

'Sueños de movilidad': Desplazamientos espirituales y autoridad femenina en *Secretos entre el alma y Dios* (1758-1765), de Catalina de Jesús Herrera

Estefanía Flores Ortiz
Binghamton University

ABSTRACT: Este artículo estudia la autobiografía espiritual, *Secretos entre el alma y Dios*, de la monja Catalina de Jesús Herrera (Guayaquil, 1717 – Quito, 1795). Se argumenta que la autora se vale de la narración de episodios en que emprende desplazamientos —que aparecen generalmente como visiones de inspiración divina— como mecanismo de expresión de su punto de vista y legitimación de sus proyectos respecto de asuntos que la inquietan y que son recurrentes en su escrito: la urgencia de restauración de la estricta clausura en su convento, la posibilidad de agencia femenina en la labor apostólica y la necesidad de que los confesores se dediquen con más empeño al cuidado de las almas de sus penitentes. Se demuestra que, en un contexto en que se esperaba de las religiosas obediencia y aceptación de su destino, Herrera se vale del poder persuasivo de estas experiencias místicas y de la figura del desplazamiento —común y aceptada en la experiencia religiosa— para cuestionar aquellas situaciones que ella considera medran su avance espiritual, así como para resaltar su superioridad moral e intelectual, incluso por encima de los eclesiásticos varones que la rodean. Frente al estatismo y la reclusión estrictos que les imponía a las mujeres el voto de clausura, se considera estas traslaciones también como experiencias liberadoras del encierro.

KEYWORDS: Catalina de Jesús Herrera, desplazamiento, escritura conventual femenina, experiencia mística, autobiografía espiritual, Audiencia de Quito

Introducción

La experiencia de vida monástica, sobre todo a partir de los siglos XVI y XVII, significó para las mujeres que optaron por ella la separación estricta del mundo exterior a las paredes conventuales. Las monjas experimentaban un espacio restringido física (muros, puertas, rejas) y simbólicamente (la prohibición de comunicarse entre ellas, recibir visitas o salir al mundo exterior) (Permentier 56). Ya en este espacio de retiro, se esperaba de la monja incluso un proceso de clausura espiritual más riguroso, un recogimiento al interior de ella misma que le permitiera, finalmente, llegar a una comunicación con Dios.

Curiosamente, como ha señalado Sabrina Corbellini, 'el camino a este enclaustramiento personal es frecuentemente expresado en términos de acciones, movimientos, viajes o desplazamientos' (97).¹ Así, una serie de traslaciones espirituales, que casi siempre se manifestaban en términos de visiones místicas en las que no participaban ni el cuerpo ni los sentidos corpóreos, sino el entendimiento y la sensibilidad del alma,² les permiten a aquellas mujeres que habitaron los cenobios durante la Edad Moderna temprana recogerse o enclaustrarse aún más, a la vez que les abren una vía de transgresión simbólica de la clausura, pues las llevan a lugares lejanos, espacios abiertos o regiones sorprendentes. Estas experiencias quedaron registradas en un buen número de hagiografías, biografías y autobiografías que, en la América hispánica, proliferaron especialmente entre los siglos XVII y XVIII (Lundberg 35).

Jean Franco se ha aproximado a estos 'sueños de movilidad' para apuntar también su carácter ambiguo (xi-xxiv; 3-22). Por un lado, estas narrativas colocaban a las mujeres como protagonistas de actividades que, de otra forma, les estaban negadas tales como el escape, la comunicación directa con Dios, la prédica del Evangelio o el conocimiento inmediato de lo divino; pero, por otro lado, se apegaban a la ortodoxia católica, confirmaban el dogma, recurrían a tópicos aceptados por la Iglesia y reafirmaban las estructuras hegemónicas.

El desplazamiento, como viaje, tiene en la tradición espiritual cristiana un sentido de trascendencia: del mundo material, al espiritual; del autoconocimiento, al conocimiento de Dios (Underhill 153, 224). La mística o el místico es representado como un peregrino o un viajero, y el proceso de perfeccionamiento espiritual, como un camino arduo y lleno de obstáculos, pero reservado solo a él o ella, y cuya meta es la unión con Dios. Este trayecto del alma, lleno de tropiezos y penurias, encuentra sentido en la necesidad de imitar a Cristo (*imitatio Christi*) en su camino hacia la cruz, como forma idónea de perfeccionamiento espiritual (Underhill 157, 267). De ahí que el movimiento, el tránsito o el camino sean tópicos bastante representados en la escritura mística de la Edad Media y la Edad Moderna temprana, en obras como el *Diálogo*, de Santa Catalina de Siena, la *Subida del Monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz, y el *Camino de perfección*, de Santa Teresa de Jesús, por nombrar quizá los más difundidos en los virreinos americanos.

No obstante su omnipresencia en la escritura y la tradición mística cristiana, el desplazamiento como tropo no ha sido ampliamente estudiado. Resulta curioso sobre todo que, si la experiencia femenina del período tempranomoderno está marcada por el encerramiento, como ha dicho María José Arana (37), no se hayan analizado más en detalle las abundantes posibilidades escapistas que ofrecen las visiones de desplazamiento o los caminos que aparecen en este género escritural.³

Por ello, en este artículo analizo el desplazamiento en la autobiografía espiritual *Secretos entre el alma y Dios*, de la monja Catalina de Jesús Herrera (Guayaquil, 1717 – Quito, 1795). Argumento que la autora se vale de la narración de desplazamientos, que aparecen generalmente como visiones de inspiración divina, para expresar su punto de vista y legitimar sus demandas respecto de asuntos que la inquietan y que son recurrentes en su escrito: la urgencia de restauración de la estricta clausura en su convento, la posibilidad de agencia femenina en la labor apostólica y la necesidad de que los confesores se dediquen con más empeño al cuidado de las almas de sus penitentes. Demuestro que, en un contexto en que se esperaba de las religiosas obediencia y aceptación de su destino, Herrera se vale del poder persuasivo de estas experiencias místicas y de la figura del desplazamiento —común y aceptada en la experiencia religiosa— para cuestionar aquellas situaciones que ella considera medran su avance espiritual, así como para resaltar su superioridad moral e intelectual, incluso por encima de los eclesiásticos varones que la rodean. Frente al estatismo y la reclusión estrictos que les imponía a las mujeres el voto de clausura, considero estas traslaciones también como experiencias liberadoras del encierro.

