

“LA MAS DOLORIDA I AVERGONSADA DE TODAS LAS MUGERES”: LOS OFRECIMIENTOS PARA EL SANTO ROSARIO DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ EN EL DEVOCIONARIO DE SOR JOSEFA DE CASTILLO (1671-1742)*

“LA MAS DOLORIDA I AVERGONSADA DE TODAS LAS MUGERES”: SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ’S *OFRECIMIENTOS PARA EL SANTO ROSARIO* IN SOR JOSEFA DE CASTILLO’S PRAYER BOOK (1671-1742)

Héctor Luis Pineda Cupa¹

* Artículo derivado de “Que duda el corazón, si es el corazón mismo”: Sor Josefa de Castillo y una historia del silencio en el Nuevo Reino de Granada (1671-1742)”, tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2021.

Cómo citar este artículo: Pineda Cupa, H. L. (2024). “La mas dolorida i avergonsada de todas las mugeres”: los *Ofrecimientos para el Santo Rosario* de sor Juana Inés de la Cruz en el devocionario de sor Josefa de Castillo (1671-1742). *Estudios de Literatura Colombiana* 54, pp. 19-37. DOI: <https://doi.org/10.17533/udea.elc.354429>

¹  h.l.pinedacupa@wustl.edu
Washington University in St. Louis, United States

Resumen: Con base en la propuesta del Cuerpo sin Órganos, este artículo analiza el descubrimiento de los *Ofrecimientos para el Santo Rosario de quince misterios que se ha de rezar el día de los Dolores de Nuestra Señora la Virgen María*, de sor Juana Inés de la Cruz, en el devocionario de la monja clarisa sor Josefa de Castillo. Primero, se presenta de manera completa el contenido de este manuscrito, tarea iniciada por Darío Achury. Luego, se reflexiona sobre la *translatio* y la *imitatio* como prácticas letradas de apropiación y redistribución epistemológicas para la consolidación de un proyecto de autogobierno femenino.

Palabras clave: Cuerpo sin órganos, devocionario, copia, imitación, epistemología mariana.

Abstract: Based on the Body without Organs proposal, this article analyzes the discovery of sor Juana Inés de la Cruz’s *Ofrecimientos para el Santo Rosario de quince misterios que se ha de rezar el día de los Dolores de Nuestra Señora la Virgen María*, in the Poor Clare nun sor Josefa de Castillo’s prayer book. First, the contents of this manuscript, which is a task initiated by Darío Achury, are presented in full. Then, the article reflects on *translatio* and *imitatio* as literary practices of epistemological appropriation and redistribution for the consolidation of a project of feminine self-government.

Keywords: Body without organs, prayer book, copy, imitation, Marian epistemology.

Editores: Paula Andrea Marín Colorado,
Christian Benavides Martínez

Recibido: 27.07.2023
Aprobado: 08.12.2023
Publicado: 31.01.2024

Copyright: ©2024 *Estudios de Literatura Colombiana*. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la [Licencia Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual 4.0 Internacional](#)



El fervor de (re)escribir

Con el creciente interés que despertó, en la década de los noventa del siglo pasado, la escritura conventual femenina producida en la temprana modernidad, los estudios literarios y la historiografía se han puesto en la tarea de reflexionar acerca de las experiencias místico-ascéticas sobre el cuerpo femenino, los proyectos de santidad llevados a cabo por monjas, beatas, alumbradas y legas, las prácticas cotidianas monacales, la organización político-económica de los monasterios, entre otros temas. Podría decirse, entonces, que uno de los ejes que atraviesa a todas estas cuestiones es quizás el hecho de que escribir en el convento representa, entre otras cosas, un acto de apropiación, relocalización y capacidad para el gobierno, características todas que se desprenden de una lectura transgresora de vidas, visiones, documentos administrativos y libros de oración y meditación, acaso estos dos últimos no tan estudiados como los primeros.

En ese sentido, ¿qué implicaciones tiene pensar el espacio conventual femenino colonial, si bien como reproductor de las jerarquías orgánicas del imperio español impuestas en el Nuevo Mundo, más como territorio litigioso en constante movimiento social? Durante los últimos veinte años, se han buscado rebasar ciertos imaginarios monolíticos que ponen, por un lado, a la profesión monjil en una de las “limitadas” alternativas que tenían las mujeres de hacerse un espacio dentro del orden patriarcal de la Corona española y, por otro, a la religiosa en cuanto sujeto sumiso que debe ceñirse a los votos de castidad, obediencia y clausura, sin aspirar a nada más que no sea rezar por las almas de los demás.

Basta con traer a colación los nombres de Asunción Lavrin, Rosalva Loreto, Ramón Mujica, Manuel Ramos, Beatriz Ferrús, Julia Lewandowska, Ángela Atienza o Stephanie Kirk, entre muchos otros investigadores, para evidenciar la vigencia que tiene en la actualidad abordar la vida reglada al interior de conventos de mujeres durante los primeros siglos modernos. Sus investigaciones han subrayado la importancia de leer la erección de monasterios, la toma de hábitos y, sobre todo, las prácticas letradas junto a las formas de autoridad al interior de estos recintos desde nuevas perspectivas que visibilizan múltiples agendas y modos de agenciamiento femenino.

Frente a esto último, es ya un lugar común analizar textos místicos y vidas dentro de lo que denomino la “cuestión autobiográfica”, matriz interpretativa a partir de la cual se han leído textos como *Su vida* o los *Afectos espirituales* de la monja clarisa de velo negro, Francisca Josefa de Castillo (1671-1742), como el resultado de los sucesos, las experiencias

y los intercambios sociales, afectivos y simbólicos que “definen” la subjetividad de la monja tunjana, particularmente aquella determinada por su condición de religiosa. Es posible decir, por tanto, que este enfoque, si bien ha visibilizado la figura de quien ha sido considerada “el escritor” más importante del Nuevo Reino de Granada (Vergara y Vergara, 1867, p. 199), ha insistido poco en las prácticas letradas llevadas a cabo por Castillo y su capacidad para complejizar e intervenir órdenes sociales —principalmente de corte epistemológico— establecidos por la empresa colonial en territorios indianos.

