles, flores y frutos, etc., y me parecía sentir mi alma, allá en lo más interior, estas voces: “Conmigo, esposa mía, conmigo” (De Castillo, 1968, p. 134).



Figura 5. Gregorio Vázquez. *El Juicio Final* (1673). Óleo sobre lino de 2,82 x 4,63 m. Ubicado en el templo de San Francisco en Bogotá.

La Madre Francisca Josefa del Castillo transita desde un mundo poblado de imágenes terroríficas, el infierno en su niñez y juventud junto con los demonios con los cuales combate en el convento, hasta un *locus amoenus* descrito minuciosamente mientras que el mundo en el que vive tiende a desaparecer con sus características en el desinterés

que se evidencia por aspectos tales como la ausencia de prosopografía o de especificación arquitectónicas del convento. La vía purgativa debe ser entendida como parte de un proceso de ascenso en la búsqueda de la unión con la divinidad aunque en numerosas partes de *Su Vida* ya que “después de este proceso de negación, castigo, mortificación del cuerpo (a través de cual la monja se sitúa en una posición sobrenatural, en un estado angélico), después de cruzar este camino de perfección se llega al éxtasis” (Mejías, 2004, p. 3).

De manera tal que las visiones en las cuales Jesús se aparece en su camino hacia la cruz son una manifestación de cercanía entre monja y divinidad, mediante la participación en una de las escenas más representativas del amor de Dios hacia las criaturas. Visiones que absorben los sentidos para manifestarse su inefabilidad, “al arrobó, momento en el cual aquélla feminidad porosa se vuelve presa de lo sagrado abriendo sus sentidos a esta sacralidad que se manifiesta a través de visiones, fragancias y voces” (Mejías, 2004, p. 3).

Desde la infancia las mujeres en la Tunja de la época de Francisca Josefa eran preparadas para la maternidad como la única posibilidad en la vida del hogar, procrear y estar bajo la tutela masculina. En este contexto, el convento es la alternativa para dirigir los impulsos sexuales de las mujeres hacia Dios como herramienta de perfeccionamiento espiritual, ya que la relación erótico-sexual que permite la unión de Dios con la monja es aceptada y anhelada por muchas mujeres como una evidencia del perfeccionamiento espiritual alcanzado.

El amor hacia Dios es el motor de la aventura mística en el viaje interno que realiza la monja en su propio cuerpo como escenario de combate y acceso a los favores celestiales y que encuentra su apogeo en el matrimonio espiritual. Experiencia de la cual participa la Madre Francisca Josefa del Castillo cuando escribe como una voz interior que se corresponde la divinidad la reconoce como esposa, “sentía muchas veces ser despertada, movida o consolada, con unas palabras que en lo más alto e interior del alma, le decían: Francisca, ya eres mía” (De Castillo, 1968, p. 133).

Ya que “la culminación de la relación erótica (o para los místicos la unión con lo divino) se interpreta como una bendición de Dios, y se configura como parte de su ascenso a un poder espiritual que solamente

el místico tiene” (Herrera, 2013, p. 134), el participar de esta vivencia eleva a la monja tunjana a una categoría excepcional a la cual pocas pueden acceder como parte de un favor Divino en el sagrado vínculo del matrimonio místico, “había visto entre sueños, en un altar del coro, un niño desnudo, hermosísimo y llorando, y que viendo ella que era el Niño Jesús, quiso abrazarlo, y el niño se retiró diciendo: No puede ser, que soy de Francisca.” (De Castillo, 1968, p. 59).

Superadas las pruebas por el héroe caballeresco se ve recompensado con la entrega de la doncella en matrimonio: el relato de Erec y Enid culmina con el reconocimiento del héroe y el posterior casamiento, al igual que el Yvain “superadas todas las pruebas, ha logrado ser amado y querido por su dama, que corresponde a su amor” (Troyes, 1988, p. 75), mediante la excepcional de sus aventuras recobra el amor de su amada que lo ha apartado de su lado por incumplir un juramento.

