

## **PATRÍCIA-VICTÒRIA MARTÍNEZ I ÀLVAREZ**

### **De la querencia y del amor: reflexiones sobre política lesbiana a partir de documentos de mujeres religiosas en América y Europa (ss. XII- XVII).**

Las reflexiones en torno al amor, al cuerpo y a la sexualidad de las mujeres están presentes de diversas maneras en las distintas formas de pensamiento feminista que se han desarrollado hasta la actualidad. 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 de estos temas pensados desde distintas interpretaciones feministas. Diálogo más detenidamente con el tratamiento feminista que se ha dado y que se da a la vivencia del amor entre mujeres. En la actualidad existe un panorama teórico compuesto –con matices- fundamentalmente por tres tipos de reflexiones: la que relaciona el amor entre mujeres con la huída respecto a la heterosexualidad impuesta por el funcionamiento histórico de la sociedad, la que ha dejado de nombrar el lugar que ocupa la sexualidad en la experiencia del amor entre mujeres y parte de la idea de que la reducción de la importancia de la sexualidad puede relativizar entonces la distancia entre el querer y el amar a la vez que ha dejado en desuso la palabra “lesbiana” y la que, poniendo en el centro del discurso esta dimensión (la de la sexualidad) elabora pensamiento restando muchas veces espacio al amor. En mi deseo de desentrañar palabras de categorías cercanas a la política del poder he elegido la palabra “lesbiana” para hacer visibles en planos distintos de la realidad la experiencia del querer(se) y la experiencia del amar(se) entre mujeres y en este camino de deseo interpreto alguno de los sentidos

políticos de las vivencias de amor entre 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 entretreídos 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.<sup>1</sup>

### **Antes de ser del mundo, siendo otro mundo después: el amor 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 grupo social homogéneo funcional a las dinámicas de relación 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 grupo funcional.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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 éste como referente primero. Pensarla 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”.<sup>4</sup>

También en el ámbito de los estudios feministas que reflexionan en torno a las mujeres en lugares en los que conviven hombres y mujeres de distintas razas<sup>5</sup> 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 grupo 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 miran como punto de partida el modo en que ha querido funcionar el control masculino sobre las mujeres y derivan en una reivindicación que le plantea “al feminismo” la obligación de reflexionar y de politizar desde la particularidad de cada realidad.<sup>6</sup> La relación con la realidad resulta fundamental para entender los sentidos desde los que han vivido siempre las mujeres. El modo en que se piensa el ir y venir de los sentidos, en esta relación, es lo que nos ha permitido a unas y a otras elaborar ideas que explican bien el funcionamiento del mundo masculino tratando de sujetar a las mujeres bien el significado de las mujeres dado al mundo. En la reflexión sobre América –donde las diferencias de raza y de grupo social se han traducido siempre en relaciones de desigualdad- poner en el centro del análisis la desigualdad entre hombres y

mujeres sumada a estas otras puede llevarnos a pensar a las mujeres como 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 entonces simbólicos femeninos propiamente 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.<sup>7</sup> Se ha escrito, por ejemplo, que el pensamiento feminista latinoamericano es la realidad latinoamericana, haciendo hincapié en cómo las mujeres han 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.<sup>8</sup>

La vivencia femenina del amor ha sido la que con más sentidos ha transformado el mundo. Pensada como una experiencia de relación -con aspectos de la realidad tanto 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 solo por diferencia, y exclusivamente en la relación”.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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 insignificarlo a lo largo de la historia y para lograr no sólo el ocultamiento de los cuerpos a través del encierro y de su velación 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”.<sup>11</sup>

Las miradas políticas con las que el pensamiento feminista y el pensamiento en torno a las mujeres lesbianas van diciendo la libertad del amor femenino 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.<sup>12</sup>

El lugar que han ocupado el cuerpo, la sexualidad y el amor está vinculado a los distintos enfoques desde los que ha sido representada la vivencia lesbiana y está vinculado también al tipo de dimensión política que se le ha querido dar a ésta: en uno de los estudios que más atentamente recoge el recorrido de estas vinculaciones Sheila Jeffreys<sup>13</sup> analiza cómo el interpretar la experiencia lesbiana reducida al ámbito de la sexualidad se ha traducido incluso en una relación de control de gays sobre lesbianas y ha ridiculizado la importancia del feminismo en la historia de estas mujeres. La autora 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 entre mujeres lesbianas y apuntando ya la idea de que esta relación transforma el mundo 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 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”.<sup>14</sup>

Puede que sea en la inmensidad de sentidos que tiene el hecho de la relación donde quepa la representación de la diferencia lesbiana. 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 el amor, 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.

Cuando algunas mujeres han expresado el miedo al amor femenino lo han hecho 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”.<sup>15</sup>

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 este fragmento de las *Constituciones* escritas por Teresa de Jesús a las religiosas aparecen muchos de los nudos que he ido poniendo en evidencia 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 poniendo 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 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 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”.<sup>16</sup>

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 de aquél tiempo. ¿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. 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”.<sup>17</sup>

El abundante registro del mandato sobre el ocultamiento de los cuerpos de las mujeres y sobre la negación del amor en el ámbito de las leyes y de las normas morales para la vida así como el uso de la palabra escrita reiterándolo dan cuenta de la ocupación constante en el tema. También dan cuenta de la importancia de la norma y del texto para el simbólico masculino como instrumentos para el ejercicio del poder en la historia. A partir de la observación del uso de la palabra escrita por hombres y por mujeres y de las formas que ésta ha tenido en determinados tipos de textos se pueden plantear algunas ideas relativas a la presencia de oralidad femenina en el texto escrito y a la presencia -como en el caso de la cita de Teresa de Jesús- de

normas que se hicieron eco del deseo masculino y que significaron la reiteración del uso de la escritura como soporte para la relación entre la verdad<sup>18</sup> y el mundo y como instrumento entonces de ejercicio del poder.