Son bien conocidos los estudios que sitúan la producción letrada de la monja neogranadina dentro de este marco autobiográfico (Vergara y Vergara, 1867; Morales, 1968; Achury, 1968; Mújica, 1991; McKnight, 1997; Robledo, 2007; Gómez, 2020). Sin lugar a duda, estas investigaciones han aportado significativamente a la comprensión histórico-literaria del sujeto-monja dentro de las dinámicas socioculturales del Nuevo Reino de Granada a finales del siglo xvii y principios del xviii. Con todo, dicha cuestión autobiográfica ha puesto especial atención en el acto de escritura de la religiosa como el reflejo de una vida condenada al sufrimiento, sus intentos por mostrarse ejemplar a través de rigurosos procedimientos místico-ascéticos sobre el cuerpo o la redacción de sus “papeles” por simple mandato de sus confesores. Poco se ha dicho sobre las prácticas escriturales que sostienen la producción de *Su vida*, los *Afectos espirituales* y los demás manuscritos que componen su obra.

Ante el interés que ha despertado *Su vida*, se han realizado estudios sobre su relación con el cuerpo, el gusto y el asco (Quevedo, 2007), su inscripción dentro de una larga tradición de textos autobiográficos y hagiográficos (Arévalo, 2017; Borja, 2007) o el vínculo que puede establecerse entre escritura místico-ascética y los *Afectos espirituales* (Hernández, 2003); sin embargo, aquí me propongo describir y analizar uno de los manuscritos menos estudiados de la monja clarisa: su devocionario. Confeccionado con materias inestables, sostengo que su libro de oraciones bien podría entenderse como un “Cuerpo sin Órganos” —concepto desarrollado por Gilles Deleuze y Félix Guattari, el primero filósofo y el segundo psicoanalista, en varias de sus obras colectivas, especialmente en *Mil Mesetas*—,¹ en el que predomina la experimentación antes que la interpretación, el nomadismo sobre el sedentarismo; esto en parte gracias a dos prácticas

¹ Originalmente, Deleuze y Guattari toman prestado el término de Antonin Artaud, poeta y dramaturgo francés que participó en una intervención radiofónica en 1947 que tituló “Para acabar con el juicio de Dios”. En ella, Artaud introdujo la expresión “cuerpo sin órganos”.

letradas bastante recurrentes y desarrolladas por las élites criollas en el marco de sus proyectos de legitimidad y soberanía política y cultural: la *translatio* y la *imitatio*. Según Darío Achury Valenzuela (1968), este manuscrito “no contiene pieza ni escrito alguno original de la autora” (p. CXCVI), afirmación que pretendo problematizar más adelante.

Lejos de considerar el traslado y la imitación como ejercicios que demuestran la “poca autenticidad” o el “evidente plagio” de los letrados indios con respecto a los modelos venidos de Europa —dos anacronismos decimonónicos a todas luces desafortunados—, los actos de copiar y reelaborar fragmentos de novenas y oraciones en el espacio manuscrito devocional se perfilan como posicionamientos discursivos de inscripción dentro de las preceptivas retóricas y espirituales mediante las cuales se expresa el orden imperial. Además, constituyen las instancias epistemológicas para demostrar que se dominan tales recursos expresivos con el propósito de reclamar, redistribuir o, en términos deleuzianos, “reterritorializar” modos de acceso al conocimiento y, desde luego, maneras de hacerse un lugar dentro de la estructura social. Este planteamiento, vale decir, no es nuevo, pues se enmarca en investigaciones pioneras al respecto (Moraña, 1998; Vitulli, 2013; Quevedo, 2020).

Particularmente me interesa avanzar una lectura transgresora del traslado y la reelaboración de los *Ofrecimientos para el Santo Rosario de quince misterios que se ha de rezar el día de los Dolores de Nuestra Señora la Virgen María*, de sor Juana Inés de la Cruz, hallados en el libro de oraciones de la escritora tunjana. Este es uno de los varios descubrimientos de los que doy cuenta en mi tesis de maestría y que aquí pretendo visibilizar a la luz de lo que denomino una “epistemología mariana”, territorio discursivo desde el cual monjas como la jerónima y la clarisa entronizan la figura de la madre de Dios como paradigma del dolor, la soledad y el regocijo de sus virtudes (ideas sugestivas a propósito del lugar ambiguamente subordinado y privilegiado de las élites criollas frente al poder peninsular). Esto, por supuesto, se enmarca en los acalorados debates que mantuvieron enfrentadas a órdenes religiosas como los jesuitas, los franciscanos y los dominicos alrededor de la limpia concepción de María o su ascensión a los cielos (Herrera, 2019; Fogelman, 2010).

En primer lugar, considero necesario hacer una caracterización breve del libro de oraciones que perteneció a la monja neogranadina, esto con el fin de dar a conocer el contenido del manuscrito (una tarea incompleta, iniciada por Darío Achury Valenzuela en un artículo publicado en 1982). En segundo lugar, analizaré los *Ofrecimientos* sorjuaninos en clave de traslado e imitación como labores escriturales de transgresión

y redistribución epistemológicas. Finalmente, haré un balance de este hallazgo en el marco de lo que implica copiar e imitar como dispositivos propulsores de un proyecto autogobernado femenino.

Intensidades de un cuerpo hecho a retazos

Contra la sedimentación y la uniformidad se rebela el cuerpo deseante, tarea de la cual dependen sus modos de existencia. Yendo de signo en signo, sus movimientos responden menos a la inscripción que a la experimentación —de ahí que su amalgama material siempre *se hace* y no *se obtiene*—. Así podría caracterizarse, *grosso modo*, la experiencia que comporta ser un Cuerpo sin Órganos.

Es así que el Cuerpo sin Órganos —en adelante CsO— gusta de la porosidad y el resquicio, sale en busca de la novedad y antepone la experiencia a la interpretación. Es, ante todo, una serie de prácticas sobre el devenir y el aparecer dentro de una estructura que quiere mostrarse organizada, compartimentada y solidificada, esto es, el cuerpo orgánico. Un CsO, según Deleuze y Guattari (2008), “está hecho de tal forma que solo puede ser ocupado, poblado por intensidades” (p. 158), materias en constante movimiento sin puntos o representaciones fijas. Su poética —es decir su manifiesto creativo— está determinada por fuerzas en potencia o actos productivos que llevan a intercambios, circulaciones y “reterritorializaciones” (p. 161).

Con todo, el CsO no se opone a los órganos del cuerpo, “sino a esa organización de los órganos que llamamos organismo” (p. 163); es decir, “un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone [al cuerpo] formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil” (p. 164). Procurando moverse estratégicamente, el CsO buscará situarse en el “organismo”, la “significancia” y la “sujetivación”, procesos de estratificación que norman y homogeneizan el acto de producir una materia corporal. Así, busca activar “posibles líneas de fuga, experimentarlas, asegurar aquí y allá conjunciones de flujo, intentar segmento por segmento *continuuns* de intensidades, tener siempre un pequeño fragmento de una nueva tierra” (pp. 165-66).