En las letras de la Audiencia de Quito, *Secretos* es la única autobiografía espiritual, de la que se tiene noticia, escrita enteramente por una mujer. Herrera registró su vida —por mandato de Dios y de su confesor— en varios cuadernos que escribió entre 1758 y 1765 en el monasterio de Santa Catalina de Siena de la ciudad de Quito.⁴ La obra sigue las convenciones del género (Howe): la autora —en un tono coloquial y confesional, con Dios y el confesor como su principal audiencia— empieza narrando su infancia, el surgimiento de su vocación, sus vivencias cotidianas y sus experiencias místicas, en una narrativa que carece de estructura cronológica lineal y es más bien un ejercicio de libre escritura. Además, si bien es cierto que Herrera se retrata a sí misma como modelo de ejemplaridad moral y espiritual, Karen Stolley ya ha notado que, en varias anécdotas que cuenta en *Secretos*, la monja da indicios de no ser tan virtuosa (Kindle location 123).

El desplazamiento hacia la perfecta clausura

En abril de 1740, cuando bordeaba los 23 años, Herrera emprende el arduo viaje de Guayaquil a Quito, donde finalmente conseguirá ingresar al monasterio de Santa Catalina de Siena, de la orden dominica. La entrada en el monasterio es un anhelo ferviente de la autora que, desde edad muy temprana, ha mostrado inclinación piadosa y

ha buscado el aislamiento del mundo (Herrera 27, 40-3). La entrada al convento responde tanto a un llamado espiritual, como a una urgencia por evadir la violencia masculina del mundo exterior, de ahí la necesidad de que el cenobio donde se hagan los votos ofrezca un ambiente tranquilo donde dedicarse a la vida contemplativa y obtener protección de los peligros del siglo.⁵ No obstante, varios obstáculos se han interpuesto en su camino hacia la vida claustral, el principal, el hecho de que en Guayaquil no hubiera conventos femeninos. De ahí que para la autora la consecución de la clausura sea, literalmente, el resultado de una serie de desplazamientos: de Guayaquil a la finca familiar en Daule y, de allí, a Quito, donde se aloja en casa de una familia conocida antes de pasar, pocos días después, al convento. Una vez dentro, Herrera emprende un último desplazamiento, pues el obispo, Andrés Pérez de Armendaris, le concede permiso para salir a visitar varios monasterios de la ciudad, con el fin de que pueda asegurarse de cuál es aquel que se ajusta más a su vocación (72-4).

El 23 de abril de 1741, Herrera realiza por fin su profesión y adopta así la clausura definitiva. Pero, no son solo los eventos que suceden fuera del convento los que turban con cierta frecuencia la vida de recogimiento que busca la autora, sino también la poca observancia de la clausura que se practica en el cenobio.⁶ Herrera se queja de que la prelada permite numerosas entradas al monasterio y expone así a las religiosas a aquellos peligros del mundo que precisamente buscaban dejar atrás cuando profesaban. La monja relata el sufrimiento que experimenta al ser víctima en dos ocasiones de los avances sexuales de sacerdotes que frecuentan el convento y afirma que le sucedieron muchos otros peligros derivados de esta permisividad de entrada al convento (75, 108-10, 217-8).

Así, Herrera mostrará a lo largo de la autobiografía un perpetuo temor por la violación de la clausura y un intenso celo porque esta se respete. Este ardor por promover la estricta observancia del encerramiento en su convento la llevará, incluso, a lo que ella explica como un malentendido con sus compañeras que la acusan de haber escrito unas cartas al provincial de la orden dominica en las que señalaba la poca observancia que se practicaba dentro del convento.⁷ Aunque Herrera concluye esta anécdota demostrando que ella no es la delatora, el que sus hermanas la señalaran como tal confirma el gran entusiasmo por la observancia de la clausura que la autora mostraba (96-7).⁸

Este ímpetu de Herrera no es extraño en la experiencia religiosa femenina que, como apunta Elizabeth Lehfeltdt, estuvo con frecuencia inclinada hacia un espíritu reformador que se manifestó en el ámbito hispánico sobre todo en torno al tema de la clausura. Incluso antes de las reformas tridentinas se concedía a las instituciones femeninas poder de decisión, aunque siempre en el ámbito de una estricta disciplina espacial (Lehfeltdt, 180-88). Pero, es ciertamente durante el Concilio de Trento (1545-1563) que se suma definitivamente a los votos de obediencia, pobreza y castidad, el voto de perpetua clausura (McKnight 77).

Siguiendo esta línea, Herrera expresa su anhelo reformador

que, como sucede a menudo en *Secretos*, recibe aprobación divina, en este caso, a través de una visión mística que valida su empeño por la clausura y que además se manifiesta precisamente como un desplazamiento. En una suspensión de sentidos, Herrera se ve en una sala con la prelada y otras monjas de su convento que escuchan la plática de su confesor. El sacerdote, entonces, empieza a andar por un camino y Herrera lo sigue; él lleva bajo el brazo la *Subida del Monte Carmelo*, de San Juan de la Cruz, y ella, *El libro de los avisos*, de Teresa de Jesús.⁹ Llegan entonces a un puente donde el confesor le pregunta, '¿De qué modo se pudiera llevar a estas Monjas, para reducir las en unas Misiones?' El relato de la visión continúa con el confesor caminando a gran velocidad por el puente que está lleno de 'tropiezos, precipicios, resbaladeros y unos lodazales terribles' que hacen que Herrera caiga y se levante mientras sigue al sacerdote. El episodio culmina cuando el confesor decide detenerse y esperar a la monja, pues comprende la importancia de guiar el alma y acompañarla (337-38).

Más allá del obvio significado alegórico del tortuoso camino que recorren la monja y su director, como recordatorio de las pruebas que ha de atravesar el individuo para alcanzar la perfección espiritual, y trascendiendo la reflexión que Herrera ofrece al final del relato de la visión (el confesor debe acompañar y guiar el alma en los trances más difíciles para que no se pierda), el episodio ofrece claves que permiten leer esta como una narración del desplazamiento o camino hacia la perfecta clausura que tanto anhela Herrera.

Por una parte, el trayecto difícil y, concretamente, el puente, están asociados en diversos sistemas de creencias con el paso del individuo de un estado espiritual a otro (Eliade 181-3); en el caso de una monja, como Herrera, el paso de la vida secular a la vida monástica. Además, el puente simboliza la unión entre la divinidad y lo humano, como le explica el mismísimo Dios Padre a Santa Catalina de Siena en una visión (Underhill 143). Esta unión, por un lado, es para la religiosa el desposorio con Cristo que se celebraba el día de su profesión y, por otro, el destino final del viaje místico: el conocimiento de Dios y la unión perfecta del alma con Él (Underhill 156).

