

**desde
el deseo •**

Decir el amor como política lesbiana: reinenciones de lo religioso en textos de mujeres (Europa y América, siglos XII-XVII)

Patricia-Victoria Martínez i Álvarez

Sobre pensamiento feminista y lesbiano

Las reflexiones acerca del amor, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres están presentes en la mayor parte de las perspectivas de pensamiento feminista que se han desarrollado hasta la actualidad. Puede deducirse, del análisis de algunas de las trayectorias recorridas, que estos temas han ido tomando importancia después de que se invirtiera práctica y reflexión en asuntos de carácter más colectivo, más reivindicativo y más estrechamente vinculado a la relación entre las mujeres y el ámbito de la política del poder.

Que unas experiencias feministas hayan dado mayor importancia a determinados temas frente a otros, que las mujeres feministas hayan puesto en el centro de su existencia unas prioridades u otras ha dado lugar muchas veces a la construcción de la idea de que hay formas de feminismo más importantes que otras. Puede que la importancia de la existencia feminista esté en los significados que cada mujer le ha dado a la suya reconociendo la de las demás y que el hecho de nombrar esta existencia de un modo u otro esté en estrecha vinculación, a la vez, con el ámbito de los sentidos más que con la relación que se haya establecido con el estado, con la sociedad, con las culturas e incluso con nuestros cuerpos haciendo política.

Los contenidos de estas páginas se enmarcan en contextos y tiempos del pasado y pretenden a la vez ser un espacio para establecer diálogo con algunos temas pensados desde distintas interpretaciones feministas hoy. Diálogo más detenidamente con el tratamiento feminista que se ha dado y que se da a la vivencia del amor entre mujeres.

Hablo, a partir de sus palabras y de sus vidas, de algunas mujeres de hace siglos y que tienen en común haber vivido cerca de lo divino desde distintas formas de haberse relacionado con otras mujeres en comunidades religiosas. Hablaré también de algunos discursos masculinos que se construyeron en relación con ellas y en relación con sus formas de amor para

poder trabajar con la idea de que estos no posibilitaron su representación en el mundo.¹ En mi deseo de desentrañar palabras de categorías cercanas a la política del poder he elegido, al azar, la palabra "lesbiana" en primer lugar para dar cuerpo a la idea de que la existencia —feminista, lesbiana— se hace política y real en el modo de nombrarla. También para hacer visibles en planos distintos de la realidad la experiencia del querer(se) y la experiencia del amar(se) entre mujeres. Finalmente otorgo sentido político a los cuerpos, los amores y las sexualidades de mujeres que amaron a otras mujeres.

Tienen que ver, esta elección y esta distinción, tanto con la idea de que el uso de la categoría "lesbiana" para decir toda una existencia puede resultar reductora como con la idea de que el amor entre mujeres contiene símbolos entretnejidos del cuerpo, de la sexualidad y del amor femeninos que en la explicación que hace iguales el hecho de querer y el hecho de amar —y que a la vez opta por no usar la palabra "lesbiana" para distinguir— pueden quedar destejidos. El sentido político que tiene una existencia cuyas formas de amor cultivan el deseo de vivir desde el cuerpo, la sexualidad y el pensamiento la relación con otra mujer es distinto al de una existencia que se vincula en relaciones de amor preferiblemente con el simbólico masculino y distinto al de una existencia que ponga otras prácticas de amor en su centro. Es distinto, entre otras cosas, por lo que se deposita, desde cada una, en la vinculación con el mundo. La experiencia del querer, por otro lado, no pone en juego el deseo de ser vivida —esta querencia— desde todas estas dimensiones.²

Las miradas políticas con las que el pensamiento feminista y el pensamiento en torno a las mujeres lesbianas van nombrando el amor femenino

¹ En este texto parto de la idea de que el amor, el cuerpo y la sexualidad son dimensiones que tejen la experiencia de las mujeres de manera que cada una de ellas añade al tejido sus propios hilos. Parto de la idea de que están en relación en la vida de las mujeres y trato de leer el significado que cada mujer le ha dado a ellas en su experiencia. Parto de la idea, entonces, de que las mujeres no solemos separar una dimensión u otra fragmentando nuestras vidas y trabajo con la certeza de que este es un hecho femenino. Por eso me resulta difícil, muy difícil, hablar de estas dimensiones en sentido neutro y entrar en diálogo con quienes las han pensado desde la experiencia masculina. No he podido entrar en diálogo, por ejemplo, con Michel Foucault porque no he podido tomar, de su pensamiento, ideas que me permitieran pensar los mundos de las mujeres.

² Se ha reducido, con mucha asiduidad, la distancia entre quererse y amarse las mujeres a lo que sucede en la cama de una mujer lesbiana. De igual manera, se ha escrito sobre la dificultad de historiar la experiencia lesbiana en tanto que esta ha vivido siempre oculta: creo que la categorizamos como "oculta" cuando la buscamos en los discursos públicos de cada época y en el lecho de las mujeres. Espacios, cuando menos, resbalosos para esta búsqueda. Ver, para

se convierten en un camino importantísimo para restituir sentidos y para descubrir la existencia de labios de mujeres diciéndolos antes: para entender qué se ha movido en la vida en el contexto de cada relación de amor entre mujeres. Por eso resulta fundamental que el uso de nuestros enfoques y de las ideas con las que trabajamos logren, cuando menos, dejar la posibilidad abierta de que todos —los sentidos— tengan cabida. Un logro difícil de resolver si el discurso que dice se sitúa fuera de la vivencia misma y una política, la de esta experiencia, difícil de ser nombrada si no son los lenguajes y las palabras de las distintas dimensiones que crean el hecho lesbiano los que hablan.³

En uno de los estudios que más atentamente recoge el recorrido de estas vinculaciones, el de Sheila Jeffreys (1996) se analiza cómo la reducción de la experiencia lesbiana al ámbito de la sexualidad ha puesto en una relación de control a gays sobre lesbianas y ha ridiculizado la importancia del feminismo en la historia de estas mujeres y plantea también que la llamada "liberación lesbiana" reducida a este mismo ámbito ha abundado en la reafirmación del poder masculino en el mundo. Analizando la importancia del sentido relacional en mujeres lesbianas y apuntando ya la idea de que esta relación transforma el mundo, Jeffreys recoge algunas ideas de Faderman, quien priorizando el contenido amoroso de estos vínculos plantea que es posible para las mujeres prescindir, en ellos, del deseo y de la recreación sexual añadiendo como consecuencia de esta posibilidad la inclusión de "las amigas" en la realidad lesbiana. A partir del análisis de la distancia entre centrar la mirada en la sexualidad o centrarla en una relación que puede prescindir del deseo y del placer sexual, Jeffreys hace hincapié en la pérdida política que significan los usos de estos enfoques cuando no nos dejan pensar que en las vidas lesbianas ninguna dimensión deja de sumar sentidos a la vivencia y a su libertad en la relación de transformación del mundo: "es en el

una sistematización de estos discursos públicos a lo largo de la historia: Sanfeliú 1996. En este texto destaco vivencias de amor entre mujeres simbolizando su existencia en el mundo partiendo de la idea de que "hacer visibles nuestras vivencias, nos representa socialmente y hace simbólica nuestra existencia": Norandi (en prensa).

³ Pienso, por ejemplo, en cómo desde la teoría queer se afirma que se otorga un lugar a las vivencias no normativas (dichas en términos de identidad además) cuando son nombradas por otros aunque sea en términos de exclusión o de marginación: Butler 2004. Puede que ese lugar otorgado no sea otro que el que abunda en un orden social y una política sexual establecidos ya.

área de la construcción del placer sexual y de la práctica sexual donde han surgido los conflictos sobre una concepción política de la sexualidad. El sexo se sigue considerando un ámbito privado, individual y consensuado, un tabú para el análisis político" (Jeffreys 1996: 52). A propósito de la vida que el deseo tiene en nosotras y de la imposibilidad, a la vez, de decirnos enteras tomando sólo los significados de la sexualidad, del erotismo, este ha sido explicado "como una afirmación de la fuerza vital de las mujeres; de esa poderosa energía creativa cuyo conocimiento y uso reivindicamos ahora en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestros bailes, nuestro amar, nuestro trabajo, nuestras vidas" (Jeffreys 1996: 278).⁴

Las mujeres de las que hablaré vivieron en dos contextos geográficos distintos y también en momentos históricos diferentes. Haré alusión a algunas de las expresiones de amor en la escritura y en el ámbito de las relaciones a las que dieron lugar mujeres que vivieron en lugares de Europa: citaré palabras de alguna de las cartas de Hildegarda de Bingen (s. XII), tomaré fragmentos de *Las constituciones* que Teresa de Jesús escribió para sus hermanas (s. XVI) y propondré algunas ideas a propósito de la documentación que se ha conservado del proceso llevado a cabo contra Benedetta Carlini (ss. XVI-XVII). Por otro lado, analizaré con mayor detenimiento fragmentos de escritos de mujeres —o relativos a ellas— cuyas vidas transcurrieron en el Perú colonial del siglo XVII y pondré la mirada en los escritos de Sor Juana Inés de la Cruz (México, s. XVII). El hecho de que este estudio aluda a espacios y a tiempos distintos se conecta con las necesidades que van apareciendo en la práctica del análisis de las experiencias de mujeres del pasado. La periodicidad de la historia basada en etapas caracterizadas por las dinámicas sociales, económicas y políticas se ha ido quedando pequeña como punto de partida para crear pensamiento histórico en relación con las vidas de las mujeres. Se ha quedado pequeña, por ejemplo, la idea de "edad moderna" para sacar conclusiones sobre las vidas de mujeres como Teresa de Jesús o como Úrsula de Jesús⁵ y han ido desapareciendo las posibilidades de nombrarlas partiendo de los contextos sociales, ideológicos y económicos cerca de los que vivieron. La estructuración de los tiempos del pasado y la caracterización de las realidades, así como su uso para deducir

⁴ La autora cita a Audre Lorde.

⁵ Una de las mujeres religiosas cuya vida transcurrió en la ciudad de Lima en el siglo XVII y con cuyas biografías trabajo aquí.

cómo funcionaba la vida en estas, pertenecen al ámbito de las perspectivas historiográficas que han construido pensamiento a partir de la experiencia masculina en el mundo y que después han hablado de la inexistencia de la experiencia femenina en él. De hecho, la dificultad radica en encontrar experiencia femenina a partir de realidades masculinas.⁶ Desplazándome de las perspectivas que plantean que los contextos definen las vidas de las mujeres en los distintos momentos del pasado sí pienso que las relaciones que ellas establecen con los contextos en los que viven (ayer y hoy) pueden ayudarnos a dar significado a las vidas femeninas.

En el marco de los estudios de historia de las mujeres y en el ámbito del pensamiento feminista se ha discutido mucho acerca de la pertinencia de usar términos como *mujer*, *mujeres* y *femenino*. El término *mujer* ha estado más vinculado al uso de la teoría de los géneros y al supuesto de que del simbólico masculino —históricamente ocupado en dar sentido al control sobre las mujeres— se ha desprendido un todo femenino que sólo puede ser interpretado en esta dirección de la relación y que se explica en actitudes de obediencia o de rebeldía. En otro sentido, hablar de mujeres o de la presencia femenina en el mundo recoge la idea de que existen modos de hacer de las mujeres desplazados del ejercicio del poder masculino y de las reglas que los hombres les han impuesto. Pone en el centro de la indagación el hecho de que ha sido la libertad de las mujeres la que ha dado sentido a sus existencias y a la manera de vivir sus relaciones con otras mujeres y con hombres. Se desplaza también, esta forma de pensamiento, de la idea de que existe sólo una forma de ser mujer en cada periodo de la historia y plantea que estando en el centro de la existencia la libertad, cada vida ha sido significada de manera singular aunque encontremos prácticas y sentidos parecidos en la historia de las mujeres. Ninguno de estos términos permanece inmóvil en el marco de estas perspectivas: se mueve, su uso, como se mueve la vida de las mujeres. La conclusión de que las mujeres hemos sido siempre lo que el patriarcado nos ha dejado ser está vinculada en muchas ocasiones a la construcción de la idea de que somos, entonces, una suerte de sector social homogéneo funcional a las dinámicas de relación

⁶ Al respecto y planteado en términos de la novedad que viene significando en las últimas décadas la historia de las mujeres se ha escrito: "del mismo modo, esta nueva historia no puede estar basada en los esquemas de periodización que no tienen el mismo significado para las mujeres que para los hombres": Guardia 2002.

establecidas jerárquicamente en las sociedades. Desde una perspectiva que sitúa como punto de partida el modo en que opera históricamente el deseo masculino es cierto que las mujeres hemos significado siempre lo mismo y que podemos ser pensadas como la base de estas estructuras. En el ámbito de los estudios feministas sobre mujeres lesbianas se ha trabajado también con la propuesta de que las mujeres somos este sector funcional⁷ y se han planteado ideas que tienen que ver con lo que significa entonces ser lesbiana siendo parte de este sector cuya sexualidad, formas de amor y sentidos de los cuerpos habían sido pensados por el deseo masculino en términos muy distintos. Pienso que la utilización de este supuesto está estrechamente vinculada al uso de la heterosexualidad obligatoria como idea tanto para explicar el mandato masculino como para explicar el cómo de las vivencias lesbianas y que se vincula también, en ocasiones, a la afirmación de que la vivencia lesbiana implica, en la relación con el mundo, una experiencia de exclusión y de marginación.⁸ La idea de la heterosexualidad obligatoria dando lugar a una vida lesbiana puede llevarnos a la explicación de la vivencia como contrapuesta al mandato sin dejarnos, entonces, escapar de este como referente primero. Pensarlo como orden de la que nos desplazamos sin tener siquiera que oponernos a ella, posibilita el descubrimiento de los múltiples sentidos que las mujeres hemos dado a esta vivencia. Entre otras cosas porque la experiencia amorosa no se da en contra de nada ni de nadie sino en algo o en alguien. A la vez, al explicar la vivencia como experiencia de relación y no de contraposición nos desvinculamos del uso de categorías que en gran medida han restado lugar a la multiplicidad de sentidos con los que las mujeres la hemos llenado "porque el amor, siendo como sabemos— una mediación con lo real, es esquivo y no se deja clasificar en comportamientos estancos" (Rivera 2006: 139).