Pues así es como podemos entender la producción del devocionario de sor Josefa, ya que, mucho antes que una recopilación de textos devocionales para la instrucción y la edificación espiritual (las estratificaciones útiles), es una experiencia en torno al conocimiento. Más aún, es interesante señalar que, según Ángela Inés Robledo (2007),

la monja clarisa confeccionó con sus propias manos su libro de oraciones (p. XXVII). ¿De qué está hecho, entonces, este manuscrito?

En 1982, Darío Achury Valenzuela —quien fuera el encargado de reeditar *Su vida* y los *Afectos espirituales* en varias ediciones, de las cuales la más completa es la de dos tomos de 1968 del Banco de la República— realizó una descripción pormenorizada de la mayoría de los escritos que componen el hoy llamado *Cuaderno de Enciso*. Este, en principio, era un libro de cuentas que perteneció al gobernador de Tunja y cuñado de la monja, José de Enciso y Cárdenas. Pasó a manos de la religiosa, presumiblemente, hacia 1713, año en que su hermana, Juana Ángela de Castillo, enviudó y fijó su residencia en el Real Monasterio de Santa Clara en Tunja. Además de este manuscrito, Achury (1982) hizo alusión somera a los demás manuscritos (en total cinco), de los cuales afirma que el cuarto, es decir, el devocionario, tiene un tamaño de quince centímetros de largo por diez de ancho (p. 49). Agrega, además, que

Su contenido consiste en una miscelánea de novenas copiadas por distintas personas. Se inicia con un traslado de la “Carta de Publio Léntulo al Senado de Roma en que describe la persona de Xto. Ntro. Sr.”. Entre tales novenas se cuenta una a San Agustín, obispo de Hipona, otra a Santa María Magdalena de Pazzis, otra a San Estanislao de Kostka y otra a la seráfica Madre Santa Teresa de Jesús (p. 49).

En efecto, se trata de un cuerpo textual “sin órganos” que fue confeccionado por su dueña con manuscritos copiados por la propia monja o por otras manos, así como con textos impresos, lo que muestra la materialidad múltiple de la que está hecho. A modo de precisión, este libro de oraciones —catalogado con el número topográfico MSSo76 y localizable, junto con los demás manuscritos de la escritora neogranadina, en la sala de libros raros y curiosos de la Biblioteca Luis Ángel Arango— no se inicia con la carta que escribiera Publio Léntulo al senado de Roma, sino con el *Testamento, y ultima voluntad del Alma, hecho en salud, para asegurarse el Christiano de las tentaciones del Demonio en la hora de la muerte* (ff. 1 r. a 4 v.), del arzobispo de Milán y reformista tridentino Carlos Borromeo (1538-1584). Como primera muestra de las desobediencias textuales que atraviesan a este CsO, se puede observar que, si se lee con detenimiento el texto copiado, el *Testamento* invoca la presencia de los arcángeles protectores. Mientras el subtítulo original dice “Ordenado, y dispuesto por el glorioso San Carlos Borromeo, Arçobispo de Milan” (Borromeo, 1689, p. 1), el que fue copiado en el devocionario señala que el texto fue “ordenado por los tres Angeles Custodios San Miguel, San Raphael y San Gabriel” (Castillo, ca. 1730, f. 1 r.).

No será la única vez, como se verá más adelante, que este cuerpo inorgánico devocional buscará salirse de la norma escrituraria del imperio. Antes de continuar, resulta esencial hacer alusión a los demás textos que componen el libro de oraciones de la monja clarisa. Después del *Testamento*, se encuentran:

- *La Novena del glorioso patriarca San Felipe Neri* (ff. 5 r. a 8 r.), copiada de puño y letra de sor Josefa, pero de la que no escribió su título. En la biblioteca digital John Carter Brown se encuentra una reimpression hecha en Santa Fè de Bogotá por la Compañía de Jesús en 1740, del original en Madrid en 1704. Es probable que sea esta la versión que llegó a las manos de la religiosa tunjana.²
- *Las Meditaciones para los ocho días de los ejercicios espirituales* (ff. 8 r. a 11 r.), del sacerdote jesuita Joseph Guizzard. De este texto, sor Josefa solo copió los tres primeros puntos de la meditación 1, día octavo, los cuales tituló "Meditacion sobre los benefisios divinos", y dejó copiado en el folio 11 r. el título "PUNTO CUARTO". El tema sobre el que versan los puntos copiados por la monja tiene que ver con la consideración de Dios como autor de la naturaleza, la gracia y la gloria.³
- *Los Ofrecimientos para el Santo Rosario de quince misterios que se ha de rezar el día de los Dolores de Nuestra Señora la Virgen María* (ff. 12 r. a 17 r.), de sor Juana Inés de la Cruz, de los que, como ampliaré más adelante, Francisca Josefa solo copió los primeros doce ofrecimientos, añadió uno de su propia autoría y redactó una especie de oración de cierre.
- *Un Salve a la Virgen María* (ff. 17 r. a 17 v.) de autor anónimo, copiado por otra persona, pues no corresponde a la caligrafía habitual de la monja escritora. Por lo general, este tipo de textos se incluía en cancioneros y devocionarios.
- *La Novena al Phenix de el amor divino, Gloriosissimo Patriacha, Luz, y Dr. Eximio de la Iglesia el gran P. San Agustín* (ff. 18 r. a 26 r.), escrita, al parecer, por un je-

² El texto puede ser consultado en: <https://archive.org/details/novenadelglorios00brom/page/n3/mode/2up>

³ En *Los jesuitas en Antioquia 1727-1767: Aportes a la historia de la cultura y el arte*, José del Rey Fajardo y Felipe González Mora (2008, p. 230) señalan que, durante el proceso de inventariado de la biblioteca del colegio jesuita de Antioquia, se encontró una copia de este manual que, parece ser, acompañaba los ejercicios espirituales ignacianos, a los que no era indiferente la monja clarisa.

suita español de nombre Nadal (o Natalio) Gómez, y copiada por una persona distinta a sor Josefa.