Por otra parte, los libros que ella y el confesor llevan complementan el mensaje cifrado en la visión. Tanto la obra de San Juan de la Cruz, como la de Teresa de Jesús trazan la ruta que debe seguir el buen cristiano para alcanzar progreso espiritual a través de la vía contemplativa. Pero, sobre todo, los libros son, en la visión de Herrera, una metonimia de sus autores, figuras capitales ambos en la reforma de la vida conventual. Es Teresa de Jesús quien, en la segunda mitad del siglo XVI, emprende la reforma de la orden del Carmelo, en respuesta a la laxitud que según ella se vivía en su convento de La Encarnación, de Ávila. Así, en 1562, Teresa, junto a otras cuatro mujeres, funda el convento de San José bajo la primitiva regla de la orden carmelita que, además de reinstaurar una vida de austeridad y ascetismo, demandaba la estricta clausura como un medio esencial para mantener el voto de castidad (Bilinkoff, *The Avila* 108-151). Años más tarde, en 1567, Teresa conocería a San Juan de la Cruz,

a quien invitaría a unirsele en la reforma de la orden y así ambos figurarán como cofundadores de la orden del Carmelo Descalzo.

Otra clave que permite la lectura de esta visión como un mensaje acerca de la importancia de la clausura, es el breve diálogo que mantienen en la visión Herrera y su confesor. Cuando este le pregunta, '¿De qué modo se pudiera llevar a estas Monjas, para reducir las en unas Misiones?', no inquiriere acerca de la labor misional que pudieran desempeñar las religiosas que, por lo demás, se han quedado en la sala al inicio de la visión; sino que averigua acerca del modo en que ellas podrían ser objeto de labor misional.

La voz reducir, del verbo latino, *reducere*, significa en el contexto de la Edad Moderna temprana, guiar o llevar (Imbruglia 21). Además, el *Tesoro de la lengua castellana* (1611), de Covarrubias, apunta que 'reducirse es convencerse' y 'reducido es convencido y vuelto a mejor orden' (R5); mientras que el *Diccionario de Autoridades* (1737), en sus acepciones décima, undécima y duodécima, respectivamente, indica que *reducir* significa 'vencer, sujetar o rendir, volviendo a la obediencia o dominio a los que se habían separado'; 'persuadir o atraer a alguno, con razones y argumentos, a su dictamen'; y 'convertir o convencer al conocimiento de la verdadera Religión, o a los pecadores a la enmienda'. En este sentido, la voz *reducir* era usada, sobre todo, para referirse a conversión de las poblaciones indígenas a la fe católica, y los términos *reducciones* o *misiones*, para aludir a aquellos asentamientos segregados, fundados por religiosos con el objetivo de congregarse espacialmente la mano de obra indígena, pero también de recolectar el tributo, cristianizar, civilizar y proteger a los nativos (Mills 39; Imbruglia).

Es decir, en la visión de Herrera, el sacerdote inquiriere acerca de la mejor manera de persuadir a las monjas para que vuelvan a la observancia de la regla monástica que, según la autora, se ha relajado excesivamente. Pero, también, el confesor establece un paralelo entre monjas e indios y clausura y misión, para insinuar que el estado espiritual de las monjas es casi como el de aquellos indígenas aún infieles, e insistir en la necesidad de reforzar la fe en ellas y lograr una reposición del orden perdido. Además, en la respuesta que Herrera da a la pregunta del confesor acerca de cómo llevar a las monjas a estas 'misiones', la autora emplea la palabra 'dóciles' para referirse a sus compañeras, un adjetivo que solía usarse para hablar de aquellos indígenas que no oponían resistencia a la conversión. Así, Herrera le sugiere al confesor ser primero estricto y luego suave con las monjas que ha de conducir a una mejor observancia.¹⁰ No se puede pasar por alto que la pregunta del confesor y la respuesta de la penitente aluden a la reforma de las monjas como un desplazamiento, pues los verbos *llevar* y *reducir* así lo sugieren.

En definitiva, la insistencia de Herrera en la necesidad de instituir una mayor observancia del voto de clausura en su convento, se confirma en una visión que representa dicho proceso como un desplazamiento, aunque lo que reclama la monja sea justamente lo opuesto a una traslación: el estatismo, el encierro, la vida entre muros. Además, ya aquí se combina este tema con el de la labor misional, asunto también de gran interés para la autora, que lo ex-

plorará con sus matices propios en ciertos pasajes de su autobiografía.

Desplazamientos espirituales y apostolado femenino

Todavía en el siglo XVIII, la actividad misional era parte importante del proyecto de dominio imperial en las Américas, aunque estuvo siempre reservada a los varones. Frecuentemente, los misioneros que se dedicaban a esta empresa se encontraban con indígenas que resistían incluso con las armas y sometían a los clérigos a terribles torturas que terminaban incluso en la muerte. Los eclesiásticos que corrían esta suerte se convertían en mártires y santos de la iglesia católica y constituían un ejemplo de entrega y sacrificio en pro de la expansión de la fe (véase Betrán) y, por ello, el trabajo misional y las penurias que este implicaba contribuían al perfeccionamiento espiritual del individuo, en tanto eran vistos como una forma de imitación del sufrimiento de Cristo.

Las mujeres, sin embargo, estuvieron ausentes de estas iniciativas, así como de las narrativas que las ensalzaban. Por ello, asegura Jean Franco, se imaginaron a sí mismas como heroínas de fantasías en las que se escapaban a vivir como ermitañas en el desierto o a morir como mártires en tierras de infieles (xiv-xv). María Mercedes Carrión nota este gesto en Teresa de Jesús, quien expresó claramente en su *Libro de la vida* el deseo de que la llevaran a tierras de infieles (moros) para poder así servir a Dios (220).

Igual que Teresa de Jesús, La propia Herrera —cuyos confesores fueron también misioneros—²¹ confirma su disposición a padecer tales martirios en nombre de Dios cuando exclama: '¡Oh Señor!, [¡]cuán dichosa fuera yo, si así arrastrada y perseguida me viera por tu amor!' o cuando expresa que gustosa se ofrecería para que 'los bárbaros' la ataran de pies y manos a una columna y la azotaran hasta matarla, como a Jesucristo (343, 345). Este 'deseo de abandonar la geografía "cristiana"', afirma Carrión, 'no es sino un emblema del ansia de viaje' que la autora quiere y teme (221) y, en el caso de Herrera, es también el anhelo de reproducir para sí la gran movilidad y agencia de que gozan sus pares masculinos, frente al estatismo y a las restricciones que le impone la clausura a la mujer. Ni la monja abulense ni la quiteña se arriesgaron en empresas de este tipo, sin embargo, en sus visiones Herrera emprende desplazamientos que evocan el viaje misional.