De igual forma, la Madre Francisca Josefa del Castillo tras superar diversas pruebas accede a la divinidad por el amor que ha sido el motor aventura espiritual, amor que nace de ella hacia la divinidad, “sentía en mi alma mucha alegría y gusto de leer que podían las almas, aun en esta vida, llegar a unirse y estrecharse con Dios, y las dulzuras, suavidades y hermosura de este Divino Esposo de las almas, y centro suyo” (De Castillo, 1968, p. 34) y que a su vez procede de la misma divinidad que infunde estos anhelos, “su Divina Majestad me daba unos grandes deseos y esperanzas de ser siempre suya” (De Castillo, 1968, p. 14).

La tradición mística “utiliza las expresiones del Ct como unos modos para indicar la vivencia espiritual, y una enseñanza sobre ella. Así lo pretende Párente, quien define el Ct como “*analogical dramatization of the various mystical states*”; y también Arminjon” (Luzurraga, 2005, p. 86). La unión espiritual de Madre Castillo adopta varias de sus expresiones del Cantar de los cantares para referirse al encuentro del amado (Jesús-Dios) con la amada (la monja) conectando su vivencia con las Escrituras.

Cuando dice que “estando yo oyendo misa, dijo a los oídos de mi alma: Semejante es el Reino de los cielos, esposa mía, a un grano de mostaza (De Castillo, 1968, p. 109) establece una conexión particular con el Nuevo Testamento “el reino de los cielos es semejante al grano de mostaza” [Mateo (13:31) Reina Valera] y con el Cantar de los cantares

“esposa mía” (León, 1985, p. 109) en la cual Jesús predica ahora a su esposa, ubicándose en una posición privilegiada la Madre Francisca Josefa del Castillo.

Dicho nombramiento como esposa es un don otorgado por la Divinidad, un privilegio adquirido por unas pocas místicas, “haberme nombrado esposa tuya” (De Castillo, 2007, p. 78), lo cual destaca en varias ocasiones, “Francisca, ya eres mía” (De Castillo, 1968, p. 133).

El encuentro sacramental es el escenario propicio en el cual recibe los mayores dones relacionados con títulos, “Pues estando como he dicho, llegué un día a recibir a Nuestro Señor Sacramentado y me parece entendí llamarme Hija de David, y Nuestro Señor Esposa suya” (De Castillo, 2007, p. 213). El reconocimiento proviene de una voz que de su interior le otorga la certeza del vínculo, “me parecía sentir mi alma, allá en lo más interior, estas voces: Conmigo, esposa mía, conmigo” (De Castillo, 2007, p. 194).

Aquella voz se torna progresivamente en una presencia física, “lo sentí tan cerca de mí, que casi tenía mi cabeza en sus rodillas reclinada” (De Castillo, 1968, p. 49), que infunde en ella un sentimiento de paz asociada al fuego que ilumina, “parecíame que tenía en lo íntimo de mi corazón una brasa viva, que me enseñaba sin palabras, y encendía en un fuego más dulce que la vida” (De Castillo, 2007, p. 34). El fuego de la palabra pertenece a la tradición bíblica que cuenta con múltiples ejemplos entre los que se destaca el caso en el que David dice “la voz de Jehová que derrama llamas de fuego” Salmo (29:7) y “fuego vine a echar a la tierra” Lucas (12:49) textos ampliamente mencionados por la autora. Esta presencia-voz trasciende desborda los límites de un objeto o presencia para revelarse en su entorno abarcándolo todo, “Por este tiempo me dio un modo de presencia suya, que en todas las cosas y criaturas lo hallaba” (De Castillo, 1968, p. 79).