- *La Carta de Publio Lentulo al senado de Roma en que describe la Persona de Xpo. [Cristo] Nro. S^{or}.* (ff. 27 r. a 28 v.), transcrita por otra mano diferente a la de la monja clarisa. Al final, aparece una décima que Carlos Hamilton (1964, p. 154) atribuye a sor Josefa.
- *La Novena que dedica la devocion a Santa Maria Magdalena de Pazis, Carmelita, en culto, honra, y gloria de su Santidad, y gloria* (ff. 29 r. a 40 v.), de caligrafía distinta. Después del título, se puede leer: “Es de el uso de la Madre [tachado: Catharina Rossa] Fran^{ca}. de la Concepcion, y demas Señoras Religiosas de el Real Convento de sra. Sta. Clara de la ciudad de Tunja” (ca. 1730, f. 29 r.).
- *El Soliloquio de afectos de Resignacion con la divina voluntad* (ff. 41 r. a 42 v.), poema de sor Jerónima de la Asunción, monja misionera y fundadora del convento de Santa Clara en Manila. Este texto también es copiado por otra persona. Su traslado permite afirmar que existe, al interior de los conventos, una cultura letrada no solo trasatlántica sino también interoceánica.
- Un himno o serie de antífonas en latín correspondientes al Breviario Romano (ff. 43 r. a 47 v.), de caligrafía distinta.
- *La Novena al Fenix en el amor de Maria Santissima el Buenaventurado San Stanislao Kostka Novicio de la Compañía de Jesus* (ff. 49 r. a 56 v.), publicada por el sacerdote santafereño Joseph Gregorio Díaz Quixano en 1741.⁴ El texto copiado en el devocionario no corresponde con la caligrafía de sor Josefa.
- Una oración, copiada de puño y letra de la monja neogranadina, que empieza por “dios mio creo en vos fortaleced mi fe” (ff. 57 r. a 57 v.).
- Un acto de contrición, trasladado también por la escritora tunjana, y cuyo inicio es “sr. Mio Jesuxpto dios i hombre verdadero” (f. 58 r.).
- Un texto de horas en latín (ff. 59 r. a 65 r.), cuyo autor es el sacerdote santafereño Juan Bautista de Toro.⁵ La caligrafía no corresponde a la de la religiosa.

⁴ Como la novena a San Felipe Neri, este texto también puede consultarse en la biblioteca digital John Carter Brown en este enlace: <https://archive.org/details/novenadesanstani00dazq/page/n3/mode/2up>

⁵ Afirma Robledo (2007) que fue Toro quien “certificó la autenticidad de los manuscritos de Jerónima Nava y Saavedra, la otra religiosa neogranadina autora de una autobiografía y de la cual se conserva su obra” (p. XXVII).

- La *Novena a la seráfica madre Santa Teresa de Jesus, para alcanzar por su medio el favor, que se desea conseguir de Dios Nuestro Señor* (ff. 67 r. a 74 v.), texto impreso en 1718 que señala, según se puede leer en el subtítulo, que fue “ordenada por un religioso Carmelita Defcalço” (ca. 1730, f. 67 r.).
- Una antifona en latín dedicada a Santa Teresa (ff. 75 r. a 75 v.), copiada por sor Josefa.
- La *Novena para rogar a Dios N. Señor por las Benditas Animas del Purgatorio, y por los que estàn en pecado mortal*, de autor desconocido (“Compuesta por un Devoto”) (ff. 76 r. a 87 v.), que corresponde a otra caligrafía.
- El *Cántico del Hermano Sol* (ff. 87 v. a 88 r.) de San Francisco de Asís, copiado de puño y letra de la monja, quien lo tituló “Cantico de N. P^e. Sⁿ. Fran^{co}”.
- La oración “Al Espíritu Santo” para cuando el enfermo se está acercando a la muerte, de fray Juan Nieto (f. 88 v.). También es traslado de Josefa.
- Los “Avisos y documentos espirituales que daba para alcanzar la perfeccion religiosa” (ff. 89 r. a 91 v.), dictados, así parece, por la monja carmelita María Magdalena de Pazzi y recogidos en una de las biografías más difundidas sobre la santa florentina, *Vita della Beata Maria Maddalena de Pazzi*, escrita a principios del siglo xvii por Vincenzo Puccini, su último confesor, y traducida al español por Juan Bautista de Lezana en 1648. Este texto también corresponde con la caligrafía de la monja.
- Finalmente, la entrada hagiográfica de la vida de María Magdalena de Pazzi (ff. 92 r. a 114 r.), recogida en el *Flos Sanctorum* o vidas de santos del jesuita Pedro de Ribadeneira. En varios folios de este texto se puede observar que aparece escrito “En mano[s] de Franc[isc]a Josepha de la Consepcion en s[an]ta Clara esta”, lo que sugiere que la escritora neogranadina utilizó retazos de cartas enviadas por sus confesores para este traslado. Con la copia que hace sor Josefa de este texto, queda comprobado que, en efecto, leyó la vida de la santa carmelita, esto debido a las dudas que deja la misma monja clarisa en el texto autobiográfico de *Su vida* (Castillo, 2007, pp. 127, 155).

En ese sentido, el traslado de estos veintiún textos tiene lugar gracias a que sor Josefa, entre otras labores, fungió tres veces como abadesa del Convento de Santa Clara la Real y, al menos, cinco veces como maestra de novicias (McKnight, 1997, p. 106),

oficio conventual que dependía en gran medida de la utilización de la mayoría de estos manuscritos. Según Asunción Lavrin (2016), el nombramiento de la maestra de novicias estaba condicionado a la experiencia, sabiduría y edad de la elegida, aunque no era infrecuente encontrar maestras jóvenes que iban aprendiendo del oficio ejerciéndolo. En términos generales, el objetivo de la maestra “consistía en enseñar [a las novicias] el ceremonial y la religión, inculcar en las monjas conciencia de la singularidad de su estado y predicar la tolerancia mutua” (p. 85).

El CsO que es el devocionario, por tanto, demuestra que, si bien sus materias escriturales eran usadas para la diseminación colectiva de la espiritualidad católica ortodoxa, sus “líneas de fuga” (las adaptaciones o apropiaciones que ocurren en el acto de la copia) configuran “reterritorializaciones” o nuevos encuentros con lo divino que establece sor Josefa, particularmente con el conocimiento mariano y las figuras femeninas presentes en la mayoría de los textos —cerca de un 43% del total de ellos tiene que ver con mujeres—. Esto último deja ver que, por una parte, el libro de oraciones facilitó la formación teológica de su dueña, razón por la que un uso privado no es impensable (como acompañamiento a sus oraciones mentales y, sobre todo, a la redacción de *Su vida* y los *Afectos espirituales*). Por otra parte, el acto de reunir cuerpos devocionales que priorizan la presencia de la Virgen, santa Teresa y María Magdalena de Pazzi, no parece ser gratuito, pues estas figuras, además de favorecer la construcción de la ejemplaridad femenina de quien ora, constituyen el pretexto idóneo para el surgimiento de un sujeto consciente de las “intensidades” fervorosas que tiene a su disposición para potenciarlas y así mostrarse capaz de gobernarse por medio de la escritura, como se verá a continuación.