Atormentada por la ausencia de su director espiritual, Herrera experimenta una visión en que sufre violentos ataques de sus compañeras que, inspiradas por demonios invisibles, la golpean hasta casi matarla: 'Levantábanme mis hermanas por el aire, muy alto; y mientras más alto me subían, mayor caída y golpe me hacían después dar'. Cuando la tienen por muerta, llaman a unos perros grandes que intentan devorarla mordiéndole la cara y la boca. Aparece entonces un pariente que la amarra por la cabeza a un caballo y la arrastra por un camino muy largo. Cuando logra soltarse, Herrera huye subiéndose a una escalera que conduce a otra que finalmente la lleva a un coro similar al de su convento en donde ve una comu-

nidad de monjas e identifica a algunas de sus conocidas.²² Allí, una monja le advierte de un último peligro: no debe bajar porque unos toros han entrado. Herrera decide rezar con aquellas monjas y finalmente una le descubre lo que entre ellas han estado murmurando: 'que un pueblo de infieles se había convertido. [...] Un pueblo de los Pucaráes [...] (343-45).'²³

Los grandes trabajos y duros trayectos que enfrentan los evangelizadores en sus misiones, se traducen en la visión de Herrera en los horrendos actos de violencia que experimenta ella en manos de sus hermanas y su pariente, así como en una serie de desplazamientos (de arriba a abajo en el aire, hacia afuera del convento, horizontal por el largo camino por el que es arrastrada y, finalmente, en ascenso por las escaleras que la salvan). Felizmente, la curiosa labor misional de la autora en esta visión cosecha frutos pues, como se le revela, se ha logrado la conversión de los indígenas infieles.

En otra visión, esta vez escatológica, Herrera aparece como una participante aún más activa de una labor misional algo distinta. La autora narra cómo, en una privación de sentidos, se ve huyendo de su confesor y va a parar al Purgatorio. Tras andar un rato, Herrera se halla dentro de una montaña muy oscura donde se encuentra con el alma del obispo que está allí penando llena de monjas que le roen las entrañas porque, dice el obispo, 'Fui largo en darles licencias [a las monjas]. Y no cuidando de la Clausura, permití muchas y largas entradas [a los conventos]'.²⁴ El obispo le pide entonces a Herrera que vaya por el Purgatorio repartiendo las indulgencias que por él se ofrecen. Ella parte enseguida cargada de indulgencias para dárselas a las almas que se encuentran padeciendo horrendos tormentos en un estanque rebosante de penitentes, unas, y en lo más profundo del Purgatorio, cercanas a la boca del Infierno, otras. Después de realizada su tarea, Herrera dice haber visto que el obispo había ya pasado a otro lugar en el Purgatorio 'no tan grueso y más aliviado, y en otra claridad' (160-1).²⁵

En este pasaje, Herrera asume una mayor autonomía que se demuestra cuando huye de su confesor y emprende una trayectoria por el Purgatorio que no era desconocida para quienes aducían tener experiencias místicas (Bieñko de Peralta). La visión no solo le permite a Herrera un desplazamiento para realizar un ejercicio de caridad repartiendo salvación a las almas —como sus pares masculinos hacían en el mundo exterior—, sino que le da el privilegio de hacer esta labor en nombre de un personaje tan importante como el obispo. No obstante, la superioridad espiritual de Herrera por encima de este religioso queda demostrada ya que Dios (o la pluma de Herrera) ha colocado al prelado en el Purgatorio por contravenir justamente el voto de clausura, que ella tanto defendía.

Al igual que Herrera, y a pesar de las restricciones impuestas en cuanto a movilidad y agencia, muchas mujeres que se dedicaron a la práctica contemplativa en el mundo colonial hispano aseguraban haber sido transportadas en espíritu a los confines del imperio, donde decían haber participado en una empresa misional similar a la de los varones, aunque de forma sobrenatural (Lundberg 7-8). Subvertían así, aunque fuera solo en espíritu, los roles de género

que imponía la Iglesia y escapaban metafóricamente del encierro monacal. Pero, Herrera no solo participa de este proyecto a su manera, sino que al hacerlo se involucra en una discusión que se había avivado durante la Contrarreforma: aquella en torno al apostolado activo y al contemplativo.

En tiempos que requerían el ministerio activo de la misión apostólica para expandir y salvaguardar la fe católica, la pregunta tenía que ver con el valor de la práctica contemplativa dentro de la vida monástica, un tema que tocaba sobre todo a las mujeres que optaban por la vida de clausura.¹⁶ La respuesta a favor de la vida de encerramiento y rezo fue la incorporación de la idea de lo que Jodi Bilinkoff ha llamado un 'apostolado de la oración', que comprendía la contribución que hacían las monjas al ofrecer sus plegarias por quienes se dedicaban a la tarea misional y que, de acuerdo con Teresa de Jesús, era un arma muy eficaz en la lucha contra la herejía (Bilinkoff, *The Avila* 134; Lehfeldt 187-93). Por otra parte, las oraciones que ofrecían las monjas por la salvación de las almas de los integrantes de la sociedad tempranomoderna se consideraban de gran valor, a tal punto que sirvieron como moneda de cambio en lo que Kathryn Burns denomina 'economía espiritual' (3) y Doris Bieńko de Peralta, 'mercado de la salvación' (203), donde los rezos de las religiosas podían comprarse y venderse a cambio de su intercesión ante Dios.

Adicionalmente, esta discusión gravitaba en torno a un pasaje del evangelio de Lucas (10:38-42) que narra la visita de Jesús a la casa de las hermanas María y Marta, y que Herrera no pasa por alto en *Secretos*. Aunque Jesús alaba la elección de María, que se sienta a sus pies a escucharlo, mientras que reprende a Marta, que está demasiado ocupada en atenderlo, Herrera no se decanta por resaltar la importancia de la vida contemplativa únicamente, sino que interpreta el pasaje diciendo que el alma es como la casa de las hermanas donde habitan a la vez ambas gracias (contemplativa, como María, y activa, como Marta), aunque estas se manifiestan en distintos momentos; solo a la Virgen María, dice Herrera, se le concedió 'a un tiempo mismo, ser activa y contemplativa' (435). No obstante, algo así es precisamente lo que consigue Herrera en estas visiones místicas: ser activa mientras se mantiene contemplativa, según se lo permitían su estado y su sexo.