La Naturaleza se descubre como espacio físico real adecuado para el encuentro, experiencia que le viene desde la niñez, “yo vivía cerca de un güertecito, y así oía, cuando se ponía el sol, volar las aves a sus nidos a recogerse. Esto enternece tanto mi corazón (...), que me daban unas ansias y deseos” (De Castillo, 1968, p. 75), nuevamente caracterizado por lo inefable “que yo no sé decir de cierto cómo era” (De Castillo, 1968, p. 75). La vía unitiva devela la realidad para presentarla como

presencia real de lo divino, no solo las visiones o sueños son el espacio de encuentro. Es en este punto que se da una reivindicación del cuerpo en la medida que no es interpretado como un obstáculo que impide el progreso espiritual, como sucedía en la vía purgativa por lo tanto había combatir con mortificación y sacrificio los afectos.

Cabe destacar algunos aspectos en esta reivindicación del cuerpo en la cual la vida con sus experiencias cotidianas como el comer o el dormir no impiden el ascenso ni son necesarias las prácticas de mortificación como el cilicio. Primero, se debe esto a la unión con lo divino “así me parecía que yo no tenía parte en mí, para nada, sino que andaba como sin alma, que mi alma se había entrado en su Dios, y que era gobernada por otro impulso, suave, dulce, amoroso y eficaz” (De Castillo, 1968, p. 123).

Segundo, la presencia de lo divino en su vida le da acceso a un conocimiento que excede el de sus compañeras y padres, “todo lo que vía y oía, era Dios, era sumo bien; y era un bien sobre todo sentido y conocimiento”.



Figura 6. Gian Lorenzo Bernini. *El Éxtasis de Santa Teresa* (1647-1651). Escultura en mármol. Capilla Cornaro.

Tercero, lo exterior marcado por sus constantes conflictos con las otras monjas ya no es motivo de tristezas, “No me estorbaba nada exterior; antes todo era como soplos que hacían arder aquella llama, y más ardía, con todo lo que era desprecio y humillación mía” (De Castillo, 1968, p. 123). En contraposición a este tipo de experiencia, se da en la vía unitiva una enajenación que aísla del entorno real hundiendo a la monja en una especie de sueño. Consciente la Madre Francisca Josefa del Castillo de lo inadecuado de esta vivencia para el diario vivir en el convento recurre a cierto tipo de prácticas como estrategias para evitarlas “me clavaba alfileres en la boca y no los sentía; tiraba a arrancarme los cabellos de la cabeza, y me quedaba con la mano pendiente y sumida en aquel letargo” (De Castillo, 1968, p. 76).

Dicha experiencia de embotamiento significa un rompimiento con la realidad crono-tópica dotándola de un poder precognitivo permitiéndole anticipar acontecimientos a través de sueños, “luego vi en sueños al padre rector, aunque no lo conocía ni había visto; (mas era el mismo que vi después) que se llegaba a mí y me decía: Hija yo vengo a confesarla, porque el padre Francisco se va a Santa Fe” (De Castillo, 1968, p. 37). Al igual que en los libros de caballería “los más importantes episodios del libro están subrayados por unos sueños premonitorios o una profecía que los anuncia” (Torres, 2005, p. 102) como le sucede a Palmerín que busca a Polinarda motivado por un sueño premonitorio que le impele.

La presencia divina que la acompaña, aunque en algunas ocasiones se desconoce quién es, la hace experimentar vivencias que desbordan los límites de los sentidos y el tiempo. Por lo cual en ciertas momentos cuando se encuentra orando se desvanecen la conciencia del tiempo y se hace necesaria la ayuda de las otras monjas para conectarla a la realidad, “en la oración estaba de rodillas sin caerme, mas sin estar en mis sentidos ni acuerdo. Solían acabar las demás y yo me quedaba así, si no me avisaban o tiraban del hábito” (De Castillo, 1968, p. 76).

El ingreso en un mundo trascendente está marcado en la literatura por una temporalidad diferente como lo demuestra el caballero Guingamor que después de estar en el más allá con su amada decide regresar para descubrir que todos los que conocía habían muerto, el tiempo transcurre lentamente en el otro mundo. La comunión con la

divinidad permite el acceso a un mundo poblado de sensaciones y estímulos que exceden la capacidad de la verbalización “y encendía en un fuego más dulce que la vida” (De Castillo, 1968, p. 39). Lo inefable de la experiencia mística viene documentado en la tradición cristiana ya desde Pablo de Tarso quien afirma que, “Dios ha preparado para los que la aman cosas que nadie ha visto ni oído, ni cosas pensadas” (Pablo, 1989, p. 239).