Replicar el dolor materno, hacerse un cuerpo en agencia

De acuerdo con Juan Vitulli (2010), la *imitatio*, para algunos escritores virreinales como Juan de Espinosa Medrano, era utilizada “como estrategia discursiva que funda la validez epistemológica del letrado criollo” (p. 85). El ejercicio de copiar a los grandes modelos —según el investigador argentino— se inscribía así en procesos de formación identitarios a través de los cuales se demostraba no solo el dominio de los mecanismos discursivos con los que se expresaba el orden imperial, sino también la capacidad para dislocarlos, cuestionarlos y hasta desgastarlos en favor de una soberanía cultural.

Quizás algo similar puede decirse de la *translatio* —en sus sentidos de “traducir” y “trasladar”— como práctica igualmente frecuentada por los letrados americanos en su proceso de formación educativa. Esta consistía en copiar lo dicho por otros (o por uno mismo en otra parte) para familiarizarse con los insumos retóricos y lógicos de las tradiciones clásicas, medievales y renacentistas, así como proporcionarle robustez y, por supuesto, autoridad al discurso elaborado. No puede olvidarse, en todo caso, que para la temprana modernidad *trasladar* significaba “[l]levar, ò mudar una cosa de un lugar, sitio, ù parage à otro”, así como “copiar con puntualidad, ò escribir en alguna parte lo que en otra está escrito” y, aún más, “[v]ale assimismo traducir, en sentido de volver de un idioma en otro, algun escrito. Lat. *Vertere. Transferre*” (Real Academia Española, 1739, definiciones 1, 2 y 3). Son estas acepciones, junto con las de *imitatio*, las que se pueden rastrear en el hallazgo de los *Ofrecimientos* de sor Juana en el libro de oraciones de Francisca Josefa, como veremos.

Es importante señalar antes que el descubrimiento de textos sorjuaninos en los manuscritos de la monja clarisa tiene antecedentes. En 1941 Alfonso Méndez Plancarte demostró que los fragmentos de unas letras sorjuaninas, así como algunos extractos de las escenas VII y XIV de *El divino Narciso*, copiados por sor Josefa en el *Cuaderno de Enciso*, en realidad no eran de la religiosa neogranadina, como se creía erróneamente (Achury, 1982, p. 61). Hasta donde se sabe, los *Ofrecimientos para el Santo Rosario de quince misterios que se ha de rezar el día de los Dolores de Nuestra Señora la Virgen María* fueron compuestos por la Décima Musa antes de 1691 para ser rezados el Viernes de Dolores (el viernes inmediatamente anterior al Domingo de Ramos). Se reimprimieron póstumamente con el nombre de la monja en 1700, junto con otras obras en prosa de su pluma, por el sacerdote novohispano Juan Ignacio de Castorena y Ursúa.⁶

Así, la monja clarisa no solo copiará la mayor parte de estos textos dedicados a los sufrimientos de la Virgen, sino que propiciará resquicios discursivos donde se filtrarán “líneas de fuga” que parecen buscar —ante una posible escasez de papel— un diálogo más directo con la Madre de Dios. Nótese las diferencias, por ejemplo, del “Primer ofrecimiento” escrito por sor Juana con el copiado y adaptado por sor Josefa:

⁶ A estos *Ofrecimientos* se referirá sor Juana Inés en la famosa *Respuesta a Sor Filotea*: “Y así, en lo poco que se ha impreso mío, no sólo mi nombre, pero ni el consentimiento para la impresión ha sido dictamen propio, sino libertad ajena que no cae debajo de mi dominio, como lo fue la impresión de la Carta Atenagórica; de suerte que solamente unos *Ejercicios de la Encarnación* y unos *Ofrecimientos de los Dolores*, se imprimieron con gusto mío por la pública devoción, pero sin mi nombre” (De la Cruz, 2012, pp. 473-74).

O Madre Santifsima, la mas dolorida, y avergonçada de todas las mugeres, en las afrentas de vuestro amadisimo, y amantisimo Redemptor nuestro: nosotros os ofrecemos estas diez Ave Marias, y vn Padre Nuestro, al incomparable dolor, que traspasò vuestra tiernissima alma, è indezible verguença, que fofrofèd vuestro castifsimo Rostro, quando vuestros virginales ojos vieron desnudo en tan publico, y afrentoso lugar al que era Espejo limpifsimo de toda honofidad, y pureza. Y por èl os suplicamos, intercedais con fu Magestad, para que las afrentas, y llagas de vuestras culpas, y la desnudèz de nuestros meritos, fean encubiertas, y suplidas con las afrentas de nuestro Salvador, y vuestras lagrimas, para que adornados con ellas, parezcamos decentemente en el Tribunal de fu Justicia, y feamos por vuestra intercession llevados à los gozos eternos, donde reynais para fiempre, Amen (De la Cruz, 1700, pp. 109-110).

O madre la mas dolorida i avergonsada de todas las mugeres en las afrentas de V[uest]ro amadisimo y amantisimo redemptor n[uest]ro nosotros ofrese[m]os un P[adr]e N[uest]ro i dies avem[ar]ias al incomparable dolor que traspaso V[uest]ra tenrisima [tiernisima] alma al ver desnudo con tanta afrenta i verguensa en tan afrentoso lugar al espejo purisimo de toda santidad i limpia por el mismo os pedimos nos alcansen con V[uest]ros piadosos ruegos que las afrentas i llagas de nuestras culpas i la desnudes de n[uest]ros meritos sean cubiertas i curadas con las afrentas de N[uest]ro Salvador i vuestras lagrimas para [que] adornados con ellas parezcamos dignam[en]te ante el tribunal de su Just[ici]a i seamos partisipantes de su eterna gl[ori]a. Amen (Castillo, ca. 1730, f. 12 r.).

Como puede verse, son particularmente notorias las “reterritorializaciones” en las que sor Josefa recurre a supresiones (donde sor Juana muestra la injuria ocasionada a María en su rostro y alma, la monja neogranadina recoge esa misma experiencia solo en la segunda, prescindiendo del rostro) y reacomodamientos (la imagen especular de Cristo adolorido en la Décima Musa es “limpia de toda honestidad”, mientras que en Francisca Josefa es “pura de toda santidad”, lo que estaría sugiriendo que la Virgen también puede aspirar a ser santa). Asimismo, resulta llamativa la insistencia por parte de la escritora tunjana de las “afrentas” (una de las palabras más repetidas en el primer ofrecimiento) en cuanto instancia de acceso a lo divino que no solo toca al crucificado, sino también a su madre. Esta, aunque es innegable que actúa como “intercesora” en ambos textos, para la monja neogranadina funge como garantía de participación de los privilegios celestiales, subsecuentemente subrayando la agencia de quien debe gobernarse en el dolor materno. El orante, potencial “partisipante” de la gracia divina, puede ser ungido por las lágrimas maternas para comparecer ante el Reino de los Cielos no decentemente (como en el ofrecimiento sorjuanino), sino “dignamente”, esto es, legitimando la agonía materna y, con ella, el esfuerzo ejemplar de quien ora por la Virgen.