Finalmente, el valor que Herrera le da a su particular labor misional cobra aún más relevancia si se toma en cuenta la crítica que hace a las estrategias empleadas en la empresa evangelizadora. En una sección de la autobiografía que está marcada por la angustia que le produce la ausencia de su confesor que emprende frecuentemente viajes misionales, la autora señala que de nada sirve que los sacerdotes planten la semilla de la fe en un pueblo y luego pasen inmediatamente a otro pues, sin la presencia constante del sacerdote, los neófitos olvidan pronto sus enseñanzas y prácticas religiosas (303). Así, más allá de lo que se esperaba de una religiosa, Herrera no duda en dar su punto de vista respecto de lo infructuoso del método empleado en la conversión.¹⁷ Asimismo, esta crítica le servirá a Herrera para demandar mayor empeño de su confesor en

la atención de sus penitentes pues, afirma, es del agrado de Dios que sus siervos 'prediquen con Misiones', pero mucho más le agrada que 'acaben de labrar' aquellas almas a las que Él ha llamado a la perfección, como la de Herrera (303).

En busca de director espiritual: desplazamientos místicos y caminos textuales

Jodi Bilinkoff ha señalado que en la escritura religiosa femenina tempranomoderna el deseo de hallar un director espiritual que fuera compatible con la monja es un tema recurrente. No se trataba simplemente de encontrar a alguien dispuesto a administrar el sacramento de la confesión, sino a un verdadero amigo, un alma gemela con quien se pudiera intercambiar confidencias y que proporcionara consejo y consuelo. En el caso de aquellas mujeres que tenían experiencias místicas, era el director espiritual quien determinaba que estas se apegaran a la ortodoxia católica y brindaba resguardo ante las acusaciones que estas vivencias podían acarrearles. No obstante, encontrar al confesor ideal no era tarea sencilla: las autoras de estos textos se lamentaban el tener que pasar meses o incluso años bajo la dirección de un sacerdote que no las comprendía, desestimaba sus experiencias espirituales o las confundía con métodos de oración que no eran adecuados para ellas. Así, paralelamente al tópico del buen confesor surgió el de la reprobación del mal confesor (*Related* 77-8).

En este aspecto, Herrera no es la excepción. En *Secretos*, la relación entre la autora y sus directores espirituales es un tema constante, pero más lo es el desasosiego que experimenta ante la incompatibilidad con algunos de sus confesores y, peor aún, la ausencia frecuente de estos.¹⁸ Es quizá con el franciscano Fernando de Jesús Larrea con quien Herrera sufre mayores aflicciones espirituales, no solo porque, dice la autora, es quien menos la comprende y más diverge de lo que le han enseñado sus anteriores confesores, sino también porque es el que más se aparta de su lado.¹⁹

Puesto que el sacerdote vivía en la recolección franciscana de Pomasqui,²⁰ solo podía atender a su penitente una vez cada mes, lo que a la monja le ocasionaba 'grandes turbaciones, así de conciencia como de espíritu' (137). Además, Larrea emprendía con frecuencia viajes misionales a lugares lejanos y por períodos largos, lo que implicaba que Herrera tenía que confesarse con distintos religiosos; esto le acarrea inconsistencias en su formación espiritual, hastío, desapego de la oración y una sensación de la ausencia total de Dios. Por otro lado, los confesores sustitutos no la conocen bien, malinterpretan sus experiencias místicas y ponen en riesgo su escritura y en peligro a ella misma, como aquel innombrado confesor que, ausente el padre Larrea, la insta a quemar los cuadernos de su autobiografía y a entregarse a la Inquisición, cosa que Larreaafortunadamente impide cuando retorna (15, 137, 139, 176, 239).

Quizá uno de los momentos de mayor intranquilidad es aquel en que la monja, por divergencias doctrinales con Larrea, declara tener muchas dudas acerca de su propio modo de orar y de la validez

de sus experiencias místicas, y dice sentirse perdida, como yendo por un camino equivocado en materia espiritual ('volví [...] a dudar de que llevaba buen camino y que iba errada; que yo era una ilusa y andaba en la oración variando y dando de calabazadas').²¹ Era tal su desasosiego que, declara la autora, trata de evitar al confesor y buscar otro medio para servir a Dios sin director espiritual (218-19). Ante esta determinación, Dios la saca de sus sentidos y Herrera experimenta una visión que consiste en una serie de desplazamientos.

La autora se ve huyendo del sacerdote, que la requería para confesarla, y en su escape busca 'un camino por donde ir sin Confesor'. Se halla, entonces, 'en un campo bien desasosado [sic]' donde encuentra varios caminos guardados cada uno por una mujer de rostro horroroso que invita a Herrera a seguir por la senda que guarda. La autora elige el camino de aquella mujer que menos miedo le causa y, tras andarlo, llega a una montaña 'muy espesa' que, intuye, sin guía no podrá transitar. Además, se le da a conocer que al final de la montaña hay un mar tempestuoso y grande que no podrá cruzar sin piloto, y que la travesía se alarga y es imposible de avanzar sin director. Herrera dice comprender entonces que aquella mujer que no la había asustado era su amor propio y advierte que, guiada solo por este sentimiento (entendido como soberbia, vanidad o una excesiva percepción de autosuficiencia), quedará anegada en el camino (219).

Podría pensarse que, como religiosa que se debe al voto de obediencia, Herrera ha comprendido en su visión que su rechazo al confesor es producto de una falta en su carácter (excesivo amor propio) y que debe aceptar y sufrir al confesor sin protestar pues, de lo contrario, quedará sin guía que la ayude a superar sus sinsabores espirituales. Sin embargo, la autora declara que días después de esta experiencia aún continuaba confundida y afligida y no se resigna a permanecer con ese confesor, al punto de reclamarle a Dios: '¡Oh!, [i]quién, mi Dios, le diera a mi Confesor un talento más en materia de oración! ¿Qué haré, si no sé llegar ni caminar a aquello a que Vos me llamáis y yo no alcanzo?' (219).