⁷ Ver, por ejemplo, cómo se apunta esta idea en Jeffreys 1996: 17 o cómo se trata el hecho lesbiano como disidencia, se plantea la dicotomía entre esencia y construcción para analizarlo y se establece una relación en gran medida determinante con el lugar social desde el que se vive la experiencia lesbiana en Viñuales 2006.

⁸ La idea de la "heterosexualidad obligatoria" fue planteada originalmente por Adrienne Rich y ha sido trabajada desde distintas perspectivas. Una traducción del texto original en Rich 1996: 15-45 y 13-37. Una reflexión que da cuenta de cómo han interactuado el feminismo y algunas líneas de reivindicación lesbiana partiendo de las ideas de exclusión y de marginalidad y que trabaja a la vez desde la idea de la heterosexualidad obligatoria planteándola con el término "heterosexismo" en Guerra 2001: 138-159.

También en el ámbito de estudios feministas que reflexionan en torno a las mujeres en lugares en los que conviven hombres y mujeres de distintas razas y en contextos determinados por hechos como la pobreza o el control político internacional se ha trabajado con la idea de que las mujeres somos un sector social. En estos casos, además, la complejidad del uso de estas perspectivas de pensamiento ha dado como resultado debates que plantean, por ejemplo, la necesidad de pensar a las mujeres de determinada raza desde esta particularidad antes que desde la diferencia sexual femenina. En gran medida, estas propuestas parten del funcionamiento del control masculino sobre las mujeres y derivan en una reivindicación que le plantea "al feminismo" la obligación de hacer reflexión y política desde la particularidad de cada realidad.⁹ Se ha reivindicado la idea de que ser mujer en América Latina o ser mujer negra implica la vivencia de formas de exclusión y de violencia que determinan la vida femenina y que así debe ser pensada y politizada esta experiencia por el feminismo. Las vivencias de las mujeres desde cuerpos de determinadas razas o en situaciones de pobreza añaden sentidos a las vidas propias y al mundo en el que viven. Pensar que estas vivencias tienen ya un significado dado desde lo que simbolizan en dinámicas de relaciones de poder resta contenido a las vidas y al mundo y nos conecta siempre con la necesidad de explicarlas en claves de negación más que de afirmación.

En América —donde las diferencias de raza y de grupo social se han traducido casi siempre en relaciones de desigualdad— es evidente que no podemos prescindir de esto para pensar cómo se han desarrollado las vidas de las mujeres. Que estas desigualdades estén en el centro de la reflexión añadidas a la desigualdad entre hombres y mujeres puede llevarnos a pensar a las mujeres como lo que queda de un sinfín de restas. Sin embargo, pensar el modo en que cada mujer ha dado sentido a la vida propia, a su ser de una raza u otra o al hecho de vivir con una situación económica, social, política u otra abre la posibilidad de encontrar simbólicos femeninos americanos: de encontrar en estas mujeres prácticas, actitudes y vivencias que han sido una suma en esta realidad y que han transformado los sentidos de vivir en ellas. Se ha escrito, por ejemplo, que el pensamiento feminista latinoamericano es la realidad latinoamericana, haciendo hincapié en cómo las mujeres han

⁹ Ver alguna de estas afirmaciones en Davis 2004.

sido las que se han vivido a sí mismas y las que han depositado sentidos desplazados de las relaciones de poder establecidas en estos contextos (Maffia 2004:18-30).

Simbólicos americanos para el pensamiento feminista

Para pensar en las realidades de América, la primera complejidad con la que nos encontramos tiene que ver con la diversidad que estas constituyen. En el periodo en el que vivieron las mujeres de las que hablo en estas páginas, sin embargo, puede identificarse como estructura marco y en términos generales la del colonialismo. La relación que experimentó cada una de ellas y las relaciones que a través de los siglos, después, han establecido muchas mujeres que han vivido y viven en América con las realidades contextuales me ha permitido acercarme a la idea de que, en cierto modo, se puede hablar de la existencia de simbólicos femeninos propiamente americanos sin que esto suponga explicar a las mujeres en relaciones determinadas por estas realidades.¹⁰

Sin que esta sea una exclusividad de las colonias americanas de los siglos XVI al XIX es evidente que, en el establecimiento de un orden que permitiera

¹⁰ A propósito de la posible existencia de estos simbólicos femeninos y volviendo a cómo han dialogado o no distintas perspectivas feministas en el mundo, pongo en evidencia la tendencia a categorizar el pensamiento feminista latinoamericano como una forma de pensamiento que ya ha agotado las posibilidades de transmitir sentidos a mujeres que viven en otros contextos. Pienso que esta tendencia tiene como origen, precisamente, la creencia tácita de que hay realidades y contextos que han vivido ya procesos más significativos que otros y que, a la vez, definen la posibilidad de pensarse y de decirse a sí mismas las mujeres. Siguiendo en la línea de la posibilidad de observar la existencia de simbólicos femeninos americanos se ha escrito acerca de lo poco fructífera que ha resultado la lectura, en términos tradicionales —más masculinos que femeninos— de los significados de la maternidad, de la lucha por la sobrevivencia o de la reivindicación de los derechos sociales, hechos muy presentes en las vidas de las mujeres latinoamericanas. Se ha dicho, entonces, que una relectura partiendo de la relación establecida por cada mujer, por las mujeres, a través de estas experiencias con los contextos en América Latina puede ayudarnos a descubrir una práctica de recreación que le da también, a la realidad misma, un sentido político femenino: Maier 2006: 29-49. Tomando esta idea y a propósito de las mujeres del siglo XVII, de la realidad colonial trasladando impulsos, necesidades de poder y estructuras para la jerarquización de la sociedad, puedo volver a acercarme entonces a la propuesta de que más allá de que hubiera un orden colonial que hubiera organizado la vida de las mujeres, estas establecieron con él una relación que finalmente daría lugar a la recreación de este mismo orden. En esta recreación son fundamentales aspectos tan particulares de la realidad americana como los de las relaciones de poder (y de autoridad después) entre mujeres de distintas razas.

estructurar las relaciones sociales, en aquel contexto rigió implícitamente lo que ha sido denominado el "contrato sexual" quedando construida, entonces, una dinámica de relación entre el orden colonial y las mujeres que las pretendía a todas en dependencia respecto al control masculino. Una pretensión que dio lugar, además, a la construcción de multitud de espacios de carácter religioso, educativo y normativo para que en ellos transcurrieran sus vidas.¹¹ En el mundo colonial americano, sin embargo, esta realidad —la de la existencia de un contrato sexual en el origen y la de la organización del parentesco y de la sociedad pretendiendo control sobre todas las mujeres más allá del grupo social al que pertenecieran, queriéndolas encerradas— tuvo características que muy específicamente se relacionaban con el miedo (social y masculino) al amor de las mujeres, al amor entre mujeres y a la experiencia libre de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres. Las relaciones de poder que sostenían el orden social estuvieron basadas y legitimadas, fundamentalmente, en el hecho de la existencia de una raza a la que el poder eclesiástico regaló discursos religiosos para llenar de sentido su ejercicio de la supremacía y del control. Los cuerpos, las formas de amor y los sentidos de las sexualidades que podían poner en peligro el mantenimiento de esta jerarquía fueron los de las mujeres. Hubo cuerpos de hombres y formas de sexualidades masculinas que colocaron en el escenario colonial la existencia de niños y de niñas que mezclaron las razas en sus pieles, pero en estas experiencias, en vez de la mediación del amor, fue la idea de la ilegitimidad la que gestionó el mantenimiento de las relaciones de poder entre distintos tonos de piel.

La retórica sobre el ocultamiento de las mujeres expresada en la arquitectura de las ciudades, en la organización de las doctrinas en el mundo rural y en los mandatos morales cristianos reiteradamente dirigidos a ellas pone en evidencia el miedo a la posibilidad del amor femenino dando lugar a vidas

¹¹ "El contrato sexual es, pues, previo al contrato social en las sociedades patriarcales. Es, por tanto, previo a la formación de las desigualdades en las relaciones de producción que determinan la pertenencia de clase de la gente; lo cual supone, para las mujeres, la integración en una clase social en condiciones marcadas siempre por la subordinación. [...]. En su faceta de adjudicación de espacios [...] los modelos de parentesco dominados por los padres establecen, pues, desde su origen mismo una limitación muy importante de la movilidad de las mujeres: ellas deben estar recluidas (aunque a veces no lo estén) en el espacio definido como privado: los hombres, por su parte, dominan o intentan dominar los dos espacios de la dicotomía aunque operen típicamente en el espacio llamado público": Rivera 1996: 39-40.

en las que la figura de la ilegitimidad no tuviera cabida como instrumento de gestión de las relaciones. En este sentido, también, el amor entre mujeres fue explícitamente considerado un desorden. Un desorden frente al orden social sobre el que debía sostenerse la colonia: relaciones entre mujeres en las que dejó de ser determinante el hecho de ser una u otra de una clase socio-racial u otra. Un desorden cuando significó la evidencia de la existencia de relaciones de reconocimiento de autoridad, de deseo y de recreación del mundo en las que lo masculino no tuvo significado.

En el mundo colonial americano el sostenimiento de las relaciones de poder entre distintos de piel fue legitimada, he anotado antes, fundamentalmente por la iglesia y por el uso que se hizo socialmente de los discursos morales y religiosos como instrumentos de ejercicio del poder. En este sentido, los elementos que formaron parte fundamental de estos discursos (la idea y el hecho del pecado especialmente) fueron constantemente reconstruidos a beneficio de blancos, de españoles y de sus herederos (sociales, raciales y políticos) con el devenir del tiempo. Es común encontrar en la documentación que hace alusión a mujeres blancas —españolas primero, criollas después— una sistemática omisión a la existencia del pecado en sus vidas en unas ocasiones y en otras una sistemática sustitución del concepto. La existencia de pecado en la vida de una mujer blanca podía poner en evidencia que no existiera una raza capaz de sostener la verdad divina y capaz de enseñarla en el marco de relaciones de poder al resto del mundo. En la documentación biográfica de mujeres de distintas razas que vivieron en el mismo tiempo y en instituciones similares —a veces en las mismas— sólo he encontrado la alusión a experiencias de "amor desordenado" o de "desmedida" en el hecho de querer a otra mujer en mujeres negras o en mujeres criollas muy jóvenes.¹² Mujeres, unas y otras, más cercanas a la necesaria sujeción y más lógicamente expuestas, en la dinámica del orden colonial, a la relación de reconocimiento de poder en los discursos y en las instituciones que sostenían la colonia.

En las colonias americanas, la población indígena, durante mucho tiempo, no estuvo sometida al control ni a las funciones que desempeñaba —para mantener el orden moral— el tribunal de la Inquisición. Sólo la hechicería ameritaba que un hombre indio o una mujer india pudieran pasar

¹² Uso las expresiones "desorden" y "desmedida" porque directamente la primera e indirectamente la segunda son las que aparecen en la documentación analizada.

a disposición de la Inquisición. Por eso un gran porcentaje de la población india era acusada de hechicería y por ello quedaba legitimado el castigo inquisitorial.¹³ El amor entre mujeres tanto como las relaciones de amor, de cuerpo, con el diablo o con animales fueron denominadas, ya en la Edad media europea, en ocasiones, como prácticas heréticas y hechiceras. Es posible que, en la documentación colonial que evidencia los procesos llevados a cabo contra mujeres indias se usara el término "hechicería" para aludir a la existencia de relaciones de amor —o de prácticas sexuales— entre mujeres indias y es posible también que en la tendencia a inventar la existencia de prácticas hechiceras y heréticas y a usar modelos de comportamiento por parte de la Inquisición para poder así legitimar los juicios contra sus acusadas y acusados su alusión no coincidiera con la realidad.

En la comparación entre biografías religiosas de mujeres españolas, criollas, indias o negras se puede observar, siguiendo esta escala, una alusión cada vez mayor a la sensualidad y a la corporeidad en las experiencias de vida, en las experiencias de relación con lo divino, coincidiendo esto con el hecho de que en los textos de mujeres españolas, por ejemplo, se usen términos como "santa" que no aparecen en los textos de mujeres indias o de mujeres negras. Es decir que quedaba establecida una relación de continuidad entre el hecho de la ausencia del cuerpo, del amor y de la sexualidad y la posibilidad de la santidad y que esta continuidad se daba, casi exclusivamente, en mujeres españolas.¹⁴

Figuras como las de la emanación de líquidos en los cuerpos en el contexto de arrebatos místicos aparecen con asiduidad en textos cuyas

¹³ Sobre cómo quedó legitimada la persecución de las y los indígenas por parte de la Inquisición a través de la acusación indiscriminada de hechicería: Osorio 1999.