Si bien es común concebir a María como la abogada de la humanidad ante Dios, Asunción Lavrin (1995) afirma que el discurso sorjuanino complejiza la imagen de la Virgen al considerarla “criadora de quien la crió, recipiente contenedor de lo inmenso, sustentadora de lo que sustenta al universo, y custodiadora de la divinidad” (p. 159).

Instalada en los lenguajes oximorónicos del barroco, sor Juana recurre a “la tensión de contrarios y la paradoja iconográfica, pero, al mismo tiempo, expresa una interpretación muy propia, otorgándole a la Virgen una suma de valores emblemáticos de una perfección completa” (p. 159).

Ahora bien, lo que considera Lavrin como una relación de opuestos, prefiero entenderlo como un encuentro en quiasmo entre madre e hijo, pues lo que ocurre en estos *Ofrecimientos* es el entrecruzamiento de atributos, roles y sensaciones entre una y otro que los ponen no en una relación de igualdad, sino de legitimidad (ya que la redención de la humanidad se da exclusivamente a través de la crucifixión). El que sor Josefa se sienta movida a copiar y reelaborar estas meditaciones marianas, por tanto, puede ser interpretado como un decidido intento de la monja clarisa por inscribirse —y hacer “participantes” a sus compañeras de claustro, si se tiene en cuenta que su devocionario cumplía una función didáctica al ser usado para la formación de novicias— en los modelos expresivos de la Contrarreforma. A su vez, pretende instalarse en las búsquedas epistemológicas de la monja jerónima en torno al conocimiento doctrinal de su tiempo, el cual, como se puede apreciar, no permanece intacto.

“O muger de dolores por ser en todo copia de v[uest]ro dolorido hijo!” (Castillo, ca. 1730, f. 14 r.): así como la Virgen imita los sufrimientos del Dios humanado, de esta manera intentará Francisca Josefa seguir a sor Juana y, una vez más, “desviarse” del discurso para proyectar su propio diálogo con la madre sufriente. De este modo, la monja clarisa, inspirada en el *modus loquendi* sorjuanino, se detendrá en el undécimo ofrecimiento —dedicado al regreso de María al salón donde Jesucristo hizo la última cena, después de haber visto muerto a su hijo— para abrirse paso a nuevas “conjunciones de flujo”: sor Josefa propondrá su versión de los vejámenes causados tras la crucifixión (texto que considero inédito de la monja neogranadina) y hará énfasis en la soledad ejemplar de la mujer —aunque rodeada del sufrimiento femenino— que ha presenciado e incorporado los padecimientos de la cruz para hacerse sujeto activo de conocimiento divino en el dolor:

O Maria mar amargo de dolores que llegando al senaculo despues de aver andado la calle de la amargura os allasteis S[eño]ra mía sola sin la dulce comp[añi]a de v[uest]ro Hijo i v[uest]ro Dios y solo acompañada de el llanto de la Magdalena i demas piadosas mugeres ofreseamos S[eño]ra est[os] avem[ari]as i P[adr]e N[uestro] a v[uest]ra triste i amarga soledad en que V[uest]ra Mem[ori]a era el berdugo que mas tormentos dava a v[uest]ro tristisimo corason i aflijida alma ruegoos S[eño]ra mia por v[uest]ro Hijo S[anti]s[i]mo por v[uest]ra soledad i desamparo y por lo que en ella sentisteis no permitais M[adr]e i S[eño]ra mia que io me aparte de vos aquí acompañando v[uest]ros dolores i en la gloria viendo v[uest]ros loores amen (Castillo, ca. 1730, f. 15 v.).

Retomará, entonces, sor Josefa el hilo devocional de las oraciones de sor Juana y dejará copiado hasta el duodécimo ofrecimiento con evidentes modificaciones que hacen pensar en la experiencia de la *imitatio* en cuanto práctica letrada notablemente difundida a ambos lados del Atlántico. La norma poética, según Alicia de Colombí-Monguió (1982), “era la imitación de los grandes modelos, y en lengua vernácula”, lo cual implicó, decididamente, que el acto de trasladar de un papel a otro, de un cuerpo a otro, “no se limitara a cuestiones de lengua, estilo o imágenes; para [ser] auténtic[o] debía ser imitación del espíritu” (p. 571). Donde la Décima Musa concentra su atención en el camino doloroso que debe desandar la Virgen cubriendo la sangre de Cristo con sus lágrimas (encuentro quiásmico), la monja neogranadina prefiere replicar esa aflicción ensalzando el sufrimiento solitario de la madre, como si esa experiencia fuera única y epistemológicamente suficiente por sí misma. Se accede al misterio de la crucifixión, en parte, por los suplicios maternos; de ahí que el orante suplique por no alejarse de la afligida, ya que luego de los “dolores” vendrán los “loores”.

Así, la práctica escritural “nómada” que se deriva de tales meditaciones es una activamente sostenida no solo en los mecanismos retóricos y lógicos del modelo sorjuanino, sino en la “imitación del espíritu” o del ingenio, agenda identitaria que, como señala Vitulli (2010), impulsa a un mismo tiempo apropiación y diferenciación cultural. Sor Josefa, entonces, ve en la obra de la monja novohispana la oportunidad de potenciar sus “oraciones escritas”⁷ y así trastocar, hasta cierto punto, el CsO devocional del libro de oraciones, que no está simplemente supeditado a la formación de las almas que ingresan al convento tunjano de Santa Clara. Su marco narrativo será asediado con miras al desarrollo del sujeto autogobernado que lo confecciona.

En consecuencia, la “imitación del espíritu” servirá para afirmar y reflexionar con sor Juana (léase entre líneas acceder a nuevas formas de conocimiento) sobre los dolores de la madre agraviada, pero también para insistir en su soledad legítimamente divina —elemento potenciador de la subjetividad tanto del referente maternal como del yo que escribe, a propósito, en su soledad—. La afrenta materna, como parte de lo que denomino una “epistemología mariana”, se inscribe orgánicamente en los vejámenes

⁷ Piénsese que no solo existen la oración vocal y la mental, ambas practicadas en los espacios de recogimiento espiritual de la temprana modernidad, sino también aquella que ocurre, mediante la reelaboración y el reacomodamiento, en la escritura.

padecidos por el cuerpo del hijo, pero termina inorgánicamente ocupando el resquicio del sufrimiento autónomo.