Siendo así la oración el medio de comunión con la divinidad, ya sea en un espacio natural o en el convento, encendiendo una llama que ilumina y purifica. El fuego es recurrente en sus visiones y en varias ocasiones se asocia a un estado de plenitud y felicidad como lo referencia cuando estando en oración “sentía que mi alma se deshacía y ardía, y luego me parecía sentir junto a mí una persona amabilísima, vestida toda de blanco, cuyo rostro yo no vía” (De Castillo, 1968, p. 65).

Aunque en esta vivencia experimenta dicha y paz solo es temporalmente ya que la experiencia mística no puede llegar a un punto cumbre en vida sino que es en la muerte que se encuentra la perfecta y constante unión, “Mas ella, echando los brazos sobre mis hombros, cargaba allí un peso, aunque grande, tan dulce, tan suave, tan fuerte, tan apacible, que el alma solo quisiera morir y acabar en él y con él: mas no podía hacer más que recibir y arder en sí misma” (De Castillo, 1968, p. 65), por esto es que afirma Teresa de Ávila “¡Ay, qué larga es esta vida! ¡Qué duros estos destierros,/ esta cárcel, estos hierros/ en que el alma está metida! Solo esperar la salida/ me causa dolor tan fiero/ que muero porque no muero” (Ávila, 1999, pp. 3-2).

El lamento del místico Juan de la Cruz por la ausencia del amado, “¿A dónde te escondiste/ Amado, y me dexaste con gemido?/ Como el ciervo huiste/ Habiéndome herido” (Cruz, 1995, p. 11) expresa lo inasible de la vivencia y tiene su paralelo en la penitencia amorosa, el caso de Yvain que es despreciado por su amada por lo cual se ve obligado a internarse en el bosque. Las visiones reconfortan en su momento, “Yo recibí tan grande consolación con esto, que ninguna otra cosa me la había dado tan grande: estoy en que me deshacía en lágrimas de consuelo” (De Castillo, 1968, p. 107), pero tiene su contraparte en la ausencia que ocasionan sufrimiento ante la privación del amado, “Luego empezó a irse apartando aquella luz y noticia que mi alma traía de

Dios, y a ir entrando en una región y sombra de muerte; en unas tinieblas tan pesadas, que abrumaban el alma” (De Castillo, 1968, p. 107).

Esto se debe a que el ascenso hasta la vía unitiva no excluye la constante presencia de las otras vías, purgativa e iluminativa. Esta es la razón por la cual desde su niñez experimenta la presencia de Dios y el combate contra el demonio, “En estos tiempos que voy diciendo, padecí un trabajo y tentación de los que más me han dolido en esta vida” (De Castillo, 1968, p. 61), “Esto duró, como digo, casi catorce años” (De Castillo, 1968, p. 77), ante la imposibilidad de culminación la experiencia mística es un constante ascenso que no se concreta en vida.

La coronación del héroe místico se da con la muerte como la consumación del matrimonio místico y con la cual finalmente se integraba a la historia del convento y de la ciudad. La muerte como consumación del matrimonio aleja los temores frente a esta para reemplazarlos con un ferviente anhelo de su pronta llegada. Por este motivo expresa su inconformidad cuando después de que “reventara por la boca una máquina de sangre, o postema, que decían: no sabían en qué cuerpo pudo caber tanto. Yo quedé tan muerta, que unas (me decían después) pedían la vela de bien morir” (De Castillo, 1968, p. 117) no llega la anhelada muerte sino que “vi amanecer y no haberse cumplido lo que me decían, que moriría esa noche” (De Castillo, 1968, p. 117). En otra ocasión esperaba con ansias el paso a la eternidad confiada en Dios “con grande alegría y deseo el fin de mi destierro; pero este gozo se convirtió en llanto, y llanto amargo, cuando me vi empezar otra vez a vivir, mejor diré a morir sin acabar” (De Castillo, 1968, p. 173).