¹⁴ En el siglo XVII, especialmente en el virreinato del Perú y de Nueva España, existía ya una extensa producción de textos biográficos que querían dar cuenta de la vida perfecta de mujeres y de hombres criollos. Esta generalizada producción se corresponde con la necesidad de demostrar de qué manera la sociedad criolla podía mantener el orden colonial ejerciendo poder sobre la población indígena y negra y reemplazando al poder de los cada vez menos presentes colonos españoles. En tanto que el ejercicio del control hispano había sido legitimado en el nombre de Dios y a partir de la idea de que los españoles encarnaban la perfección cristiana, fue necesario construir rápidamente iconos criollos que demostraran la posibilidad de la continuación en la tutela de la sociedad. Se ha apuntado la idea de que a pesar de la gran producción de biografías, muchas de estas vidas no fueron aceptadas como vidas perfectas precisamente por la manera en que estos textos daban a conocer experiencias demasiado sensuales y corporales: Rubial 1999.

protagonistas son mujeres indias o negras, muy raramente en textos de mujeres criollas y están ausentes en la escritura que narra la vida de mujeres españolas. Experiencia, la del fluir espiritual y corporalmente, emocional y físicamente, estrechamente vinculada a la existencia femenina cuando los hilos de las dimensiones del amor, del cuerpo y de la sexualidad la tejen.¹⁵

Antes de ser del mundo, siendo otro mundo después: el amor de las mujeres

La vivencia femenina del amor ha sido la que más ha transformado el mundo. Han transformado el mundo las mujeres, vertiendo en él las formas desde las que han vivido el amor. Pensada —la vivencia del amor— como una experiencia de relación (con aspectos de la realidad tanto como con hombres y con mujeres) y leída en las mujeres en las que ponemos la mirada desde el análisis histórico podemos ir descubriendo, una y otra vez, que "se es sólo por diferencia, y exclusivamente en la relación" (Rivoli 2007). Descubrimos que la vida de las mujeres en el mundo, en los distintos contextos y periodos, no ha necesitado ni de la construcción de complejos entramados en los que operara el poder para dar lugar a modificaciones de la realidad ni de haber establecido una relación de significación de sí mismas dependiendo de la situación en la que transcurrieran sus días.

La libertad con la que el amor de las mujeres y también con la que el amor entre mujeres ha transformado el mundo ha sido siempre obvia para los padres.¹⁶ Es cierto, además, que las mujeres han dicho siempre sus formas de amor. Tal vez por eso los padres han escrito, dicho y hecho tanto para restarle significado a lo largo de la historia y para lograr no sólo el ocultamiento de los cuerpos a través del encierro y de su relación sino también para lograr el silencio de las mujeres:

Si todos los labios femeninos permanecen cerrados, su sexo (es decir, su cuerpo sexuado en femenino) quedará sin construir, quedará sin representaciones simbólicas propias. [...] Por otra parte, un sexo que no se dice, que no está construido con signos propios, quedará fácilmente subordinado al sexo que tenga existencia simbólica propia (Rivera 1996: 44).

¹⁵ Sobre la idea del fluir femenino regresaré para hacer el análisis de algunas expresiones que he encontrado en los textos coloniales fundamentalmente. He podido establecer relación entre mi propia experiencia y el descubrimiento de estos sentidos en las mujeres americanas pensadas en este texto a partir de la lectura de Keller 2006.

¹⁶ Uso este término haciendo alusión a la idea de que los hombres sostienen el patriarcado.

Volviendo a los labios que dicen y a la idea de la relación entendida como experiencia de cada mujer consigo y con el mundo, en torno a lo político de atender tanto al modo de decirse en las relaciones entre mujeres al amor y al modo en que se dicen los cuerpos y las sexualidades, apunto la idea de la existencia de múltiples lenguajes y de múltiples formas de diálogo desplazadas de la heterosexualidad obligatoria y del significado masculino que se ha dado históricamente a esta obligación a través del control del cuerpo femenino y me pregunto, por ejemplo, por el sentido político contenido en el diálogo que se establece entre labios vulvares cuando dos mujeres hablan de sí y de la vida con este lenguaje.

La existencia histórica del mandato explícito e implícito sobre el encierro de las mujeres y sobre el ocultamiento de sus cuerpos pone en evidencia la relación que hay entre estos y las formas de amor femeninas. Puede que en el simbólico masculino el conocimiento de esta relación se haya manifestado más haciendo uso de la idea del deseo que sugiere el cuerpo de las mujeres, quedando reemplazada la idea del amor: el cuerpo femenino ha sido encerrado y velado por miedo al deseo sexual que este despierta en los hombres. En esta asimilación de ideas, el amor ha sido relativizado porque quienes han hablado y escrito la prohibición lo han hecho desde el significado de lo femenino en el pensamiento y también en el cuerpo de los hombres. Entre esta asimilación y la que elaboran las formas de pensamiento feminista que dicen la vivencia lesbiana sólo con lo que sucede en una cama entre dos mujeres se pone en evidencia de manera similar la reducción del espacio para que tenga cabida en él el simbólico femenino. Cuando algunas mujeres han expresado el miedo al amor femenino lo han hecho también reemplazando su sentido. El amor ha sido reemplazado —como sucede hoy cuando se reflexiona acerca de la existencia lesbiana y se dice que entre querer y amar no existe diferencia que nombre distintas formas de relación y de transformación— por la amistad entre mujeres:

Ninguna hermana abraza a otra, ni la toque en el rostro, ni en las manos, ni tengan amistades en particular, sino todas se amen en general, como lo manda Cristo a sus Apóstoles muchas veces. Pues (siendo) tan pocas, fácil será de hacer. Procuren de imitar a su Esposo, que dio la vida por nosotros. Este amarse unas a otras en general, y no en particular, importa mucho.¹⁷

¹⁷ Estos fragmentos pertenecen a *Las constituciones* que Teresa de Jesús escribió y que fueron aprobadas por Pío IV en 1565. Las citas han sido extraídas de su edición digital en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, copiadas de la cuarta edición de *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1987. www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html. Ref=234.

El temor está depositado en aquello que transforma: en el amor femenino. Tanto así ha dado lugar al miedo que cuando ha sido temido no ha podido siquiera ser nombrado y se ha pretendido su negación usando palabras distintas a las que lo dicen. En el fragmento anterior de *Las constituciones* escritas por Teresa de Jesús a las religiosas, aparecen muchos de los nudos que he ido poniendo en evidencia y que están también en el ámbito de la reflexión y de la política feminista a veces, tanto como en el patriarcado cuando se ha hablado del amor de las mujeres y del amor entre mujeres. Aquí es Teresa de Jesús, una mujer, quien habla. Sus miedos acerca del amor y de los sentidos del amor entre mujeres están expresados en la alusión algo nerviosa que hace al cuerpo, a la sexualidad, al amor y a la amistad cuando todas estas vivencias se dan entre mujeres. Para prohibirlo, Teresa piensa en el amor pero lo nombra amistad y hace referencia a ello como a algo que sucede en el cuerpo. A este suceder en el cuerpo Teresa de Jesús lo carga implícitamente de sentido sexual, de deseo y lo saca de la vivencia en un ámbito de relación en el que participan el cuerpo, el amor y la sexualidad otorgándose sentidos. Reducido a algo que sucede en el cuerpo sin sentido —con todo el sentido que Teresa le sabe ver y que le resta para poderlo meter en un mandato—, la prohibición queda legitimada precisamente por el vínculo que queda establecido entre estos gestos y la búsqueda de lo terreno, del placer.

La idea de hechos corporales que ponen en relación a las mujeres le asusta a Santa Teresa de Jesús: le asusta tanto que cuando parece que va a decir qué son estos gestos dice otra cosa, dice "amistad". La particularidad a la que alude seguidamente y el modo en que contrapone el amor femenino al amor de Cristo y de los apóstoles pone en evidencia que Teresa de Jesús sabe que el amor femenino nace de la experiencia de la relación entre dos y que este transforma ya desde el hecho de vivir —este modo de amor—desplazado. Puede transformar, por ejemplo, en sus monasterios, el ideal de fraternidad con el que es obligación vivir cristianamente. Teresa sabe también que el amor entre mujeres es una vivencia no fragmentada que tiene de sensualidad tanto como de ternura:

de dos maneras de amor es lo que trato: una es puro espiritual, porque ninguna cosa parece toca a la sensualidad ni la ternura de nuestra naturaleza, de manera quite su puridad: otra es espiritual, y junto con ella nuestra sensualidad y flaqueza o buen amor, que parece lícito, como el de los deudos y amigos; de este ya queda algo dicho.

El uso de la palabra "amistad" en estos fragmentos de *Las Constituciones* resulta raro. Leída como parte de un conjunto de palabras que aluden a

hechos del deseo y del amor resulta sacada de contexto y colocada de una manera forzada. Puede que se esté expresando a la vez, en la elección de esta palabra, la aversión que podría provocar la alusión directa al amor entre mujeres en la iglesia y en la sociedad en general. ¿Qué hubiera significado que Santa Teresa de Jesús hubiera prohibido a las religiosas tener amores particulares entre ellas obligándolas a tener amor general, el enseñado por Cristo? La alusión directa, clara y explícita a amarse cuando se trata del amor de Cristo —un amor desencarnado, asexuado y sacado de la relación entre dos— y la ausencia de miedo en el modo de usarlo Teresa en su texto está expresando de qué manera estaba incorporado, en el mundo, el vaciamiento de los sentidos del amor femenino. La sustitución del amor particular por la amistad particular significa la imposibilidad de nombrarlo públicamente y significa también la evidencia de su existencia tanto como el miedo de la iglesia —y de la sociedad en general— a cómo este vive desplazado del orden patriarcal y masculino. Para crear un mandato que obligue a vivir el amor, otro amor, Teresa de Jesús pone a Cristo y a los apóstoles como padres de esta vivencia y recorta la posibilidad del único espacio en el que puede recrearse el amor femenino: el de la relación entre dos. "Este amarse [...] en general, y no en particular", que es tan importante para Teresa —o para quienes debían aprobar sus *Constituciones*— está construido con base en negaciones. Teresa sabe que el amor femenino es distinto al amor que propone a las mujeres para las que escribe:

Y en mujeres creo que debe ser esto aún más que en hombres, y hace daños para la comunidad muy notorios; porque de aquí viene el no amarse tanto todas, el sentir el agravio que se hace a la amiga, el desear tener para regalarla, el buscar tiempo para hablarla, y muchas veces más para decirle lo que la quiere y otras cosas impertinentes que lo que ama a Dios. Porque estas amistades grandes pocas veces van ordenadas a ayudarse a amar más a Dios, antes creo las hace comenzar el demonio para comenzar bandos en las religiones; que cuando es para servir a Su Majestad, luego se parece, que no va la voluntad con pasión sino procurando ayuda para vencer otras pasiones.

El abrazo y los contactos físicos a los que hace referencia Teresa de Jesús han sido sacados de esta relación y han sido sacados de la sexualidad de las mujeres quedando reducidos al ámbito de la práctica sexual. Como en las palabras de la santa, multitud de veces otros hechos que suceden en el cuerpo han sido utilizados para prohibir el amor. Algo queda dicho —sobre el miedo que se le ha tenido siempre al amor femenino y sobre la diferencia de su capacidad de transformación— en el hecho de que haya sido especialmente en textos dirigidos a mujeres en los que más asiduamente se han reiterado estas ideas: "Las pasiones en sus relaciones con las enfermedades: El amor

engendra la tisis, la cólera, produce epilepsia y la locura, en una palabra, todas las pasiones vehementes ejercen una profunda influencia sobre el organismo [...] el mérito consiste en refrenarlas y vencerlas" (Passarell 1899).¹⁸

La idea de que es el amor fraterno, el amor enseñado por la iglesia, el "general", el que debe reemplazar al amor femenino, ha quedado escrita una y otra vez en la literatura religiosa elaborada para la educación de las mujeres. En este texto que desde Europa viajó a tierras peruanas, ya en época republicana, la pasión que debe ser contenida por la moral religiosa queda explicada implícitamente como una vivencia cuya gravedad y cercanía al desorden y al pecado depende de la raza de la mujer que la vive. No sólo se trata de un vicio de las mujeres, sino que se trata además de un defecto que es más agudo cuando menos persona se es en el orden jerárquico de relaciones establecidas cuando ha sido el contrato sexual el que ha regido el ejercicio del poder. Siglos después de que se escribieran las primeras biografías de mujeres que habían muerto "en olor a santidad" en la colonia peruana y de que estos textos expresaran ya de qué manera el color de la piel evidenciaba en el mundo la cercanía o lejanía respecto al orden y a la pureza cristianas, los clérigos seguían reproduciendo la idea de que la pasión, y el amor, eran desórdenes más propios de mujeres de razas distintas a la raza perfecta: "Inconstancia de las pasiones: dejen sujetarse a la moral religiosa, pues las pasiones sin un freno que las reprima conducen a un abismo [...] las pasiones toman distinto carácter, según la raza, el temperamento y la civilización" (Passarell 1899: 72-73).

Escribían, también:

Efectos de los extravíos del amor. El amor, vicio poco conveniente al espíritu sano, turba el entendimiento, desvía el ingenio, priva la memoria, destruye las fuerzas, consume la hacienda, estraga la hermosura, quebranta los altos y generosos deseos, y hace abatir los más elevados a cosas viles y rastreras (Passarell 1899: 80).

¹⁸ Elías Passarell nació en Igualada, comarca de l'Anoia, en Catalunya, en el año 1839 y después de haber recibido el hábito franciscano fue enviado al Perú en calidad de misionero. Murió en el Perú en el año 1931. En la actual Biblioteca del Convento de los Descalzos, en Lima, se conservan varios ejemplares de las obras que este fraile imprimió en distintos lugares de Europa y que llegaron al Perú como manuales, seguramente, para el fortalecimiento del alma y para el cuidado de las costumbres cristianas. No he hecho seguimiento de las mujeres que pudieron haber leído esta literatura pero estos textos fueron escritos, como el título indica, pensando en el público femenino como destinatario y también pensando en el uso que los frailes franciscanos pudieran darle para llevar a cabo las confesiones de mujeres.