Más aún, la epistemología mariana desarrollada por sor Josefa no se limita a reproducir las exhortaciones elaboradas por la monja jerónima, así como tampoco a proporcionar interpretaciones propias de la advocación referida a los dolores de María.⁸ A modo de cierre, sor Josefa escribirá una especie de oración (un segundo hallazgo) en la que no se esperaría subrayar la humildad de la Madre de Dios —pues así termina el decimoquinto ofrecimiento de sor Juana— o profundizar aún más en sus sufrimientos ejemplares. Antes bien, Francisca Josefa cambiará el tono de la meditación y hará énfasis en el júbilo que produce la resurrección y *ascensión* del Hijo crucificado, pero en el marco celebratorio de la *asunción* de la Virgen y su pureza, uno y otra ahora en estado celestial:

Pues despues de estos dolores a ti o sacratisima reina del Cielo virjen de las virjenes Maria, Maior y mas exelente goso pertenesce que a todos los coros y exersitos del Cielo[.]
 Gosate o rosa de celestial suavidad estrella prinsipalissima i mas refulgente, entre todas las mas prinsipales lumbreras que pueden resevir la lumbrre divina, alegrate en Jesucristo tu mui dulce hijo con goso mui grande goso mas que toda la corte del paraiso que aquel que pariste como a hombre verdadero i criaste con la leche virginal de tus propios pechos castisimos ia lo adoras con todos los ciudadanos del Cielo como a Dios vivo i berdadero[.]
 Gosate o bienaventurada M[adr]e porque al que viste colgado en el palo de la Crus con desonrra demasiada ia lo ves reinar en el Cielo con gloria sin medida i ves que toda la celsitud de la corte celestial, de la tierra i de el infierno esta rendida i sujeta a su poder i tienbla de su Mag[esta]d i toda la fuerza de sus enemigos esta quebrantada pues gosos de gosos infinitos sean a ti Señora como a unibersal ermosura de los s[an]tos (Castillo, ca. 1730, ff. 16 v.-17 r.).

“Virgen de vírgenes”, “estrella principalísima” o, simplemente, “hermosura universal”: el lugar de María en las meditaciones de sor Josefa no asume, por supuesto, la interpretación errónea que pone a la madre al nivel de Dios como “creadora” o, incluso, por encima de Él. Por el contrario, y al igual que en sor Juana Inés, la representación mariana en la monja clarisa “remains in tune with the spirit of core Catholic teaching. [...] [It] foregrounds a feminine model, one according to which a woman’s being in a state of grace with God doesn’t conflict with the development of that woman’s mind” [se mantiene en sintonía con el espíritu de la enseñanza católica fundamental. [...] [P]one en primer plano un modelo femenino, según el cual el hecho de que una mujer esté en estado de gracia

⁸ Es probable que sor Josefa tuviera predilección por esta advocación mariana, además del influjo de los *Ofrecimientos sorjuaninos*, debido a las complejas relaciones de cooperación que estableció con sus confesores, especialmente con el jesuita santafereño Juan Manuel Romero, autor de la *Novena, en veneracion de los dolores de Maria Ssa. Nra. Sra.*, publicada en Cádiz en 1735.

con Dios no entra en conflicto con el desarrollo de su mente] (Cortés, 2010, párr. 106). Ese primer plano del modelo femenino responde a los movimientos intensivos del CsO devocional, pues para validar la divinidad de la madre dolorosa se deben imitar los estratos “orgánicos” en los que se consolida la fe católica ortodoxa, esto es, desde la “celsitud” a la que el modelo materno tiene legítimo derecho.

Si bien las oraciones de Francisca Josefa buscan alinearse con el conocimiento mariano hábilmente desarrollado por la Décima Musa, también podría sostenerse que los dos textos propuestos por la monja tunjana exaltan la soledad ejemplar y la imprescindibilidad de la Virgen en el entendimiento de los misterios cristianos heteronormados. La pureza de Cristo, en ese sentido, es alimentada por los “pechos castísimos” de su madre —no puede pasarse por alto el hecho de que, desde los tiempos medievales y en la temprana modernidad, se promovía la lactancia por parte de las madres biológicas con linaje real, pues se creía que a través de la leche materna se transmitía a la descendencia los rasgos morales y espirituales de la familia. La leche, según Caroline Bynum (1982), era considerada “sangre procesada” (p. 132)—. La soberanía otorgada por la pureza y el júbilo de encumbrarse en lo más alto, pueden leerse como armas discursivas que propulsarían cierta “razón/pasión criolla” en la legitimidad político-cultural defendida por las élites criollas ante el “dolor” y el “mar amargo” del que son objeto dentro del orden burocrático peninsular impuesto en ultramar.

Cuerpo sin Órganos y autogobierno en la escritura: conclusiones

Si algo en común tienen los claustros femeninos de la temprana modernidad es el hecho de que “[e]scribir y gobernar, gobernar y escribir fueron a menudo acciones convergentes e integradas que no son fáciles de delimitar” (Atienza, 2019, p. 15). Esto se debe, en parte, gracias a que los “documentos de gobierno” producidos por sus creadoras evidencian las fragilidades del poder masculino bajo “la convicción de ellas en su mayor competencia, su suficiencia e idoneidad para gobernarse a sí mismas, sustentada en su experiencia y en un mayor y mejor conocimiento de su realidad” (p. 15). En definitiva, lo que ponen en juego cuerpos inorgánicos como el devocionario de sor Josefa es “una convicción sustentada en un saber o unos saberes más autorizados que los de las autoridades masculinas, y en una voluntad clara de intervenir y actuar” (p. 15). Que la escritora tunjana haya reunido y cosido —hacerse un CsO— cuadernillos en los que intervinieron diferentes manos, daría cuenta de ese estratégico deseo de construir

una autoridad colectiva e individual garantizada por lo que podría denominarse una “sororidad letrada” o solidaridad femenina en la escritura.

La caracterización del devocionario de la monja clarisa y, más concretamente, el hallazgo de los *Ofrecimientos* sorjuaninos en su interior, supone varias consideraciones, entre ellas, el hecho de poder complementar ciertas lecturas autobiográficas que se han limitado al conocimiento de la vida conventual a partir de los sucesos y las actividades cotidianas de las religiosas del periodo colonial. De igual modo, significa complejizar el panorama de la cultura letrada del que participaban las mujeres neogranadinas de los siglos XVII y XVIII.