Los pasos por las diferentes vías se relacionan con los sentidos atribuidos al fuego en la Biblia asignándole un valor fundamental en la tradición mística. La Madre Francisca Josefa del Castillo en la vía purgativa pasa por el fuego que tortura, “un dolor en un lado de la cabeza, por dos meses continuos, tan agudo y violento, como si una espada de fuego me la estuvieran partiendo, de día y de noche” (De Castillo, 1968, p. 191), es el fuego que purifica, “como fuego la limpian” (De Castillo, 1968, p. 41) mediante el dolor y el sufrimiento, “en el fuego de la tribulación” (De Castillo, 1968, p. 131).

El infierno es el más claro ejemplo de estas connotaciones del fuego de ahí que en algunas visiones infernales descubre un “río de fuego, negro

y horrible, y que entre él andaban tantas serpientes, sapos y culebras” (De Castillo, 1968, p. 5). En la vía iluminativa, el fuego se transforma en luz que ilumina para dotar de un conocimiento que proviene del interior, “parecíame que tenía en lo íntimo de mi corazón una brasa viva, que me enseñaba sin palabras” (De Castillo, 1968, p. 34) mientras que en la vía unitiva esa luz proviene en algunas ocasiones de afuera como cuando refiere que “de sus manos, pies y costados salían unos rayos de luz, como fuego suavísimo, que encendían el alma en amor de Dios” (De Castillo, 1968, p. 30), hablando de Francisco de Asís.



Figura 7. Firmado I. F. Leonardo. Retrato de la V. M. sor María de Jesús Ágreda (1688). Grabado publicado como ilustración.
Fuente: Ágreda de, 2013.

El ejercicio de la escritura del texto impuesto por un superior es un tópico presente en los libros de caballerías y en la tradición mística como estrategia que permite tomar distancia frente al texto y justificar la escritura conservando una posición de humildad. Así lo hace Álvaro Castro al justificar la continuación de la *Segunda parte del muy*

famoso caballero don Clarián de Landanís, “y engañado en mí vuestra señoría y teniéndome en más reputación de lo que yo debo ser tenido, me mandó (...) que la acabase” (Aguilar, 2008, p. 19), al igual que Teresa de Ávila como comenta Guillermo Vallejo en la introducción a la obra de la autora, “¿Para qué quieren que escriba? Escriban los letrados, que yo soy una tonta y no sé lo que me digo... Por amor de Dios, que me dejen hilar mi rueca y seguir mi coro” (Jesús, 1991, p. 16). Siendo más cercana la estrategia empleada por la monja tunjana a la de sor María de Jesús de Agreda (1602 – 1665) al temer por la procedencia maligna

(...) confieso también que el demonio, valiéndose de mi natural y temores, ha hecho grandes esfuerzos para impedirme esta obra, buscando medios con que aterrarme y afligirme, y en que sin duda me hubiera vencido a dejarla, si la industria y perseverancia invencibles de mis preladados no hubieran animado mi cobardía” (De Agrede, 1982, p. 40).

Mientras que la Madre Francisca Josefa del Castillo dice que “teníame yo ya por perdida y que toda mi vida había sido engañada, y solo andaba a que me dejaran quemar aquellos papeles que por obediencia había escrito. Y ahora conozco la astucia del enemigo” (De Castillo, 1968, p. 162). Con esto se enfatiza en el carácter divino del texto y su importancia para el crecimiento espiritual de las monjas: el demonio quiere impedir la culminación de la obra ya que *Su Vida* responde a la voluntad divina que por medio de esta busca edificar a las monjas con el ejemplo y la palabra presentes en ella.