En la ciudad de Lima, a inicios del siglo XVII, nació una mujer negra cuya vida transcurrió prácticamente toda en el Monasterio de Santa Clara. Hija de una mujer esclava, Úrsula de Jesús murió en el año 1666 y se narra de su funeral que a él asistieron los propios virreyes. Úrsula fue negra, hija de esclava, esclava durante un tiempo y visionaria. Viviendo en el monasterio, una de las religiosas le compró la libertad y al poco tiempo de ser libre recibió una señal divina por la que ella interpretó que debía tomar el hábito de Santa Clara. Durante su vida como religiosa, Úrsula fue arrebatada varias veces al purgatorio y a ver imágenes del infierno. En uno y en otro lugar le fue enseñado el precio de los pecados.

Las noticias de su vida y las descripciones de sus visiones las conocemos a partir de tres textos que se conservan actualmente en el Archivo de San Francisco de Lima y en el Archivo del Monasterio de Santa Clara de Lima.¹⁹ Mi propuesta es que uno de los textos, el menos biográfico y el más dedicado a narrar las visiones, fue escrito —o dicho a la mano de otra mujer que escribía— por la propia Úrsula. También propongo que un segundo texto, algo más biográfico y en el que aparecen muchas de las escenas del primero y desaparecen las escenas más problemáticas del mismo, fue escrito por alguna religiosa que vivió con Úrsula y cuyas intenciones fueron que el texto pasara a manos de clérigos con miras a que estos le dieran forma de hagiografía a fin de dejar constancia de la vida de esta mujer. Existe un tercer texto que agudiza el sentido moralizante de las visiones que Úrsula tiene, que detalla algunos aspectos más de su vida en términos religiosos y que deposita a Úrsula en un canon que reproduce las grandezas del orden colonial impuesto en América, de la presencia divina en el devenir de los sucesos de la conquista y la colonización de aquellas tierras y que describe a Úrsula diciendo de ella que a pesar de ser negra fue casi perfecta. La perfección de Úrsula en este tercer texto, muy posiblemente escrito por el cronista oficial de la Orden de San Francisco en aquella época, Fray Córdova y Salinas, se vincula fundamentalmente a su capacidad de sacrificio y también al deseo masculino de que Úrsula se convirtiera en un vehículo entre el mundo y el castigo divino. Úrsula merece que su vida sea contada, en este texto, sobre todo porque Dios la ama misericordiosamente y la saca

¹⁹ He estudiado los textos que narran la vida y las visiones de Úrsula de Jesús en Martínez 2003, 2004 y en Martínez y Padrós (en prensa).

de su desgracia innata de ser negra. El contenido de sus visiones, así como las palabras con las que estas se cuentan en este texto hacen de Úrsula una mujer cuya función es prácticamente la de mostrarle al mundo que cuando hay pecado hay sufrimiento y castigo.

Entre los tres textos hay pasajes muy parecidos; sin embargo, quienes escriben y desde qué simbólicos lo hacen en cada uno de ellos van haciendo de Úrsula una mujer distinta en cada versión de los mismos. En el primer texto existe oralidad y a medida que avanzamos hacia el segundo y hacia el tercero la palabra escrita va siendo cada vez más usada como soporte para reproducir los cánones de perfección depositados en las mujeres. Entre el primer y el tercer texto se va reemplazando la voz de esta mujer negra y se usa cada vez más simbólico masculino dando lugar a la desaparición de la mujer que hablaba de sí.

En el primer texto, la propia Úrsula pone en evidencia la tensión entre su forma libre de amar y el amor general, entre la escritura de palabras que se dicen y la escritura que reproduce lo que ella ha aprendido que hay que escribir. Si pensamos que este texto fue creado a lo largo del tiempo, cada vez que ella tenía una visión y leemos las expresiones que aparecen en él sobre el amor, podemos registrar de qué manera Úrsula está expresando que ha aprendido cosas del amor general y que vive, a la vez, su libertad amorosa. Una libertad que da lugar a la experiencia de otra divinidad en la vida de Úrsula y que da lugar también a otro mundo colonial en el Perú del siglo XVII a partir de la relación que ella establece con él. La vivencia de Úrsula poniendo en relación su cuerpo, sus formas de amor, su sexualidad, su pensamiento y su deseo se expresa en los fragmentos de este texto que no tienen formato establecido y al leerlos podemos escuchar a Úrsula hablando. Esta vivencia desaparece a medida que Úrsula, en los otros dos textos, es reemplazada por quienes escriben sobre ella para significarla como parte del orden colonial establecido.²⁰ Cuando Úrsula se acerca al texto para de-

²⁰ El texto primero, el que Úrsula escribe o dicta —y en el que podemos leer a Úrsula diciendo oralmente su vivencia en muchos fragmentos— puede ser interpretado como un texto místico. El cuerpo de Úrsula como lugar de estancia divina y como lugar que vive en un contexto que es resignificado a partir de la relación de esta mujer con lo divino se expresa con un lenguaje que contiene sentidos distintos a los deseados por los hombres y por los clérigos que sostienen el sistema colonial. Sobre la distancia que existe entre la epistemología del lenguaje y el sentido del lenguaje místico: Garí 2006: 157-176.

cir en él una visión que ha tenido, enuncia de manera desordenada. Dice palabras e ideas que pueden ser pensadas en un traslado inmediato desde su cuerpo y su mente hasta el texto escrito y en muchas ocasiones cuando termina de decirlas, ella misma explica esta inmediatez haciendo alusión a sus propias dudas acerca de si lo que acaba de decir es realmente lo que ha sucedido, con los mismos detalles, en el mismo orden.²¹

Úrsula dice muchas veces que le da miedo ser engañada —por el demonio, se entiende— y repite también asiduamente que no es ella la que quiere ver todo lo que la obligan a ver en el purgatorio y en las imágenes del infierno. Se hace eco, en las ocasiones en las que habla en estos términos, del temor que acompaña al amor de Dios que le han enseñado en el mundo en el que vive. Entre las formas con las que dice del amor podemos distinguir cuándo se refiere a este amor, general, y cuándo habla del amor que vive en su cuerpo recreando el mundo. Úrsula suele decir "amor" seguido de palabras que le restan libertad a esta experiencia: "i *que* en las cosas de la rreligion no abia de aber mas *que* amarle i serbirle", "amar y serbir por amor de dios".²² La idea de sacrificio acompaña a la vivencia del amor y lo vacía de sentido femenino. Cuando Úrsula habla desde su propia experiencia sin repetir mandatos nombra el amor de otra manera aunque termine de decir la idea recurriendo a la figura de que su amor no nace en ella sino en Dios, que le es maestro:

me dijeron *que* si yo tub[ie]se dos personas delante y a la una amase mucho y a [la] otra aborresiese y estubiese ablando con la *que* amaba *que* caso ar[ia] de la que aborresia aunque mas chifletas me ysiese *que* asi era esto *que* [yo] yba derechamente a dios *que* aunque mas dilijencias ysiese el e[ne]-migo no hisiese caso dellas // yo desia entre mi que yo no tenia qu[ien] lo biera si era bueno o malo // disenme *que* dios es el berdader[o] maestro *que que* me podia enseñar el padre ni los libros *que* fuese [—]-lo *que* aqui me enseñan.²³

El ir y venir, en las palabras de Úrsula, entre el deseo propio y el amor enseñado pone en evidencia que tienen continuidad histórica el temor al amor femenino y la construcción de una idea de amor que es puesta en el

²¹ Sobre la idea de la oralidad como práctica distinta en la escritura de las mujeres y sobre la enunciación de algo que inmediatamente queda atrás sin que quepa en este acto la reflexión que implica el uso de categorías complejas para escribir ver Varela 2006: 345-430.

²² Esta versión de la vida de Úrsula de Jesús se conserva en el Archivo de Santa Clara de Lima (en adelante ASCL) y ha sido denominada en mis trabajos anteriores "Texto 1". Este archivo no está catalogado y el texto tampoco tiene título. Las expresiones citadas corresponden a los folios 3 y 4.

²³ Texto 1, ASCL, fol. 14

cuerpo de las mujeres como instrumento para el control de la libre experiencia amorosa de estas. Úrsula legitima su modo de hablar del deseo y de su amor escribiendo que Dios le es maestro en estas experiencias. Casi podemos leer, en su texto, cómo las frases empiezan dichas con libertad y terminan escritas con miedo a ser castigada por vivir desde sí misma: "despues desto [di]ge entre mi que tenia mucho deseo de amar a dios [di]senme que se lo pida al espiritu santo que es el berdader[o] maestro".²⁴

Úrsula habla explícitamente, en un momento de su texto, del amor entre mujeres. De un amor al que ella nombra "desordenado" y que fue vivido por una mujer negra a la que ella conocía. Más adelante citaré este fragmento del texto, pero aludo a él en este momento para anotar cómo en esa ocasión, por tratarse de una mujer negra a la que ve en uno de sus arrebatos místicos, Úrsula dice "amor" sin necesidad de inventar un término que lo disfrace. El hecho de hablar sin miedo de una mujer negra que siente amor por otra mujer se distancia del miedo que expresa y de las fórmulas que utiliza —la de la amistad particular, nuevamente— para contar lo que Dios le ha dicho de los asuntos que deben ser cuidados en la vida de las religiosas: "que le encomendase a dios en esta comunidad de las am[igas] particulares // i que le procurasen un confesor que la enseñase i aiud[ase] pidiome que lo isiese".²⁵

A Úrsula no le da miedo hablar explícitamente del amor cuando se refiere a mujeres negras y, sin embargo, para hablar de mujeres blancas y de mujeres criollas utiliza nuevamente la fórmula de la amistad. Puede que Úrsula supiera que la narración sincera de lo que ocurría en la vida de las mujeres negras de piel no despertaría sospecha ni castigo contra ella: Úrsula sabía que, en gran medida, las mujeres como ella apenas interesaban a la sociedad en la que vivía.

En los monasterios de mujeres, en lugares como la colonia peruana, vestían el hábito y hacían votos como religiosas fundamentalmente las mujeres españolas y las criollas. Más raramente mujeres que, como Úrsula, eran negras o indias. La alusión de Úrsula a las amistades particulares se hace eco de la preocupación masculina en relación con el amor entre mujeres y de cómo mujeres como Teresa de Jesús o como ella misma repitieron el gesto de inventar otras palabras con las que nombrarlo para no ofender

²⁴ Texto 1, ASCL, fol. 26

²⁵ Texto 1, ASCL, fol. 12

al mundo, para no desvirtuar a mujeres que, como en el caso concreto del contexto colonial limeño, debían ser el espejo social en el que pudiera reconocerse la ausencia de pecado permanente.

Jerónima de San Francisco había nacido en Sevilla en 1573 y viajó al Perú acompañando a su marido, uno de tantos colonos de la época. Ya en tierras limeñas vivió prácticamente el abandono de su esposo y se dedicó durante algún tiempo a criar a sus hijos viviendo en casas con otras mujeres. Conocemos su historia porque ella misma la escribió siendo ya religiosa.²⁶ Jerónima hizo una especie de voto particular de pobreza al decidir vestir con la misma saya por la calle que por la casa y quiso encerrarse a vivir en una celda. Se encerró, sí, pero ni su marido ni otras personas del entorno criollo al que ella pertenecía le permitieron permanecer en su celda. Finalmente se hizo religiosa del Monasterio de Descalzas de San José de Lima, donde terminó teniendo altos cargos. Su biografía da cuenta detallada de lo que significaba ser una mujer española que vivía en la colonia peruana. En muchos momentos del texto Jerónima expresa, sin decirlo directamente, que la falta de libertad para llevar a cabo sus deseos con la vida propia es parte de ser quien es: de tener que sostener un modelo de perfección por ser la esposa de un colono, por ser madre de hijos de un hombre español. Más allá de que finalmente Jerónima ingresara a un monasterio obedeciendo una regla de vida que otros habían escrito para mujeres como ella, más allá de que para ser religiosa en el mismo fuera su esposo quien firmara el consentimiento, Jerónima vivió su experiencia de amor con Dios y vivió intensamente a Dios en el cuerpo propio. Conoció, además, otras formas de amor.