Como se ve, Herrera presenta al confesor como falto de aptitud en materia de oración e incapaz de conducirla por el camino que Dios la ha llamado a recorrer. Así, a pesar de que la monja se presenta sumisa y modesta cuando afirma ser incapaz de cursar la ruta que Dios le ha trazado ('no sé llegar ni caminar a aquello a que Vos me llamáis y yo no alcanzo'), demuestra también su autoridad frente al sacerdote cuando señala su ineptitud para comprender la relación que ella ha desarrollado con Dios y los retos que esta conlleva. Este tópico ha sido discutido por Electa Arenal y Stacey Schlau, quienes reconocen en él una defensa por parte de las religiosas de su superioridad intelectual y de la posibilidad de la educación directa—sin mediación del director espiritual o de los libros escritos, en su mayoría, por varones— que les proveen sus visiones, a la vez que reprenden la simpleza de sus confesores (4). Así, es de esperar que sea la propia Herrera quien resuelva el problema de inconformidad con el confesor y que luego Dios confirme la validez de sus acciones.

Cuenta entonces la autora que, una mañana que continuaban

su sufrimiento y tormentos espirituales, entró en su celda una religiosa de su convento con un libro en las manos y le pidió que se lo leyera y le ayudara a interpretarlo. Aunque Herrera no tiene deseos de leerlo, la monja le insiste, hasta que Herrera acepta. El libro, al que la autora solamente se refiere como *Suma espiritual*, no es otro que la *Suma espiritual en que se resuelven todos los casos y dificultades que hay en el camino de la perfección*, del jesuita Gaspar de la Figuera, del cual la monja le pide que le lea 'los Caminos que habían de Oración por donde Vos lleváis a las almas, Señor mío, a cada cual por el que le conviene' (220).²² Una vez acabada la lectura, Herrera se da cuenta de que el librito le ha sido enviado por Dios a través de dicha monja (220).

Lo que Herrera leerá por petición de su compañera será el capítulo primero, 'De los varios caminos de la oración', del primer tratado de la obra. El capítulo empieza advirtiendo que no todas las personas tienen el mismo modo de orar, sino que el Espíritu Santo reparte estos modos dependiendo de la naturaleza de la persona y de sus ocupaciones, para que esta ore con más gusto y perseverancia (Figuera 3).²³ Así, afirma Herrera, la lectura de los seis 'Caminos' le iba 'alentando el alma' y en los caminos tercero y quinto dice haber identificado su modo propio de oración, aunque al leer los demás 'caminitos cortitamente escritos' también dice haber descubierto 'que algunas veces había mi alma encontrado con ellos la alegría' (220).

En tanto la *Suma espiritual* confirma que sus modos de orar son adecuados, Herrera ratifica su propia superioridad intelectual y espiritual sobre Larrea, cuya autoridad vuelve a ser minada por su penitente y por la autoridad del libro. Además, el pasaje deja en evidencia la autonomía y determinación de la monja, que busca solución a sus angustias espirituales por sus propios medios cuando no halla respuesta satisfactoria de su director. Igualmente, la presencia del libro en la narración le permite a Herrera mostrar su participación en la cultura letrada sí como sus talentos intelectuales, pues no solo demuestra que supera en ello a Larrea, sino que también destaca entre sus hermanas de orden, por ser capaz de interpretar para ellas la literatura piadosa.²⁴ Más aún, es en este nuevo desplazamiento a través de estos caminitos textuales que ofrece la *Suma espiritual*, 'por donde Vos, Señor, me llevas' (220), que Herrera halla la validación de sus prácticas y la posibilidad de escapar de un confesor que ella considera que no la beneficia.

El episodio concluye cuando, tras el alivio que ha hallado en el librito, Herrera va a orar al coro y siente la presencia de Dios y la Virgen que la empiezan 'a ilustrar' y le dan a entender: 'Hija, sobre tus dudas y temores del Confesor, tienes razón' pues, dicen, algunos directores se conforman con poner a las almas en el camino de la salvación y luego no las acompañan para que avancen en tal camino o las acompañan solo en los momentos apacibles y las abandonan en las dificultades (221). El mensaje de estos personajes divinos concluye cuando le mandan a la monja a transmitirle un mensaje al confesor: que se dedique más al recogimiento interior, que deje sus diversiones y relación con el mundo secular, que busque entender-

se bien con su penitente y 'que te tome en cuenta toda tu vida', es decir, que escuche a Herrera relatar su vida (222).

Por último, la autora cuenta que le transmitió todo esto al confesor y empezó, como le había mandado Dios, a narrarle toda su vida desde la infancia. Entonces, el director ve que más fructífero será que la monja ponga todo esto por escrito y le manda a escribir el texto que el lector tiene en sus manos, *Secretos entre el alma y Dios*. Tras la amonestación divina transmitida por Herrera, Larrea se entrega más a la oración y a la atención de su penitente (222) y, así, nuevamente, ella se posiciona como una figura de autoridad que contribuye al perfeccionamiento espiritual de quien no supo aportar al perfeccionamiento de ella y, además, emprende el registro escrito de su vida y sus experiencias espirituales.²⁵

Conclusión

Como se ha visto, en su autobiografía Herrera describe una serie de desplazamientos que le permiten una autonomía negada a las religiosas de su tiempo. Tales movimientos se traducen, por ejemplo,

en una subversión de los roles de género en el ejercicio de tareas reservadas a los varones o en la intervención en discusiones acerca de la teología y la práctica religiosa, de las que las mujeres estaban excluidas. Estos desplazamientos además le otorgan la libertad de apartarse del confesor, reproducir la movilidad y agencia de que gozaban los religiosos varones y contemplar con los sentidos del alma más allá de los muros conventuales.

Pero, a la vez, estas traslaciones solo son posibles en tanto expresan un deseo de reforma institucional y perfeccionamiento espiritual: de la perfecta clausura, del importante apostolado de la oración o del buen director espiritual. Son caminos a través de los cuales Dios confirma la voluntad de su sierva, valida sus empeños y su calidad espiritual e incluso intelectual. Pero, sobre todo, estas son expresiones profundas, nacidas de la pluma de una monja que entrelaza significados propios del ámbito letrado devocional de su tiempo y cuya interpretación excede incluso a aquella que la autora ofrece y así trasciende al ámbito de lo cifrado o lo *secreto*, como indica el título de sus escritos que, según Herrera, le ha sido dictado por Dios (82).

NOTAS

¹ Esta y todas las traducciones son mías.

² Algunas expresiones que se usan para identificar este tipo de experiencia espiritual son 'privación de sentidos', 'salir del propio juicio', 'ver con los ojos del alma', entre otras.