La escritura se convierte así en espacio de autoridad simbólica en la cual Dios es el motor real y el confesor cumple la función de instrumento que permite dar cumplimiento a la voluntad divina, “además del enojo que mostró Vuestra Paternidad porque no proseguía, no podré resistir a la fuerza interior que siento que me obliga y casi fuerza a hacerlo” (De Castillo, 1968, p. 9). Por esta razón la escritura es deber al cual no se puede negar, “y así, un día, como yo rehusara mucho escribir lo que el padre Francisco me mandaba, me parecía que vía escribirse

en el corazón de Nuestro Señor con su misma sangre, (...) los afectos que contenían aquellos papeles” (De Castillo, 1968, p. 44).

El poder simbólico adquirido por la Madre Francisca Josefa del Castillo a través de múltiples estrategias escriturales como la procedencia divina del texto y “cuando traen a colación la vida de los santos que precedieron a las monjas escritoras” (Stefanell, 2012, p. 77) se complementa con la autoridad real ejercida por la monja al interior del convento ya que “los datos recogidos por esta crítica (McKnight) indican que la Madre Francisca Josefa del Castillo ejercía la autoridad total y completa en el momento de convertirse en abadesa del convento de Santa Clara” (Stefanell, 2012, p. 72) y el apoyo que le brindan sus confesores, que por lo general tenían permiso para entrar una vez a la semana al convento, y la Compañía de Jesús.

La inefabilidad de la experiencia mística no impide su escritura ya que su misma procedencia divina exige el ser comunicado y compartido. Esto es algo constante en la escritura cristiana que perdura hasta la actualidad como lo evidencia la obra de Juan Bosco en el s. XIX, a quien en una visión se le exige comunicar lo visto

Durante varias noches estuve muy preocupado por este sueño del infierno. Pensaba no narrarlo a mis jóvenes pero cuando se me apareció aquel monstruo en forma de sapo que quería devorarme, escuché una voz que me decía: ¿por qué no hablas? ¿Por qué no cuenta lo que vio en sueños? Por eso lo he narrado, pues puede ser de algún provecho” (Sálesman, 1992, p. 260)

A través de la escritura la mística logra la paz y el reconocimiento de su experiencia que es validada por su confesor. Además que alcanza una posición privilegiada que excede las limitaciones de su condición femenina siéndole en cierta medida posible predicar y argumentar sobre la Biblia en *Su Vida*.

En la escritura mística la Madre Francisca Josefa del Castillo se transforma en mensajera de la divinidad gracias a su posición privilegiada como esposa de Dios. A pesar de su aparente condición de inferioridad, “soy, un inútil estorbo” (De Castillo, 1968, p. 31), en su visiones

es presentada en una relación de cercanía y como una persona por la cual Dios se preocupa de forma singular. En esta comunión divina la Madre Francisca Josefa del Castillo recibe un conocimiento excepcional que ratifica una autoridad superior a la de sus confesores y superiores, “vi cumplidos los deseos que Nuestro Señor me había dado, (...), y así permitió y dispuso Su Divina Majestad que el nuevo vicario y la madre abadesa que habían entrado, dispusieran todo aquello que había yo pensado en mi corazón” (De Castillo, 1968, p. 103).

Además, accede a un conocimiento que sobrepasa las dinámicas epistemológicas naturales, “unas veces entendía en sola una palabra tantos misterios, que si hubiera escribirlos no cupieran en mucho papel” (De Castillo, 1968, p. 26). Conocimiento en el cual su vida es interpretada a la luz de las Escrituras, “entonces repetían (entre mí misma, me parece): Cum loquebar illis, impugnabant me gratis; como si dijera: A mí me pasó esto; no debes extrañar que te suceda” (De Castillo, 1968, p. 26).

La travesía de la Madre Francisca Josefa del Castillo es un nuevo descenso a los infiernos en la cual el héroe llega renovado como mensajero del más allá. La monja tunjana después de superar las pruebas, lograr el reconocimiento hegemónico y alcanzar la unión con la divinidad. En *Su Vida* ejerce el rol de predicadora basada en la autoridad divina de la cual procede, “un día me pareció que mi padre san Ignacio me enseñaba (...) cómo la humildad es conocer y amar la verdad (...) y así que cuanto el alma estuviere más vacía de la mentira, que es la soberbia, estará más llena de Dios” (De Castillo, 1968, p. 210).