Algo sucedió, en el monasterio, con una mujer a la que Jerónima había conocido antes de ser religiosa. En su forma de narrar parte de lo que tuvo que recordar de aquella mujer, Jerónima eludió hacer comentario alguno acerca de lo que ella sintió cuando la vio por primera vez y usó palabras

²⁶ El texto que recoge la vida de Jerónima de San Francisco se empezó a escribir en el año 1635 y se conserva actualmente en el Archivo de San Francisco de Lima, en el Registro 17, 38. Escrito en primera persona contiene la aclaración de que fue Jerónima misma quien lo redactó y de que fueron luego varios los clérigos que le dieron legitimidad al texto ante las autoridades eclesiásticas. Un primer análisis de la biografía escrita en primera persona de Jerónima de San Francisco y una primera selección de fragmentos de sus textos aparecen publicados en Martínez 2004. Con posterioridad ha sido publicado en México un estudio de su texto que destaca especialmente las vinculaciones que la religiosa tuvo con las autoridades eclesiásticas de la época y describe las distintas etapas de la vida de la misma: Van Deusen 2006: 40-72.

que ya otras mujeres religiosas habían usado para responder o para hablar con mujeres que tan directamente expresaban el deseo de estar cerca de otra para siempre:

Quando vine a esta santa Religion fuime a despedir de una señora que tenia hijos e hijas entre los quales tenia una para darle estado de casada, llegue a abrazar a esta doncella, y a despedirme como de las demas, y dixome señora digame palabra con secreto que no quiero que lo entienda nadie, dixome: yo no quiero estado de casada ni tampoco ir a la encarnación donde mis padres quieren, yo quiero ir donde vos bais, dixele que mi parecer era bien y que dios le pagaria tan buena voluntad era dejar el Mundo [...].²⁷

Las palabras de Jerónima recuerdan algún pasaje de las cartas de Hildegarda de Bingen dirigidas a Ricarda von Stade cada vez que hablaba de voluntad y de agrado divino en vez de decir lo que los gestos y las experiencias de esta mujer significaban en su vida. Hildegarda, sin embargo, le tuvo menos miedo a la prohibición de vivir y de expresar el amor hacia otra mujer y en más de una ocasión la dio a conocer abiertamente. También las palabras de Jerónima recuerdan a las palabras de Teresa de Jesús contraponiendo el amor femenino al amor de Cristo. Jerónima recoge las palabras de una mujer que quiere estar donde ella esté y, para responderle, saca el amor del lugar en el que nace y lo pone en un lugar en el que no crecerá: el del parecer y el de la compensación. Jerónima piensa las palabras de aquella mujer, sólo las piensa y las lleva ante Dios sacándolas de su vida tal vez por miedo a hacerlas suyas, a relacionarse con ellas y a vivirlas como parte de su propia historia de vinculación con el mundo y de transformación de este.²⁸ Cuando interrogaron a Jerónima, en el monasterio, acerca de su relación con esta mujer, ella respondió:

Señora: yo no tengo amiga porque por la misericordia de dios, desde alla fuera conoci, que esta dichosa tenia su corazón y yo el mio muy agradecido y e huido de ella como de la peste por guardar un espíritu libre con el qual me hallo bien con Dios, y assi por amiga ninguna ni tan poco enemiga, y bien se acordará vmd que esta religiosa me escrivio que por mi negaria la voluntad de padre y madre con solo una letra que viera

²⁷ Archivo de San Francisco de Lima (en adelante ASFL), Registro 17, 38, Fols. 57-58.

²⁸ El uso de otras palabras por parte de las mujeres para decir el amor dice también de cómo lo hemos metaforizado, por incontenible, y también de cómo lo hemos disimulado ante la conciencia que hemos tenido de su capacidad de transformación del mundo. A partir de las afirmaciones que Colette hace de la imposibilidad de decir el amor con el lenguaje del amor mismo, Julia Kristeva habla del uso del fingimiento y del uso del disimulo como experiencia de lo imaginario en la relación entre las mujeres y el mundo y afirma, que especialmente en el texto escrito, esta experiencia registra nuestro conocimiento del hecho de estar transformando cuando amamos: Kristeva 2003.

mia de que viniessse, antes que respondiessse a ese papel vine a vmd, y se lo puse en las manos, y le dixse Señora que manda vmd? Responde a lustras mercedes me mandaron que respondiessse, que viniessse que era hija de gente honrrada, y rica, y que no le podia venir daño al convento sino provecho.²⁹

La dureza de las palabras usadas en este pasaje expresa cierta tensión. Jerónima se hace rígida ante la posibilidad de una relación que además nombra vacía de su significado: habla de no tener amiga, no de no tener amor. Cuando habla de libertad para tener sólo a Dios en su corazón —en su espíritu— Jerónima se parece a cualquiera de los clérigos que se han hecho eco a lo largo de la historia de la idea neotestamentaria del amor a nadie y a todos en general. Del amor que huye del cuerpo concreto, que huye de la relación entre dos. Los detalles con los que describe las palabras y las actitudes de "esta religiosa" que quería vivir junto a ella, donde ella estuviera, ponen en evidencia que Jerónima sabía lo que esta vivía. En realidad, Jerónima, en otros momentos de su vida, había experimentado vivencias parecidas. Si relacionamos el modo en que Jerónima cuenta unas y otras con los tiempos a los que hace alusión de su vida (el tiempo en el que ya era religiosa del monasterio en estas dos citas anteriores y el tiempo en el que antes había vivido su religiosidad desde un estilo de vida más conectado a su propio deseo en la cita que sigue) encontramos grandes diferencias en el lenguaje. Pareciera que en el monasterio Jerónima hubiera aprendido qué tenía que decir del amor y que antes de ingresar al mismo hubiera vivido el amor de otra manera. Pareciera que para narrar esta otra manera de amor fuera su voz hablando la que escribe en el texto:

concerté con la señora que aquella puerta no se avia de abrir después de haverme cerrado, en ninguna manera, y que guardasse la llave, y como me queria tanto aquella señora, dixo que no me queria obedecer, mas de todo el día, mas que a la noche en dando las ocho, que cerraba su puerta, hasta las doce de la noche havia de estar conmigo y assi lo hacia (...) hasta las ocho de la noche que venia aquella señora que decia alabado sea el santissimo sacramento alegrabasse mucho de verme, haciame comer alguna cosilla porque era mucho lo que me queria: no sabre explicar el placer que alli tenia. Pero leban-tose en la ciudad tanto ruido con mi huida que fue mucho el movimiento y commocion: por los cerros y montes me andaban buscando como a Negra cimarrona, porque dejaba amigos muy honrados que eran los Marqueses de Montes Claros Virrey y Virreina y el señor Arzobispo Don Bartolomé Lobo Guerrero que me queria muchísimo, el qual hacia grandes diligencias: e hizo una muy fuerte supo quien era la mas amiga mia.³⁰

²⁹ ASFL, Registro 17, 38, Fol. 58.

³⁰ ASFL, Registro 17, 38. fol. 22.

Aunque Jerónima hable de su "más amiga" y de cómo esta la quiere, también habla de placer. Su "más amiga" la hacía comer porque era mucho lo que la quería y esto, dice Jerónima, no sabe explicar el placer que le ocasionaba (a ella o a su amiga). Sin que el amor sea nombrado es evidente que la rigidez de las citas anteriores está ausente aquí. Que también lo están las contraposiciones y las negaciones. Con esta mujer que siente placer o que le hace sentir placer, que es su "más amiga", Jerónima vive el cuidado como una forma de relación libre entre las dos.

Ni las palabras de Teresa de Jesús ni las de Úrsula ni las de Jerónima dicen explícitamente el amor lesbiano. Me refiero a que es más bien el análisis del uso de determinadas palabras, del modo de decir las en los textos y del sentido que tenían en la realidad con la que vivieron ellas lo que hace política mi mirada del amor en estas mujeres y lo que me invita a leer, en sus textos, de qué manera estas vivencias —las del amor— establecían una relación de transformación con el mundo que es parte —he anotado páginas arriba— de vivir el amor lesbiano.³¹

Amores, reinventiones religiosas o lecturas feministas de fuentes históricas femeninas

Los fragmentos de los escritos con los que trabajo en este texto son fundamentalmente cartas y vidas. También *Las constituciones* de Teresa pueden ser consideradas una carta: fueron escritas para que otras mujeres las leyeran. Entre este tipo de documentación y lo que se conoce como un texto místico hay diferencias más de forma que de contenido. En realidad también en los documentos que reseñan pasajes de las vidas de estas mujeres hay mística,

ellas parten de su experiencia y trabajan para descartar y para abrir pasajes, deshacen sin reemplazar el mundo deshecho con productos del pensamiento, y su misma escritura es un deshacerse de sí, como la araña que hace su tela con una baba que le sale de las tripas (Muraro 2006: 27)

³¹ He dado cuerpo a la idea de la mirada política en relación a lo que otras mujeres han vivido después de haber leído el apartado dedicado a analizar la obra de Carmela García en el texto de Norandi (en prensa). Aquí se explica cómo la artista interpreta imágenes de mujeres fotografiadas —cuyos vínculos pueden ser de maternidad, de filialidad, etc— leyendo en sus gestos enamoramiento y cómo esta lectura hace de estas mujeres amándose, mujeres que buscan su autonomía e independencia: que buscan un mundo que está, entonces, después de que sean ellas las que lo transformen.

El reflejo en estos textos de los mandatos para la vida de las mujeres, de las prohibiciones y de los miedos masculinos no ha restado posibilidad al descubrimiento en ellos de otros contenidos que dejan entrever que estas mujeres vivieron experiencias de amor —de amor particular— en las que se puso en movimiento la relación con el cuerpo y con la sexualidad.

En tanto que las comunicaciones místicas —se ha escrito— poseen una cohesión en sí y en relación con el contexto en el que son escritas, porque guardan la intención de informar desde una situación concreta y tienen el deseo de ser aceptadas por la sociedad que las recibirá,³² resulta importante resaltar las características de los textos biográficos que he ido citando y que fueron escritos en el contexto colonial americano. Más allá de que estos textos fueran escritos con fines ya establecidos —el de significar la cercanía a la santidad de estas mujeres, el de construir iconos de perfección americana, el de insistir en la ejemplaridad sin libertad con la que las mujeres debían vivir— es cierto que el contenido expresa en cada uno de los casos la existencia de vivencias libres nacidas precisamente de la unión del cuerpo de las mujeres con lo divino: que una negra contara sus visiones significaba la transformación del mundo colonial. Significaba en verdad la transformación de Dios mismo. Que mujeres como Jerónima de San Francisco explicaran los modos de haberse desplazado de los mandatos masculinos significa la posibilidad de hablar de otra vida en la colonia.

La experiencia del amor, en cada una de estas biografías, se expresa de manera distinta. Distinta y similar, a la vez, pues contiene siempre información de su vivencia en el cuerpo de las mujeres y de la relación establecida con el contexto, con el mundo en el que estas mujeres vivieron. Algunas de las ideas que he anotado para decir qué voces hablaron en las tres biografías que se conservan de Úrsula de Jesús y para decir qué expresiones y qué intenciones aparecen en cada una de ellas dan cuenta de los fines con los que se usaron este tipo de documentos en cada caso.³³ También la cuestión de su autoría pone en evidencia diferencias importantes: se tiende a pensar

³² Un análisis sobre la estructura y lo que dicen las comunicaciones místicas más allá de las características del contexto desde el que se escriben en: Haas 2006: 63-86.

³³ Se ha escrito acerca de lo diferentes que son los documentos que encontramos en los archivos públicos de la época —religiosos y civiles— y los que se conservan en los monasterios haciendo alusión a cómo en los primeros la documentación tiene casi siempre un formato establecido, contenidos generales parecidos e intenciones funcionales al orden colonial y los segundos contienen, en muchos casos, documentación que expresa vivencias más individuales e íntimas de las mujeres que vivieron en estos lugares: Foz 1997.

siempre que aunque es la vida de una mujer la que queda escrita, la autoría de estos textos suele corresponder a hombres. Más allá de que a medida que descubrimos documentación y la analizamos podamos decir que había más conocimiento femenino de la escritura del que históricamente se ha presumido, lo cierto es que a las mujeres les interesó menos registrar su autoría en los textos que escribieron.³⁴ Les interesó menos porque el sentido de su escritura era el de decirse a sí mismas y el de decir a otras mujeres generalmente. Cuando el texto femenino, en cambio, es incorporado al formato masculino de la escritura y desaparece la inmediatez de la oralidad quedando esta reemplazada por la repetición de la palabra escrita que no parte de la experiencia individual, se multiplican los autores porque el sentido de la autoría tiene que ver con la posibilidad del ejercicio del poder ante el mundo.³⁵

Entre la documentación que encontramos en archivos públicos y la que se conserva en archivos privados como los monásticos —he anotado ya— hay diferencias de forma y de contenido. En los archivos coloniales públicos de las órdenes religiosas se conservan documentos que expresan fundamentalmente cómo funcionaban las relaciones entre las normas y las gentes: son numerosos los autos que aluden a temas de carácter económico, a pleitos por bienes entre monasterios, entre distintas instancias eclesiásticas y entre la iglesia y la sociedad civil de la época. Son abundantes también, en estos documentos, las rúbricas, los testigos llamados a declarar cuando los temas, además de económicos, tienen que ver con la obediencia a la moral cristiana y a las autoridades del momento. Y, sin embargo, las alusiones a las problemáticas que desencadenaban las celebraciones de estos autos apenas están detalladas: podemos encontrar documentos de autos llevados a cabo para juzgar a alguien con páginas y páginas de testigos citados y no encontrar nunca el motivo exacto del juicio, el pecado cometido o la falta

³⁴ Haciendo referencia a dos mujeres de la Edad media cuyos escritos místicos y cuyas misivas se conocen abundantemente —Hildegarda de Bingen y Matilde de Magdeburgo— se ha escrito acerca de las mujeres que narraron por escrito sus vivencias religiosas que quisieron "aparentemente, menos y por ello, más: sus palabras brota(ron) de la fuente" (Keller 2006: 114). En este sentido recojo la idea de la poca necesidad que han tenido las mujeres de hacer de sus vivencias una experiencia universal, pedagógica y moralizante para el resto del mundo.

³⁵ Sobre el significado de la autoría y de la oralidad en los escritos de Sor Juana Inés de la Cruz añadiendo la idea de que en el mundo colonial fue realmente difícil el acceso de las mujeres al aprendizaje de la escritura ha escrito Glantz 1995.

vivida. Que los documentos hechos públicos tengan estas características dice del modo en que funcionaba el mantenimiento de las relaciones de poder. Aunque se ocultara la imperfección vivida, quedaba registrado el modo en que actuaban las autoridades en la vida de las mujeres juzgando y castigando. En la documentación que se conserva en archivos privados de religiosas, por ejemplo, es mucho más común encontrar textos de poesía, de experiencias religiosas y textos biográficos que dan cuenta de cómo transcurría la cotidianidad de sus protagonistas, con mayor detalle aunque con menor orden.