En últimas, hacer de la afrenta materna un *locus* propulsor de nuevos conocimientos demuestra no solo que se dominan los códigos imperiales, sino también que es posible trastocarlos o reterritorializarlos por vía de la *translatio* y la *imitatio*. Pensar en una epistemología mariana implica adoptar la pureza, los agravios sufridos y el posicionamiento en lo más alto de la corte celestial como las porosidades por donde se filtran renovados vínculos con la figura femenina más importante del catolicismo contrarreformista. Por medio de estas identificaciones discursivas, sor Juana y sor Josefa buscan defender y consolidar su proyecto letrado de autogobierno. La soledad ejemplar y el júbilo virtuoso de quien goza de los privilegios divinos después de la injuria serán “estratos” orgánicos que emulará afirmativamente el sujeto colonial, pero también, soterradamente, constituirán espacios vitales para disputar órdenes epistemológicos instaurados y gobernarse creativamente a través de la escritura.

Referencias bibliográficas

- Achury, D. (1968). Introducción. En Castillo, F. J. *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 Ángel Arango* (pp. IX-CCXVI). Bogotá: Banco de la República.
- Achury, D. (1982). Un manuscrito de la madre de Castillo: El llamado Cuaderno de Enciso. *Boletín Cultural y Bibliográfico* 19 (1), pp. 47-86.
- Arévalo, D. (2017). Conventualización de la escritura en las Vidas de Santa Teresa de Jesús y Francisca Josefa de Castillo. *Literatura: teoría, historia, crítica* 19 (1), pp. 197-224. DOI: <https://doi.org/10.15446/lthc.v19n1.60865>
- Atienza, A. (2019). “No pueden ellos ver mejor...”: Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna. *Arenal* 26 (1), pp. 5-34. DOI: <https://doi.org/10.30827/arenal.v26i1.8538>

- Bynum, C. (1982). *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press.
- Borja, J. (2007). Cuerpo y mortificación en la hagiografía colonial neogranadina. *Theologica Xaveriana* 162, pp. 259-285.
- Borromeo, C. (1689). *Testamento, y ultima voluntad del alma, hecho en salud, para asegurarse el Christiano de las tentaciones del Demonio en la hora de la muerte*. Lima: Imprenta de Manuel de los Olivos.
- Castillo, F. J. (ca. 1730). Devocionario: Libro de oraciones varias [manuscrito inédito]. <https://babel.ban-repcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/3921/rec/1>
- Castillo, F. J. (2007). *Su vida*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Colombí-Monguió, A. (1982). Las visiones de Petrarca en la América virreinal. *Revista Iberoamericana* 48 (120-121), pp. 563-586. DOI: <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1982.3730>
- Cortés, D. (2010). Marian Devotion and Religious Paradox in Sor Juana Ines De La Cruz. *The Free Library*. <https://www.thefreelibrary.com/Marian+devotion+and+religious+paradox+in+Sor+Juana+Ines+De+La+Cruz.-a0227652180>
- De la Cruz, J. I. (1700). *Fama, y obra posthumas del Fenix de Mexico, Decima Musa, poetisa americana, Sor Juana Ines de la Cruz, religiosa professa en el Covento de San Geronimo de la imperial Ciudad de Mexico*. Madrid: Imprenta de Manuel Ruiz de Murga.
- De la Cruz, J. I. (2012). *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz IV: Comedias, Sainetes y Prosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2008). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Del Rey Fajardo, J. y González, F. (2008). *Los jesuitas en Antioquia 1727-1767: Aportes a la historia de la cultura y el arte*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Fogelman, P. (2010). Las representaciones de la Virgen María en el Cielo: Una aproximación al imaginario cristiano americano colonial. En N. Campos y T. Gisbert (Eds.). *Entre cielos e infiernos: Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco* (pp. 167-176). La Paz: Fundación Visión Cultural.
- Gómez, A. (2020). Una Gran Escritora en la Colonia. *Revista Institucional | UPB* 32 (112), pp. 347-78. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revistaupb/article/view/2698>
- Hamilton, C. (1964). Sobre los manuscritos de la Madre Castillo. *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 19 (1), pp. 152-154. https://bibliotecadigital.caroycuervo.gov.co/950/1/TH_19_001_156_o.pdf
- Hernández, I. (2003). Escritura y misticismo en los *Afectos espirituales* de la madre Castillo. *Revista Iberoamericana* 69 (204), pp. 653-665. DOI: <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2003.5644>

- Herrera, C. (2019). Elogios y súplicas a María de la neogranadina Francisca Josefa de Castillo y Guevara (1671-1742). *Travesía: Revista de historia económica y social* 21 (2), pp. 37-61. <http://www.travesia-unt.org.ar/pdf/volumen212/o4-Herrera.pdf>
- Lavrin, A. (1995). Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII. *Colonial Latin American Review* 4 (2), pp. 155-180. DOI: <https://doi.org/10.1080/10609169508569867>
- Lavrin, A. (2016). *Las esposas de Cristo: Vida conventual en la Nueva España*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- McKnight, K. (1997). *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Morales, M. (1968). *La madre Castillo: Su espiritualidad y su estilo*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Moraña, M. (1998). *Viaje al silencio: Exploraciones del discurso barroco*. México D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Mújica, E. (1991). *Sor Francisca Josefa de Castillo*. Bogotá: Procultura.
- Quevedo, M. P. (2007). *Un cuerpo para el espíritu: Mística en la Nueva Granada. El cuerpo, el gusto y el asco. 1680-1750*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Quevedo, M. P. (2020). El monstruo y la norma: La *Invectiva apologética* de Hernando Domínguez Camargo. En Museos Colonial y Santa Clara (Ed.). *XIV Jornadas internacionales de arte, historia y cultura colonial* (pp. 33-54). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Real Academia Española. (1739). Trasladar. En *Diccionario de Autoridades - Tomo VI*. <https://apps2.rae.es/DA.html>
- Robledo, A. (2007). Prólogo. En Castillo, F. J. *Su vida* (pp. IX-LXIII). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Vergara y Vergara, J. M. (1867). *Historia de la literatura en Nueva Granada: Parte primera. Desde la conquista hasta la independencia (1538-1820)*. Bogotá: Imprenta de Echevarría Hermanos.
- Vitulli, J. (2010). Soberbia derrota: El concepto de imitación en el *Apologético* de Espinosa Medrano y la construcción de la autoridad letrada criolla. *Revista Hispánica Moderna* 63 (1), pp. 85-101.
- Vitulli, J. (2013). *Instable puente: La construcción del letrado criollo en la obra de Juan de Espinosa Medrano*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.