Así el texto de la Madre Francisca Josefa del Castillo se construye como una obra para ser divulgada al interior de la comunidad de monjas clarisas permitiéndoles con su lectura conocer el camino para acceder a la Divinidad. La narrativa de *Su Vida* utiliza un lenguaje a través del cual no solo se construye una analogía con los textos hagiográficos sino que también establece relaciones de semejanza con la tradición caballeresca de la cual se alimenta para construir y afirmar hegemónicamente al héroe místico.

Referencias

- Agreda de, M. (2013). *Mística Ciudad de Dios I. Vida de la Virgen María*. España: S. L. Gaudete.
- Aguilar, M. d. (2008). *Antología de caballerías españoles*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Alighieri, D. (2000). *La Divina Comedia*. Bogotá, Colombia: Sol 90.
- Arintero, J. (1926). *Las escalas de amor*. Salamanca, España: Edorial Fides.
- Ávila, T. d. (1999). *Poesía de Santa Teresa*. Sevilla, España: Apostolado Mariano.
- Castillo, F. J. (1968). *Obras Completas de la Madre Francisca Josefa de Castillo* (Vol. 1). Bogotá, Colombia: Talleres Gráficos del Banco de la República.
- Castillo, F. J. (2007). *Su Vida*. (Á. I. Robledo, Ed.) Caracas, Venezuela: Ayacucho.
- Cervantes, M. d. (1990). *Don Quijote de la Mancha* (Vol. I). Bogotá, Colombia: Planeta.
- Cruz. (1862). Madrid, España: BAC.
- Cruz, J. d. (1995). *Poesía Completa*. Barcelona, España: RBA.
- De Agrede, M. d. (1982). *Mística Ciudad de Dios, Vida de María*. Madrid, España: FARESCO.
- Gallardo Samper, M. d. (2005). *Crear el hábito de leer: el relato heroico en la literatura juvenil*. Madrid, España: Narcea S.A.
- Gil, F. (1957). *Trayecto y signo del arte en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- Herrera, C. (2013). *Las místicas de la Nueva Granada: tres casos de búsqueda de la perfección y construcción de la santidad*. Barcelona, España: CECAL.
- Jesús, T. d. (1991). *Castillo Interior o las Moradas*. Bogotá, Colombia: Ediciones Paulinas.
- Lagrange, G. (1950). *Las tres edades de la vida interior*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Desclee, de Brouwer.
- León, L. d. (1985). *Cantar de Cantares*. Buenos Aires, Argentina: Hyspamérica.
- Luzurraga, J. (2005). *Cantar de los cantares. Sendas del amor*. Navarra, España: Verbo Divino.

- Martín, J. M. (1991). Tópicos espaciales en los libros de caballerías. *Revista de filología románica* No. 8, 279-292.
- Mejías, E. (2004). Cuerpos consagrados a Dios: La experiencia mística y la liberación de los sentidos a través de los escritos de la Madre Francisca de la Natividad y los de la Madre María de San José. América, siglo XVII. *Anuario de Pregrado*, 1-17.
- Pablo. (1989). I Corintios. En Varios, *Biblia, Dios habla hoy*. México D.F., México: Sociedades Bíblicas Unidas.
- Sales, F. d. (1982). *Introducción a la vida devota*. Madrid, España: BAC Popular.
- Sálesman, E. (1990). *El Santo Rosario*. Bogotá, Colombia: Apostolado Bíblico Católico.
- Sálesman, E. (1992). *Los sueños de san Juan Bosco*. Santafé de Bogotá, Colombia: Don Bosco.
- Steffanell, A. (2012). *El caso Madre Castillo*. Bogotá, Colombia: Thomas de Quincey Editores.
- Torres Santo Domingo, M. (2005). *Don Quijote en el campus: tesoros computenses*. Madrid, España: Complutense.
- Troyes, C. d. (1988). *El caballero del león*. Madrid, España: Alianza.