En los archivos públicos religiosos, también, es mucho más común encontrar documentación denominada explícitamente por sus autores "literatura mística": eran tratados, escritos morales para la vida que invitaban —u obligaban— a quien los leía a imitar un determinado recorrido espiritual para llegar a un lugar conocido con experiencias también conocidas. Entre esta documentación —la reconocida como mística— y los escritos poéticos, epistolares o narrativos que se conservan en los monasterios de mujeres hay diferencias de formato y, sin embargo, si de experiencia de unión amorosa —con lo divino— se trata y de posibilidad de recreación de sí y del mundo a partir de estas vivencias, posiblemente podamos decir que ha sido escrita más comunicación mística en los lugares en los que vivieron mujeres y con lenguajes y contenidos bastante distintos a los de los tratados masculinos.

Los primeros cronistas que dan cuenta de los sucesos en las colonias americanas escribieron —o dibujaron, como en el caso del cronista peruano Huaman Poma de Ayala— dando noticia de cómo funcionaba la sociedad colonial —o de cómo debía funcionar— organizada a partir de grupos socio-raciales, y escribieron también dando noticia de cómo habían funcionado las sociedades prehispánicas. En la mayor parte de los casos, la interpretación hispana que quiso dar cuenta de la tradición cultural anterior manipuló los significados de aspectos tan fundamentales como lo divino, lo masculino y lo femenino y construyó un puente de continuidad entre estos significados y los que tuvieron estas realidades en el mundo colonial.³⁶ El

³⁶ Un estudio reciente da cuenta de cómo funcionó en los simbólicos de las culturas preincaicas y en el mundo también la relación entre lo femenino y lo masculino y analiza los errores que los cronistas españoles y algunos criollos cometieron en las traducciones al interpretar toda esta información, suponiendo la mayor parte de las veces que las divinidades femeninas tanto como las mujeres en cada uno de estos periodos guardaban siempre una relación de depen-

mundo colonial americano fue un armario (Glantz 1995: 41).³⁷ La raza —y la tradición cultural por tanto— designaban la pertenencia a un sector social determinado u otro en este armario y nada podía transgredir este orden. Las cuestiones de legitimidad e ilegitimidad tomaron entonces una importancia muy grande en la sociedad de las colonias americanas y es común encontrar, en la documentación religiosa, por ejemplo, contradicciones acerca de si una mujer o un hombre de cuya vida se escribió había nacido legítima o ilegítimamente. Puede que las confusiones y las contradicciones en este tipo de documentos, en el contexto religioso y en el contexto concreto de las biografías estén señalando la relación que existía entre la perfección religiosa y el prestigio social, por eso es posible que en más de una ocasión se dijera de alguna mujer o de algún hombre ilegítimos que fueron legítimos, a fin de promoverlos hacia la santidad en la dinámica de la que he hablado antes de construir iconos americanos de perfección cristiana. Las distintas versiones de las biografías de Úrsula de Jesús, nuevamente, son ejemplo de este tipo de contradicciones.

Así, el encierro de las mujeres tenía que ver con la necesidad de conservar el honor masculino, de evitar la ilegitimidad y con la necesidad cristiana de negar el sexo —y la sexualidad— de las mujeres.³⁸ La vida de las mujeres en las colonias americanas fue pensada siempre para que transcurriera bien en casas familiares, bien en casas de recogidas o en instituciones religiosas regladas. Una de las ocupaciones de las que tenemos registro a través de las noticias de exportación y difusión de libros fue la de la lectura, centrada precisamente

dencia con el protagonismo masculino: Guardia 2005: 797-826. Un estudio similar, centrado en la crónica de Huaman Poma de Ayala y en las particularidades con las que este cronista trató la información sobre el mundo incaico: Garcés 1996: 65-87. En este texto la autora apunta que Poma describió a figuras como Mama Waku y Mama Oclo en términos de pecado, seducción y lujuria para construir, a imagen de la historia cristiana, el pecado original incaico.

³⁷ A propósito de la idea del "orden colonial" es interesante caer en la cuenta de que mucho más las mujeres historiadoras hemos planteado el funcionamiento del sistema colonial en estos términos que los hombres historiadores.

³⁸ La idea explícita de esconder el sexo de las mujeres la ha planteado, en un estudio sobre el funcionamiento de las relaciones sociales y de la conformación de los grupos de poder criollos en La Paz: López 1998. Un caso más explícito de encierro del sexo y de lucha contra la propia sexualidad está recogido en el estudio de Stacey 1996: 183-193 donde se analiza el proceso contra María Lucía Celis, una ex prostituta que vivió en México en el siglo XVIII y cuya vida fue custodiada por un clérigo confesor. La experiencia religiosa de esta mujer es un intento constante por someter el sexo propio —y la sexualidad— a Dios en contraposición a la idea de que fuera el demonio el que poseía la vida de esta mujer cuando en ella se daba el deseo sexual.

en obras escritas por hombres para que ellas alcanzaran la perfección. Entre las obras más leídas en la colonia peruana, por ejemplo, destacan *El jardín de las nobles doncellas*, escrito en 1460 y publicado en 1550 por Fray Martín de Córdova, *Instrucción de la mujer cristiana*, de Luis Vives o *La perfecta casada* de fray Luis de León (Guardia 2004). La función de los textos biográficos puede compararse a la función que tenían estas lecturas en lo que a las mujeres se refiere: se escribían con miras a reforzar y construir modelos de perfección y se usaban —para escribirlas, adornarlas o corregirlas— los ideales con los que se pretendía que funcionaran las vidas femeninas. En este sentido el contenido de un texto biográfico que contaba la vida de una mujer blanca no decía lo mismo que un texto dedicado a una mujer criolla o a mujeres de otras razas. No sólo el tratamiento que se da a las mujeres es diverso de acuerdo con el grupo socio-racial al que pertenecían cuando el texto biográfico era escrito por hombres. Lo eran también el tipo de experiencias religiosas que estas tenían, las formas de las visiones que tenían, el contenido de estas visiones y el lenguaje con el que hablaban de estas vivencias incluso cuando eran ellas quienes escribían parte del texto o versiones preliminares del mismo, como hemos visto con Úrsula y con Jerónima.³⁹ En el mismo Registro del Archivo de San Francisco de Lima encontramos las biografías de Antonia Ortega de Carbajal, de Jerónima de San Dionisio y de Isabel Porras de Marmolejo. En el texto de Antonia,⁴⁰ que fue "escrito y juramentado" por Fray Diego Felipe de Cuéllar, ex definidor y comisario de la Provincia de Lima, en 1685, la figura que aparece del amor es tremendamente particular. El discurso con el que se habla de esta experiencia no tiene nada que ver con la experiencia del temor, tantas veces advertida en los textos a los que he hecho referencia hasta ahora cuando de lo que se trataba era de negar el amor femenino. La historia de

³⁹ Para el caso de algunas mujeres del siglo XVII mexicano, Margo Glantz —en la obra varias veces citada más arriba— plantea la existencia de un estereotipo visionario y apunta que la diversidad de contenidos y de formas en las visiones, cuando se da, se corresponde con la vivencia de cada mujer. En este sentido se hace importante un estudio que permita establecer relaciones entre tipos de texto —en lo que se refiere a si se trata de biografías, autobiografías, hagiografías, si han sido escritos por mujeres, si han sido escritos por hombres con miras a procesos de beatificación, etc.— y tipos de mujeres protagonistas de estos textos. Una indagación así nos permitiría analizar si la tipografía de visiones, de acuerdo a todos estos condicionantes, se da en ambos virreinos o si el virreinato peruano tiene especificidades de orden social que pudieron haber condicionado el uso que se hizo de la biografía ejemplar para la estructuración de las relaciones en este orden.

⁴⁰ ASFL, Registro 17, 44.

Antonia, sin embargo, es distinta. Es distinta porque quien vivía el amor no era ella sino el Arzobispo de Lima, que la había reclamado desde España para que le acompañara en las labores domésticas de las que él no podía hacerse cargo. Antonia murió en enero de 1685 y en agosto empezó a escribirse su biografía. Un tiempo escaso que habla de la pasión con la que Melchor de Liñán había querido a aquella mujer. Por supuesto que Antonia fue descrita en este texto en términos de santa y por supuesto, también, que no aparece ni una sola palabra suya en todo el texto. En esta biografía fueron hombres quienes hablaron y fue un hombre, todo un arzobispo, quien se concedió la licencia de hablar del amor y de decir lo mucho que la había llorado a su muerte. Nada tienen que ver ni en la forma ni en el contenido de este texto con lo que aparece en la vida de Jerónima de San Dionisio, en este registro de biografías del mismo archivo.⁴¹ En este texto es Jerónima quien habla —o escribe— pero la alusión al amor no aparece ni directa ni indirectamente en sus páginas. El tono de este texto está centrado en las figuras del pecado, de la culpa y de la humillación. A Jerónima, de cuyo lugar y condición de nacimiento no sabemos casi nada, le habían enseñado la lección del miedo al amor particular y no se había atrevido a nombrarlo ni una sola vez. Jerónima se nombraba a sí misma "esclava de las ánimas del purgatorio" y su vida transcurrió en gran parte en el Monasterio de Santa Clara de la ciudad de Lima. Las palabras escritas en la biografía, recogidas en primera persona, se convierten en el texto en una fórmula de vida para todas aquellas mujeres de origen posiblemente ilegítimo que entraran a los monasterios: son palabras que explican cómo la mujer vive la humillación por obediencia a las preladas y al Dios de la colonia. Cómo su vida es un continuo sacrificio en agradecimiento a poder vivir entre religiosas siendo su origen distinto al de las mujeres cuya ascendencia era española y podía probarse.

Tampoco la biografía escrita en 1637 de Isabel Porras hace alusiones al amor particular,⁴² ni habla del amor femenino. Isabel, cuya vida terminó en 1631 en la ciudad de Lima, había nacido en España y era profesa de la Tercera Orden de San Francisco. Isabel predecía la muerte a las esclavas que aparecían en sus visiones y a las mujeres de su mismo estado social que aparecían en ellas les predecía curación. Aunque en este caso es una mujer española la protagonista de los hechos que se narran en el texto, la biografía pretende ser,

⁴¹ ASFL, Registro 17, 35.

⁴² ASFL, Registro 17, 41.

una vez más, un soporte que alecciona socialmente: Isabel es contada aquí también en términos de obediencia y de rectitud, por eso no cabe el amor en sus vivencias. En la selección social que hace en sus predicciones, esta mujer —o lo que de ella se dice— sostiene las relaciones jerárquicas de la colonia y va augurando vida a las mujeres con prestigio. De ella cuenta el texto, además, que fue tan obediente a los clérigos que la confesaban que era capaz de renunciar a aquello por lo que más deseo sentía: la comunión. Sus deseos y sus voluntades, dice el texto, tenían que ver exclusivamente con aquello que le estaba permitido desear. Los deseos de Isabel estaban fuera de su propia vivencia. Una mujer tan perfecta merecía tener los cargos que ella tuvo: llegó a ser abadesa de algunas de las instituciones que se crearon en la Ciudad de los Reyes para que la vida de las mujeres transcurriera en ellas encerrada. Bajo obediencia. Bajo la humillación y el insulto, como narra alguno de los pasajes de su biografía, que los clérigos quisieran hacerles vivir.

El vaciamiento de la vivencia del amor femenino en las biografías hechas con fines ejemplarizantes aparece escrito una y otra vez más allá del color de la piel y del grupo socio-racial al que se pertenece cuando son los clérigos los que escriben o los que están detrás de la voz de quien escribe. Lo que queda después de ese vaciamiento sí parece claro que varía en función de quién es cada mujer. A las mujeres españolas las vaciaban de amor para explicar su perfección desde la grandeza, desde la santidad. A las mujeres cuyo origen pudiera ser ilegítimo las vaciaban de amor para dejar al descubierto su capacidad de humillación, su experiencia de temor de Dios y su constante torpeza —pero empeño— en la obediencia.

En México, también en el siglo XVII, vivió una mujer a la que conocemos por lo que ella misma escribió. De ella sabemos —entre otras muchas cosas— que fue hija ilegítima, que desarrolló desde muy temprana edad la práctica de la lectura y que en el año 1667 se hizo religiosa jerónima. Ilegítima, lectora y religiosa, Sor Juana Inés de la Cruz habló del amor en sus escritos innumerables veces. Haciéndose eco de los significados del amor cristiano y del temor del mundo al amor femenino escribió alguna vez que la unía a las religiosas con las que vivía y usó para ello indistintamente las palabras del amor y del cariño:

Solía sucederme que, como entre otros beneficios debo a Dios un natural tan blando y tan afable y las religiosas me aman mucho por él (sin reparar, como buenas, en mis faltas) y con esto gustan mucho de mi compañía, conociendo esto y movida del grande amor que les tengo, con mayor motivo que ellas a mí, gusto más de la suya: así me solía ir los ratos que a unas y a otras nos sobraban, a consolar y recrearme con su conversación. Reparé que en este tiempo hacía falta a mi estudio, y hacía voto de no entrar en celda alguna

si no me obligase a ello la obediencia o la caridad: porque, sin este freno tan duro, al de sólo propósito le rompiera el amor; y este voto (conociendo mi fragilidad) le hacía por un mes o por quince días, y dando cuando se cumplía, un día o dos de treguas, lo volví a renovar, sirviendo este día, no tanto a mi descanso (pues nunca lo ha sido para mí el no estudiar) cuanto a que no me tuviesen por áspera, retirada e ingrata al no merecido cariño de mis carísimas hermanas.⁴³

Sor Juana habla en este fragmento de la "Respuesta a Sor Filotea"⁴⁴ de ese amor al que hay que corresponder y del que es beneficiaria por las gracias divinas puestas en ella. Las religiosas la aman y ella corresponde por obediencia, por caridad y sintiendo cariño. Ninguna palabra de las que aparecen describiendo la relación que tenía con las otras religiosas habla del cuerpo de Juana Inés. Este amor / cariño que vincula a Dios, a las religiosas y a Sor Juana Inés queda puesto en el tiempo que sobra y, en el hecho de poderlo ella poner allí, queda claro que vive fuera de ella: queda claro que este amor no mueve más, en su vida, que el hecho de que ella haya aprendido que debe corresponder a él durante un tiempo determinado. La palabra "amor" en la descripción de esta forma de relacionarse Sor Juana con estas mujeres sin nombre propio resulta grande en realidad.