³ Las excepciones son la obra de Jean Franco, *Plotting Women*, y el estudio de Marcus Lundberg, *Mission and Ecstasy*, aunque los trabajos de Miguel Norbert Ubarri, *Las categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz*, y de Elizabeth Teresa Howe, *Mystical Imagery*, analizan también en cierta medida estos desplazamientos espirituales.

⁴ Herrera empezó a escribir una primera versión de la autobiografía en 1747, aunque luego la quemó por orden de un confesor. La segunda versión, cuenta la autora, la empezó a escribir en 1758, manuscrito que se conserva hasta la actualidad en el monasterio de Santa Catalina de Siena de la ciudad de Quito. Aunque Alfonso Jerves, editor de la obra de Herrera, afirma que la escritura acaba en el año de 1760 y Karen Stolley, la mayor estudiosa de Herrera, se hace eco de ello, en *Secretos* hay mención explícita del año 1765 (469). Para la biografía de Herrera y acerca de la creación y fortuna literaria de la autobiografía véanse Stolley y la Introducción a *Secretos* escrita por Jerves.

⁵ Además de la violencia física que ejerce contra ella su padre siendo Herrera niña (20), la autora describe por lo menos dos amenazas de violencia sexual a manos de un hombre y de un pariente que, afortunadamente, no llegan a perpetrarse (34-7). Igualmente, Herrera menciona el caso de un hermano suyo que le quitó la vida a su mujer (67) y así justifica su propia aversión por el matrimonio. Stolley explora estos episodios en "Domesticating" y "Llegando".

⁶ Estos eventos que suceden fuera del convento y que perturban la clausura son, por ejemplo, una serie de desastres naturales y epidemias, así como conflictos en el seno de la orden dominica (Véase Stolley, "Domesti-

cating", Kindle location 137-142).

⁷ Con respecto a esta visita del provincial véase Vargas (26-7)

⁸ Hay varios episodios en *Secretos* relacionados con la inclinación de Herrera por la clausura y el temor de que esta sea violada (por ejemplo, 34, 42-3, 279-286, 239, 292).

⁹ Podría tratarse de una serie de sentencias (consejos) espirituales escritas por o atribuidas a Teresa de Jesús que se han publicado bajo el título de *Avisos*; aunque también podría referirse al *Camino de perfección*, una de las obras más conocida de la monja abulense, cuyo "Argumento" reza, 'Este libro trata de *avisos* y *consejos* que da la Santa Madre Teresa de Jesús a las hermanas religiosas e hijas suyas...' (énfasis añadido). Véase el artículo de Tomás de la Cruz para una discusión sobre el problema textual de los *Avisos*.

¹⁰ '[E]n las Misiones, apriéte las primero. De allí, llévelas en un medio. Y de allí, por bien, con mucho cariño. Y verá Vuestra Paternidad el fruto que hace, porque son dóciles' (Herrera 338).

¹¹ Véase Vargas (33-50) para la biografía de los confesores.

¹² La visión, además, confirma lo que se dijo en el apartado anterior: el convento es el único lugar seguro para una mujer.

¹³ Se refiere, con seguridad, a los indígenas que poblaban la que, en el siglo XVIII, se constituyó como la parroquia eclesiástica de Pucará, en lo que hoy es la provincia del Azuay, en el actual Ecuador.

¹⁴ Este sería el obispo Andrés Pérez de Armendaris. Nótese aquí, nuevamente, la orientación de Herrera hacia el tema del cumplimiento de la estricta clausura que ya se ha discutido.

¹⁵ Las indulgencias, en este contexto, son una suerte de remisión ante Dios que alivia el tiempo que debe permanecer el alma en el Purgatorio por los pecados cometidos en vida. Estas se consiguen con oraciones, acciones pías o visitas a un santuario. Un 'principio de solidaridad' se aplica a

las indulgencias, lo que significa que unos miembros de la comunidad religiosa pueden rogar por las almas de otros y así conseguir su alivio (más al respecto en Catholic University of America 436-41).

¹⁶ La Iglesia apoyó los empeños de congregaciones religiosas como la Compañía de Jesús, que rechazaban la pasividad de la vida monástica contemplativa (Lehfeldt 176). De hecho, Herrera menciona que precisamente un sacerdote jesuita intentó disuadirla de profesar como monja (89).

¹⁷ No obstante, la otra cara de la moneda se le presenta en una visión en que el Señor le muestra los frutos que en las misiones sacaba su confesor, el padre Fernando de Jesús Larrea (139).

¹⁸ Véase Vargas (33-50) para una reseña de quiénes fueron los directores espirituales de Herrera que aparecen en su autobiografía.

¹⁹ Según Larrea, la relación con Herrera ha sido dictaminada por Dios. El sacerdote afirma que la monja le escribió una carta pidiéndole que, en lugar de pasar de Cali, donde estaba, a Santa Fe, fuera a Quito pues, de no hacerlo, enfermaría. Cuando Larrea desoyó a Herrera, enfermó y así se convenció de que era Dios quien le mandaba acudir al llamado de la religiosa (Vargas 42). Herrera cuenta una versión distinta, menos providencialista, del inicio de su relación (137).

²⁰ Pomasquí es una parroquia rural, fundada en la colonia, ubicada al norte de la ciudad de Quito.

²¹ El término *ilusas* señalaba a aquellas mujeres que 'eran víctimas de una ilusión' en el sentido de que mostraban 'una inquietud espiritual que, si

bien e[ra] producto de la exaltación religiosa, lejos de enaltecerla y glorificarla la confund[ía] y perturba[ba]'. Tales experiencias espirituales, además, estaban en desacuerdo con la ideología preceptiva eclesiástica (Méndez 6-8).

²² La primera edición de esta obra se publicó en 1535, en Valladolid. El libro se compone de tres tratados relativos a la oración, los ejercicios espirituales y la contemplación. El primer tratado está dedicado a las maneras de orar y las tentaciones que surgen en el camino de la perfección (Ruiz Jurado 1417).

²³ Estos 'Caminos' son textos cortos que presentan cada uno un modo de orar distinto a manera de diálogo entre Cristo (Esposo) y una monja (Esposa) a quien Él le enseña a orar. Los seis Caminos son: primero, oración vocal; segundo, oración de meditación; tercero, oración de actos de virtudes; cuarto, contemplación; quinto, oración mística que es junta de la divinidad y humanidad; y sexto, oración que es unión. Acerca de la obra de Figuera, véase José Luis Llaquet de Entrambasaguas.

²⁴ Los libros y la actividad lectora están muy presentes en *Secretos*.