Pero no todas las formas de amor que Juana Inés vivió pasaron por encima de su cuerpo. No todas sus vivencias de amor tuvieron lugar en un tiempo y en un espacio a los que ella iba un rato cuando se forzaba a dejar de estudiar. Hubo vivencias de amor en las que esta mujer parecía estar donde no estaba y en las que su cuerpo se dijo en las palabras que usó para escribirlas:

Ser mujer, ni estar ausente,
no es de amarte impedimento;
pues sabes tú que las almas
distancia ignoran y sexo (O.C. I, p. 57)

⁴³ Los fragmentos de los escritos de Sor Juana Inés que aquí reproduzco aparecen en Puccini 1997. Los fragmentos en el libro, a la vez, reproducen los editados en las *Obras completas* de Sor Juana Inés editadas por Méndez Plancarte, por eso las referencias bibliográficas corresponden a esta segunda obra ("Respuesta a Sor Filotea", 1690) OC, IV, pp. 451- 452.

⁴⁴ Sor Juana escribió este texto en respuesta a "Carta de Sor Filotea", un escrito en el que el obispo de Puebla la invitaba a reconducir las prácticas de lectura y de escritura que tanto ocupaban su vida de religiosa. Su respuesta ha sido considerada la inauguración de la "autobiografía intelectual" por la descripción que en ella hace la religiosa de los momentos de su vida en los que se fue desarrollando la pasión por la lectura y por la escritura. También se ha interpretado que el texto es una defensa de la libertad de las mujeres de hablar públicamente de Dios: Amelang 2005: 166.

Escribió estos y otros versos a la condesa de Paredes. No deja de ser significativo que la mayor parte de las veces que se dirigió a ella lo hiciera con poesía. En el ritmo que toman las palabras en estos versos se puede leer —y casi escuchar— el modo en que el cuerpo de Sor Juana y su vivencia del amor están relacionados y se puede escuchar también la expresión de su sexualidad cuando la religiosa quiere ver, escuchar, gozar el cuerpo y la vida de la virreina:

Que no he de ver tu semblante,
que no he de escuchar tus ecos,
que no he de gozar tus brazos
ni me ha de animar tu aliento (O.C. I, p. 25)

El amor que Sor Juana siente por esta mujer es de lo más particular. Nada tiene que ver la manera en que habla de él con el amor general del que hablaba cuando decía, prácticamente, que se castigaba sin estudio para ir a corresponder a las religiosas con las que vivía. A aquellas mujeres iba para que no la sintieran ingrata. De la vida de la virreina tanto como de su cuerpo, Sor Juana no quería salir:

Yo, que de las dulces cadenas
de vuestras luces sagradas,
adonde, siendo precisa,
es la prisión voluntaria
(donde es oro la cadena
que adorna a un tiempo y enlaza
y joyeles de diamantes
los candados que la guardan),
vivo; no quiero, Señora,
que con piedad inhumana
me despojéis de las joyas
con que se enriquece el alma,
sino que me tengáis presa;
que yo, de mi bella gracia,
por vos arrojaré mi
libertad por la ventana (O.C. I, p. 49)

La cadencia del lenguaje poético con el que se dirige a la virreina y las palabras que elige para contar cómo quiere vivir en ella, para decir la desesperación de sus sentidos queriéndola vivir en el cuerpo propio recuerdan la imagen de un fluido. De algo que emana sin ser contenido. En la "Respuesta a Sor Filotea", sin embargo, el amor del que Sor Juana habla se dice a trompicones y a distancias ocupadas por la pasión que ella siente por los libros. Entre las palabras de los versos no hay espacio. No sucede nada más que el amor por la virreina. No hay lugar para nada más. Una palabra sucede

a la otra y podemos ver la vivencia de la mujer amando y poniendo en relación todas sus dimensiones y todos sus sentidos. ¿Qué debieron pensar, las mujeres que vivían con Sor Juana, cuando tuvieron noticia de aquellos versos y la recordaban estudiando y saliendo de su celda para quererlas a ellas por el amor de Dios? ¿Qué habrá significado, para ellas, la presencia escrita de un cuerpo de mujer amando a otra mujer?

Sin duda, la vida de esta mujer en el monasterio dio lugar a la transformación de muchos de los significados sobre los que se sostenía el orden colonial. La libertad de Sor Juana estudiando en vez de amando por amor divino a otras mujeres, amando a otra mujer y escribiendo su amor en vez de decirlo como si este fuera amistad y dirigiéndose a la sociedad para hablar de Dios y de las mujeres no sólo le ha dado otro sentido a la vida en el virreinato de Nueva España. ¿Qué significados tuvieron sus amores y sus libertades, en aquellos días, en aquel lugar, para las mujeres que viviendo con ella fueron las espectadoras más directas de su manera de estar en el mundo?⁴⁵

En la vida de Úrsula de Jesús —la mujer peruana de la que he hablado anteriormente— lo que interrumpía su vida eran los arrebatos y las visiones. En cualquier momento, mientras ella hacía cualquier cosa, le hablaba una voz que le contaba y le mostraba a alguien que hacía tiempo que había muerto. En una ocasión a Úrsula le contaron que hacía más de treinta años que una negra penaba en el purgatorio. Penaba por haber amado a otra mujer —o por haber sido acusada de ello—. ⁴⁶ En la descripción que Úrsula hace de aquella visión y en lo que narra que ha conocido en el tiempo que ha durado la misma, la visionaria habla de desorden, alude indirectamente

⁴⁵ En la relectura de algunas de las fuentes que he citado en este texto y con las que he trabajado en otros momentos he descubierto la posibilidad de preguntarme no sólo por la libertad de transformación del "orden colonial" con la que vivieron estas mujeres sino también por lo que significaron sus vivencias en las miradas de quienes las rodeaban cuando estas "interrumpían" la vida monástica —con todos sus cánones, prohibiciones y obligaciones en torno al amor— para decir sus vivencias de amor. Estas preguntas aparecen a partir de la idea de que las experiencias visionarias y estigmatizadas de las mujeres místicas interrumpían la vida de los conventos desde un sentido muy parecido al de la performatividad, en un tiempo concreto, en las mujeres que las observaban: Norandi 2000: 37-42.

⁴⁶ Otros estudios sobre la práctica de acusar a indios y a negros de haber cometido hechicería como forma de legitimar la persecución de otras prácticas y vivencias en Millar 1997; también a partir del análisis de las descripciones que hay en la documentación de autos y acusaciones a mujeres negras que hacían trabajos amatorios, amarres y limpias se han encontrado casos de mujeres que "tenían un vivir infame", es decir, que tenían relaciones sexuales entre ellas. Este es el caso de las negras Isabel de Urrego y Juana María: Castillo 2005: 583-609.

al pecado y a la vez hace postrarse a un santo y a una santa ante Cristo para que intercedan por la negra lesbiana:

otro dia despues de aber comulgado disenme *que* encomiende a
 una negra *que* abia estado en el conbento i la sacaron mui mala a cura[r]
 i a pocos dias murio i a casi treinta anos no me acordaba mas della [si]
 no ubiera sido io me espante i entre mi pense *que* tanto tienpo // [rres]-
 pondenme *que* aquellas cosas en *que* ella andaba [—] dabanlo a ent[en]-
 der *que* era un amor desordenado *que* tenia a una monja i toda la [ca]-
 sa lo sabia i *que* mi padre san fransisco i mi madre sancta clara se [abi]-
 an incado de rrudillas a nuestra señora por *que* alcansase de su ijo [la]
 salbasion de *aquella* alma porque abia serbido *aquella* casa suia con
 buena boluntad // luego bi *que* pendiente de un sinto bajaba [de]
 arriba una corona unas espinas grandes casi de un jeme en n[ume]-
 ro no se si fueron sesenta y tantas dentro de dos dias buelbo a ber [a la]
 morena en un rrincon mui apartada como la primera bes *que* tan[bi]-
 en la bi alli // y me dijeron entonces *que* penaba en el dormitorio b[a]-
 jo aora la bi en su propia figura con un faldellin berde y paño [en la]
 cabeza y desiamе *que* la gran misericordia de dios la tenia alli *que* n[uestros]
 padres san francisco y clara se abian yncado de rrodillas por ella //”⁴⁷

Entre el desorden del amor de la negra hacia otra mujer y el desorden con el que Úrsula en su visión hace hincarse de rodillas a Clara y a Francisco de Asís no hay mucha distancia. Todo sucede más allá y todo entre la voz que habla a Úrsula y Úrsula escuchando y viendo. Aunque la fluidez en los versos de Sor Juana Inés se parezca poco al modo accidentado en que van naciendo las palabras en la mente de Úrsula para ser trasladadas al texto escrito, ambas escrituras y ambas vivencias tienen aspectos comunes: el de la libertad de hacer alusión explícita al amor y el de estar colocando —mientras los versos son leídos tanto como mientras la narración de la visión se va desarrollando— algo que no ha sucedido antes en el centro de un escenario en el que hay expectación. Expectación femenina, además. Algo que tiene que ver con el amor entre mujeres, con el amor femenino poniendo en relación distintas dimensiones y sentidos en la vida de estas mujeres y en la vida del mundo que las rodea también. Cuando Úrsula contó esta visión se hizo eco, sin duda, de los significados que tenían los cuerpos de las mujeres negras para la sociedad con la que ella vivió, pero se hizo eco, a la vez, del sentido que ella misma le dio a su cuerpo negro. Úrsula hizo que dos santos se postraran ante la mujer desordenada. Úrsula, en algún otro pasaje, le preguntó a Dios por las mujeres negras y Dios siempre le

⁴⁷ Texto 1, ASCL, fol. 12.

respondió con amor. ¿Qué pensaron, sintieron y vivieron quienes leyeron los textos de Úrsula y descubrieron que en una visión del más allá los santos intercedían por una negra que había amado a otra mujer?

La vida de cada una de estas dos mujeres y sus escritos nos dan la posibilidad de volver a pensar qué sucedió en el mundo colonial americano. Que existieran mujeres que escribían y que decían el amor femenino y el amor entre mujeres implica la posibilidad de pensar en aquellos simbólicos femeninos americanos de los que he hablado páginas atrás: permite deshacer mitos historiográficos sobre el lugar que ocuparon los mandatos masculinos y la libertad femenina, permite pensar que la existencia de estas experiencias transcurrió en un contexto determinado y que ese transcurrir dio lugar a la transformación, nacida de sus vivencias de amor, del contexto mismo. Para leer estas transformaciones —las del desplazamiento respecto al sentido del mandato del amor general en el cuerpo de cada mujer, por ejemplo— es imprescindible partir de estos cuerpos. La vida de cada una de estas mujeres le abre preguntas no sólo al modo en que hemos pensado tradicionalmente el impacto del mundo colonial en la vida femenina: le abre preguntas al modo en que hemos pensado cómo sucedía la vida de las otras mujeres en relación a estas. A todo lo que sucedía en sus mentes y en sus cuerpos cada vez que se encontraban ellas viviendo, en un mismo escenario, la experiencia de amor dicha y expresada sin miedo.

Hubo otros amores entre mujeres, en otros lugares del mundo y en otros tiempos también, que fueron dichos, escritos y vividos libremente y que fueron narrados a veces —por las voces masculinas de quienes los observaron— con torpeza y con violencia. Termino estas páginas citando a modo de ejemplo dos amores de los que tenemos noticia histórica y sobre los que se ha escrito ya mucho. De Hildegarda de Bingen —la religiosa cuya vida transcurrió durante gran parte del siglo XII en Alemania y cuya producción científica, musical y literaria es extensísima— se conservan cartas escritas a hombres que describen cómo vivió en su cuerpo, en su mente y en su alma el amor por la vida de Ricarda Von Stade, una de sus muchas discípulas religiosas:

Un afecto absoluto hubo por ella en mi alma, porque la luz viviente, en una poderosísima visión, me dio instrucciones de amarla. Escucha: Dios estaba tan celoso de ella, que el deseo de este mundo no pudo abrazarla (...) por ello no quiso Dios dar su amiga a un amante rival, es decir, al mundo.⁴⁸

⁴⁸ Fragmento de la respuesta de Hildegarda a la carta de Hartwig, arzobispo de Bremen y hermano de Ricarda, que le fue enviada a la muerte de esta (Dronke 1995: 220).

Hildegarda respondió con estas y otras palabras a la carta que el hermano de Ricarda le escribió a propósito de su fallecimiento, dando cuenta del conocimiento que tenía del amor entre estas dos mujeres:

Por eso te ruego todo lo que puedo, si soy digno de ello, que la quieras tanto como ella te quiso. Y si te parece que te falló en algo, como no fue por su culpa, sino por la mía, atiende por lo menos las lágrimas que derramó por haberse marchado de tu convento, de las que muchos fueron testigos. Y si la muerte no se lo hubiera impedido, apenas hubiese tenido permiso, hubiera venido a verte.⁴⁹

Muchas otras mujeres le escribieron a Hildegarda cartas que hablaban de amor. Se ha escrito, de cartas como esta —cuyo fragmento reproduzco a continuación— que lo que quedaba manifestado en ellas era la búsqueda de la madre como expresión de un deseo de infinito depositado en esta mujer.⁵⁰ Sin duda, las cartas ponen en evidencia la autoridad materna con la que Hildegarda fue reconocida en repetidas ocasiones por las mujeres que la conocieron, pero puede que estas formas de dirigirse a ella expresaran en cierto modo el miedo a aludir explícitamente a la vivencia de amor entre mujeres: "Vos sois la que, llena de amor, deseo tener como madre, de modo que, después de Dios, sólo pongo mi esperanza en vos y de ahora en adelante quiero ser consolada y tranquilizada por vos".⁵¹

La misma Hildegarda se reconoció madre espiritual de Ricarda y, sin embargo, movida muchas veces por la tristeza que ocasionó en ella la partida de esta mujer amada a otro monasterio, vacía por su ausencia, le escribió palabras tan llenas de amor como las que siguen, en medio de las cuales abrió hábilmente un espacio para que cupiera Dios, para que su conocimiento del miedo del mundo al amor entre mujeres le permitiera moverse con elegancia entre su propia vivencia y los ojos del poder puestos en una mujer amante:

⁴⁹ Fragmento de la carta de Hartwig, arzobispo de Bremen y hermano de Ricarda, a Hildegarda a la muerte de esta (Dronke 1995: 220)

⁵⁰ Sobre cómo las relaciones de amor entre mujeres pueden reflejar la relación materno-filial a la que las mujeres recurren en términos de búsqueda de infinito se ha escrito mucho. Pienso que la asimilación de ambas vivencias —que son dos y distintas— tiene que ver, una vez más, con la observación del amor lesbiano invisibilizando en él sentidos y dimensiones que en realidad están en relación y que ocupan un lugar fundamental en esta experiencia. Freud, por ejemplo, interpretó la vivencia del amor entre mujeres atando nudos con sus teorías sobre la "envidia del pene". Haciendo alusión a lo determinado de reflejarse las mujeres en los padres dedujo del amor entre mujeres que se trataba de una caída, de una inversión representada en la búsqueda de una madre y de la necesidad de ser hija para poseerla a la vez (Fuss 2002: 81-110).

⁵¹ Fragmento de la carta dirigida por la abadesa de Colonia a Hildegarda, citado en un capítulo dedicado a la idea de Hildegarda como madre en Martinengo 2000: 27 y 28.

Escucha, hija, a tu madre espiritual, que te dice: mi dolor aumenta. El dolor mata la gran confianza y el consuelo que tenía en una persona. Desde ahora, diré "mejor es refugiarse en el Señor que confiar en magnates". O sea, que el hombre debería mirar hacia el que vive en las alturas sin que amor alguno o falta de confianza le hagan una sombra como la que el etéreo humor de la tierra da por breve tiempo.

[...] yo incumplí esto por el amor de una noble persona. Ahora te digo que siempre que he pecado de este modo, Dios me ha mostrado ese pecado bien con angustias, bien con dolores, y así ha sucedido ahora por tu causa, como tú misma sabes.

Ahora te digo otra vez ¡Ay de mí, madre!, ¡Ay de mí, hija! ¿por qué me has dejado huérfana? Yo amaba la nobleza de tu talento, tu sabiduría y tu castidad, y tu espíritu y todo tu ser, hasta el punto de que muchos decían: ¿qué haces? (Dronke 1995: 217-218)

A Sor Benedetta Carlini de Vellano, una religiosa de Pescia la acusaron y juzgaron por sus formas de amor alrededor del año 1620 después de que se llevaran a cabo quince interrogatorios en los que hablaron fundamentalmente las mujeres con las que vivió. La interrupción en el escenario en el que vivían estas religiosas la protagonizaron esta vez los clérigos y los mandatos que llevaron a cabo las investigaciones; en los textos que se conservan del proceso apenas podemos leer nada de lo que Benedetta vivió. Apenas podemos leerlo porque el uso del lenguaje temeroso en las mujeres que hablaron reproduce violentamente la separación del cuerpo, de la sexualidad y del amor femenino y reduce la idea de la vivencia lesbiana a unas formas de práctica sexual que evocan, más bien, el modo en que ha funcionado históricamente la sexualidad masculina. Benedetta, cuentan los escritos, forzó a las mujeres con las que mantuvo prácticas sexuales:

durante dos años seguidos, dos o tres veces a la semana, por la noche, después de desnudarse y meterse en la cama esperando a que su compañera que la atendía también se desnudara, la forzaba en la cama, besándola como si fuera un hombre y tanto se agitaba sobre ella que ambas se corrompían. La retenía así una, dos y hasta tres horas. Y [hizo estas cosas] durante las horas más solemnes, especialmente por la mañana al amanecer. [...] Benedetta, para procurarse mayor placer ponía su cara en los pechos de la otra y los besaba y siempre quería hacer esto [...] Benedetta iba a buscarla a su cama y colocándose sobre ella pecaba con ella por la fuerza [...] le hacía meter el dedo en sus partes naturales y manteniéndolo así, se agitaba tanto que se corrompía [...] y cuando la otra huía, ella se hacía lo mismo con sus propias manos. Muchas veces encerraba a su compañera en el estudio y sentándola frente a ella por la fuerza, le metía las manos debajo y la corrompía: quería que su compañera le hiciera lo mismo y mientras hacía esto, la besaba. Ella siempre parecía estar en trance cuando hacía estas cosas.⁵²

⁵² Testimonio de Meca Crivelli, *Miscellanea Medicea*, 376, inserto 28. Archivo de Estado de Florencia, publicado en: Brown 1989: 156-175.

De Benedetta se escribió, además, que tuvo prácticas sexuales abundantes con hombres. En la utilización del recurso del forzamiento y en el de la idea de la monja dando rienda suelta a su instinto con hombres o con mujeres se fragmentaba, una y otra vez, el sentido de la vivencia lesbiana y se reducía su existencia simbólica a la satisfacción sexual en un cuerpo separado del amor que hubiera podido habitar en él. La monja lesbiana —como ha sido nombrada en el texto de Brown— es sacada de su propia vida en este proceso y puesta en algún lugar en el que seguramente nunca vivió y en el que no vivió, tampoco, el sentido del amor femenino.

Las vivencias de amor recogidas en los distintos textos citados en estas páginas han contado —cuando han sido mujeres desde su libertad las que han hablado— la política anidada en el cuerpo femenino que ama, en la sexualidad expresándose con palabras y gestos y en el pensamiento de cada una de ellas: formas místicas de haberse encontrado, todas, con la divinidad que nace —en la vida propia y en la vida del mundo— de la relación de amor entre dos mujeres. La lectura del amor en fuentes históricas como estas significa, también, la posibilidad de seguir interpretando —desde pensamientos feministas— la historia del mundo ●

Bibliografía

- Amelang, James, 2005, "Autobiografías femeninas", en *Historia de las mujeres en América Latina. El mundo moderno*, Cátedra, Madrid.
- Brown, J. C., 1989, *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta, entre santa y lesbiana*, Crítica, Barcelona.
- Butler, Judith, 2004, *Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Barcelona.
- Castillo, Norma Angélica, 2005, "Mujeres negras y afroestizas en Nueva España", en *Historia de las mujeres en América Latina. El mundo moderno*, Cátedra, Madrid.
- Davis, Angela Y., 2004, *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid.
- De la Cruz, Sor Juana Inés, 1976, *Obras completas*, 4 vols., FCE, México.
- Dronke, Peter, 1995, *Las escritoras de la Edad Media*, Crítica, Barcelona.
- Foz y Foz, Pilar, 1997, *Mujer y educación en Colombia*, ss. XVI-XIX. *Aportaciones del Colegio de la Enseñanza, 1783-1900*, Academia Colombiana de la Historia, Bogotá.
- Fuss, Diana, 2002, "Las mujeres caídas de Freud: identificación, deseo y un caso de homosexualidad en una mujer", en M. Mérida Jiménez (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria, Barcelona.
- Garcés, María Antonia, 1996, "Fundaciones míticas: el cuerpo del deseo en Waman Puma" en Moraña, Mabel (comp.), *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Ed. Biblioteca de América, México.

- Garí, Blanca, 2006, "María Zambrano y el lenguaje de la Aurora", en Cirlot, Victoria y Amador Vega (comps.), *Mística y creación en el siglo XX. Tradición e innovación en la cultura europea*, Herder, Barcelona.
- Glantz, Margo, 1995, *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?*, Grijalbo/UNAM, México.
- Guardia, Sara Beatriz, 2002, "Un acercamiento a la historia de las mujeres", en García, J. A. y S. B. Guardia, *Historia de las mujeres en América Latina*, CEMHAL/Universidad de Murcia, Murcia.
- Guardia, Sara Beatriz, 2004, *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*, Guardia, Lima.
- Guardia, Sara Beatriz, 2005, "Mujeres andinas antes de la conquista española", en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. I: *De la prehistoria a la Edad Media*, Cátedra, Madrid.
- Guerra Palmero, María José, 2001, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Universidad Complutense, Madrid.
- Haas, Alois M., 2006, "Mística en el contexto", en Cirlot, Victoria y Amador Vega (comps.), *Mística y creación en el siglo XX. Tradición e innovación en la cultura europea*, Herder, Barcelona.
- Jeffreys, Sheila, 1996, *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*, Universidad de Valencia/Cátedra, Madrid.
- Keller, Hildegard Elisabeth, 2006, "Una estética de lo líquido y su circulación en la Edad Media y en el siglo XX", en Cirlot, Victoria y Amador Vega (comps.), *Mística y creación en el siglo XX. Tradición e innovación en la cultura europea*, Herder, Barcelona.
- Kristeva, Julia, 2003, *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras*, vol. 3: Colette, Paidós, Buenos Aires.
- López Beltrán, Clara, 1998, *Alianzas familiares. Élite, género y negocios en la Paz*, s. XVII, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Maffia, Diana, 2004, "Estudios de género en América Latina: trayectorias teóricas y metodológicas", en IX Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado: *Mujer, nación, identidad y ciudadanía: ss. XIX y XX*, Museo Nacional de Colombia, Bogotá.
- Maier, Elizabeth, 2006, "Acomodando lo privado y lo público: experiencias y legados de prácticas pasadas", en Maier, Elizabeth y Nathalie Lebon (coords.), *De lo privado a lo público. Treinta años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, Lasa/UNIFEM/Siglo XXI, México.
- Martinengo, Marirí, 2000, *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, Narcea, Madrid.

- Martínez i Álvarez, Patricia-Victòria, 2003, *La libertad femenina de dar lugar a Dios. Discursos religiosos del poder y formas de libertad religiosa desde la Baja Edad Media hasta el Perú colonial*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Movimiento Manuela Ramos, Lima.
- Martínez i Álvarez, Patricia-Victòria, 2004, "La oralidad femenina en el texto escrito colonial: Úrsula de Jesús", *Revista Andina*, núm. 38, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Martínez i Álvarez Patricia y Elisenda Padrós-Wolf, en prensa, "Ursula de Jesús: la palabra de Dios en el cuerpo propio", en Roland Schmidt-Riese (ed.), *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*, Iberoamericana/Vervuert, Frankfurt a M. y Madrid.
- Millar, René, 1997, *Inquisición y sociedad en el virreinato peruano*, Instituto Riva Agüero / PUCP / Instituto de Historia-Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Muraro, Luisa, 2006, *El Dios de las mujeres*, horas y HORAS, Madrid.
- Norandi, Elina, 2000, "Caligrafía en la sala de profesores de Avinyó", en *225 anys de creativitat femenina*, Llotja Escola d'Arts Plàstiques i Disseny, Barcelona.
- Norandi, Elina, en prensa, "Amor y deseo entre mujeres: representaciones plásticas en el arte contemporáneo", en Platero, Raquel (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Melusina, Barcelona.
- Osorio, Alejandra, 1999, "Hechicerías y curanderías en la Lima del siglo XVII. Formas femeninas de control y acción social", en Zegarra, Margarita (ed.), *Mujeres y género en la historia del Perú*, Cendoc Mujer, Lima.
- Passarell, Elias, 1899, *Nuevos estudios sobre la educación de la mujer y guía práctica para las madres de familia por el M.R.P Elías Passarell, misionero apostólico de la orden de S. Francisco y ex guardián del colegio de San Jenaro. Tercera edición, aumentada por el autor. Con licencia de la autoridad eclesiástica*, Establecimientos Benzinger / Tipógrafos de la Santa Sede Apostólica, Einsiedeln-Suiza.
- Puccini, Darío, 1997, *Una mujer en soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ríboli, Daniela, 2007, "La creatividad de la relación", *Duoda. Estudis de la Diferència sexual*, núm. 33, Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Rich, Adrienne, 1996, "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana", *Duoda. Estudis de la Diferència sexual*, núm. 10 y 11, Barcelona, 1996, pp. 15-45 y 13-37.
- Rivera Garretas, María Milagros, 2006, "La política sexual", en Varias autoras, *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Tirant lo Blanch, Valencia.
- Rosas, Claudia, 1999, "Jaque a la dama. La imagen de la mujer en la prensa limeña de fines del siglo XVIII", en Zegarra, Margarita (ed.), *Mujeres y género en la historia del Perú*, Cendoc Mujer, Lima.
- Rubial, Antonio García, 1999, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, UNAM / FCE, México, D.F.

- Sanfeliú, Luz, 1996, *Juego de damas. Aproximación histórica al homoerotismo femenino*, Atenea, Málaga.
- Stacey Schlau, 1996, "Yo no tengo necesidad que me lleven a la inquisición", en Moraña, Mabel, *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*, Ed. Biblioteca de América, México.
- Van Deusen, Nancy, 2006, "Las mercedes recibidas de Dios: la autobiografía de Jerónima de San Francisco (1573-1643), Mística limeña", en Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de las Américas, Puebla.
- Varela Rodríguez, María Elisa, 2006, "La oralidad, la cultura escrita y el aprendizaje", en Varias autoras, *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, Tirant lo Blanch, Valencia.
- Viñuales, Olga, 2006, *Identidades lésbicas. Discursos y prácticas*, Bellaterra, Barcelona.