²⁵ La relación con Larrea, sin embargo, parece haber sido ingrata hasta el final, pues Herrera se queja de haber recibido 'palabras ásperas' del confesor hasta poco antes de que este la dejara definitivamente. Antes de que esto sucediera, Dios le muestra a Herrera que ya está cerca el director que ella sabía predestinado para su alma, el dominico Tomás del Rosario Corrales, que retornaba de España (193).

REFERENCIAS

- Arana, María José. *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico*. Ediciones Mensajero, 1992.
- Arenal, Electa, y Stacey Schlauf. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works, Revised edition*, University of New Mexico Press, 2010. *ProQuest Ebook Central*, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/ithaca-ebooks/detail.action?docID=1118971>.
- Betrán, José Luis. "Aun a costa de la propia vida. Martirio y misión en el mundo ibérico de la Edad Moderna". *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, editado por José Luis Betrán, Bernat Hernández y Doris Moreno, Universitat Autònoma de Barcelona, 2017, pp. 283-296.
- Bieñko de Peralta, Doris. "Las visiones del más allá y la intervención simbólica de las monjas novohispanas en el siglo XVII". *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, editado por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar, Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 2009, pp. 203-222.
- Bilinkoff, Jodi. *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Cornell UP, 2005.
- Bilinkoff, Jodi. *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City*. Cornell UP, 2014.
- Burns, Kathryn. *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Duke UP, 1999.
- Carrión, María M[ercedes]. *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Anthorpos, 1994.
- Catholic University of America. *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed., vol. 7, Thomson / Gale / Catholic University of America, 2003.
- Corbellini, Sabrina. "Mapping Spiritual Life: A Spatial Approach to Late Medieval Spirituality." *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 44, no. 1, 2014, pp. 81-100, doi:10.3989/aem.2014.44.1.03
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Luis Sánchez, 1611. *Google Book Search*.
- Cruz, Tomás de la. "Los 'Avisos' de Santa Teresa de Jesús". *Ephemerides Carmeliticae*, vol. 12, no. 2, 1961, pp. 320-355.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Harvest Books, 1987.
- Figuera, Gaspar de la. *Suma espiritual en que se resuelven todos los casos y dificultades que hay en el camino de la perfección*. Joseph Texidó, 1709. *Google Book Search*.
- Franco, Jean. *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. Columbia UP, 1989.
- Herrera, Catalina de Jesús. *Secretos entre el alma y Dios o Autobiografía de la Vble. Madre Sor Catalina de Jesús María Herrera*. Edición e Introducción de Alfonso Jerves, Editorial Santo Domingo, 1954.
- Howe, Elizabeth Teresa. *Autobiographical Writing by Early Modern Hispanic Women*, Routledge, 2015. *ProQuest Ebook Central*, <https://ebookcentral.proquest.com/lib/ithaca-ebooks/detail.action?docID=1843667>.
- Howe, Elizabeth Teresa. *Mystical Imagery: Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz*. P. Lang, 1988.
- Jerves, Alfonso A. "Introducción". *Secretos entre el alma y Dios o Autobiografía de la Vble. Madre Sor Catalina de Jesús María Herrera*. Edición e Introducción de Alfonso Jerves, Editorial Santo Domingo, 1954, pp. 5-11.

- Imbruglia, Girolamo. "A Peculiar Idea of Empire: Missions and Missionaries of the Society of Jesus in Early Modern History." *Jesuit Accounts of the Colonial Americas: Intercultural Transfers, Intellectual Disputes, and Textualities*, editado por Marc André Bernier, Clorinda Donato y Hans-Jürgen Lüsebrink, University of Toronto Press, 2014, pp. 21-49.
- Llaquet de Entrambasaguas, José Luis. "La Figuera: ¿asceta o místico?". *Analecta Sacra Terraconensia*, no. 73, 2000, pp. 67-85.
- Lehfeldt, Elizabeth A. *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*. Ashgate, 2005.
- Lundberg, Marcus. *Mission and Ecstasy: Contemplative Women and Salvation in Colonial Spanish America and the Philippines*. Swedish Institute of Mission Research, 2015.
- McKnight, Kathryn Joy. *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo 1671-1742*. University of Massachusetts Press, 1997.
- Méndez, María Águeda. "Ilusas y alumbradas: ¿discurso místico o erótico?". *Caravelle*, no. 52, 1989, pp. 5-15, doi: <https://doi.org/10.3406/carav.1989.2392>
- Mills, Kenneth. *Lexikon of the Hispanic Baroque: Transatlantic Exchange and Transformation*, editado por Evonne Levy y Kenneth Mills, University of Texas Press, 2013.
- Norbert Ubarri, Miguel. *Las categorías de espacio y tiempo en San Juan de la Cruz (la articulación de lo inefable)*. Editorial de Espiritualidad, 2001.
- Permentier, Els de. "Experiencing Space Through Women's Convent Rules: The Rich Clares in Medieval Ghent (Thirteenth to Fourteenth Centuries)." *Medieval Feminist Forum: A Journal of Gender and Sexuality*, vol. 41, no.1, 2008, pp. 53-68, doi: 10.17077/1536-8742.1709
- Real Academia Española de la Lengua (RAE). *Diccionario de la lengua española*. <http://www.rae.es>
- Real Academia Española de la Lengua (RAE). *Diccionario de Autoridades*. <http://web.frl.es/DA.html>
- Ruiz Jurado, M. "Gaspar de la Figuera". *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, editado por Charles E. O'Neill y Joaquín Ma. Domínguez, vol. 2, Institutum Historicum, S.I. / Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Stolley, Karen. "Domesticating God: Catalina de Jesús Herrera's *Secretos entre el alma y Dios* (1758-1760)." *Domesticating Empire: Enlightenment in Spanish America*, Vanderbilt UP, 2013, Kindle location 114-144.
- Stolley, Karen. "'Llegando a la primera mujer': Catalina de Jesús Herrera y la invención de una genealogía femenina en el Quito del siglo XVIII". *Colonial Latin American Review*, vol. 9, no. 2, 2000, pp. 167-185.
- Teresa de Jesús. "Camino de perfección". *Tesoro de escritores místicos españoles: Obras escogidas de Santa Teresa de Jesús*, editor Eugenio de Ochoa, vol. 1. Baudry, 1847.
- Underhill, Evelyn. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 3rd. ed., E. P. Dutton and Company, 1912.
- Vargas, José María O. P. *Sor Catalina de Jesús María Herrera Religiosa Dominicana*. Editora Royal, 1979.