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.<sup>19</sup> 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 escribiendo- 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 éstos 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 sitúa 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 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, fundamentalmente porque Dios la ama misericordiosamente y la saca de la desgracia innata de ser negra. El contenido de sus visiones así como las palabras con las que éstas son contadas 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 quién escribe, desde qué simbólicos y con qué sentidos en cada uno de ellos van haciendo de Úrsula una mujer distinta en cada versión. En el primer texto es evidente el registro oral 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 el 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.<sup>20</sup> Cuando Úrsula se acerca al texto para decir 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 decir las 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.<sup>21</sup>

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 le 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 cuando 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 rrelijion no abia de aber mas *que* amarle i serbirle”, “amar y serbir por amor de Dios”.<sup>22</sup> 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[jia] 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”.<sup>23</sup>

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 cuerpo de las mujeres como instrumento para el control de la libre experien-

cia amorosa de éstas. 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*”.<sup>24</sup>

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] pidome que lo isiese*”.<sup>25</sup>

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 diciendo y escribiendo: Úrsula sabía que, en gran medida, las mujeres como ella apenas interesaban a la sociedad en la que vivía.

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.<sup>26</sup> 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 ella. 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 mujer española viviendo 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 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 (...).”<sup>27</sup>

Jerónima recoge las palabras de una mujer que quiere estar donde ella esté y, para responderle, saca del lugar en el que nace el amor 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 al mundo y de transformación de éste<sup>28</sup>. 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 vuestra merced que esta religiosa me escrivio que por mi negaría la voluntad de padre y madre con solo una letra que viera mia de que viniesse, antes que respondiesse a ese papel vine a vuestra merced, y se lo puse en las manos, y le dixe Señora que manda vuestra merced? Responde a vuestras mercedes me mandaron que respondiera, que viniera que era hija de gente honrrada, y rica, y que no le podia venir daño al convento sino provecho”<sup>29</sup>.

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 neo-testamentaria 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 ésta 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.<sup>30</sup> 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 lebantose 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”.<sup>31</sup>

Aunque Jerónima hable de su “más amiga” y de cómo ésta 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 decirlas 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.<sup>32</sup>

### **Religiosas y místicas: el Dios del amor en Europa, los cuerpos que aman en otra América**

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”.<sup>33</sup>

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. Experiencias en las que desde la vivencia de esta relación en cada una se dieron relaciones con otras mujeres y se produjo transformación en cada una de ellas y en el mundo en el que vivieron. Mundos, aquellos en los que transcurrieron sus vidas, con características que a la vez encontramos relacionadas con estas mujeres en las formas que tomaron los escritos que de ellas conservamos. En este sentido, y 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,<sup>34</sup> 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, a la vez, 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.<sup>35</sup> También la cuestión de su autoría pone en evidencia diferencias importantes: se tiende a pensar 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.<sup>36</sup> 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 ésta 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.<sup>37</sup>

Entre la documentación que encontramos en archivos públicos y la que se conserva en archivos privados como los monásticos hay diferencias de forma y de contenido. En los archivos coloniales 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 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 religiosos, también, es mucho más común encontrar documentación denominada explícitamente por sus autores en términos de “literatura mística”: 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 y los escritos poéticos, misivos o narrativos que se conservan en los monasterios de mujeres no hay mucha forma parecida y, sin

embargo, si se trata de experiencia de unión amorosa -con lo divino- 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.

La documentación biográfica que se conserva en los archivos religiosos -también lo he apuntado ya al hablar tanto de Úrsula de Jesús como de Jerónima de San Francisco- se distancia de otros escritos de vida que podemos encontrar en los monasterios. Se distancia, fundamentalmente, por su estructura, por su contenido y porque ambos aspectos dan cuenta de cómo pretendieron las autoridades políticas y eclesiásticas que funcionara la colonia -en este caso peruana- en términos de relación entre hombres y mujeres y entre personas de distintos orígenes y de distintos colores de piel.

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.<sup>38</sup> El mundo colonial americano fue un armario.<sup>39</sup> 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 anotando 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.

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 Carmelita. Ilegítima, lectora y religiosa, sor Juana Inés de la Cruz habló del amor en sus escritos innumerables veces. Conoció el significado del amor cristiano y escribió alguna vez que la unía a las religiosas con las que vivía, usando 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”.<sup>40</sup>

Sor Juana habla en este fragmento de la respuesta a sor Filotea<sup>41</sup> 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, que no conmueve más en su vida que el modo en que ha aprendido que debe ser correspondido este amor de un tiempo. 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”.<sup>42</sup>

Escribió estos y otros versos a la virreina de Nueva España María Luisa Manrique de Lara, condesa de Paredes, a la que sirvió en los años previos a su ingreso como religiosa al monasterio. 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. El ritmo de las palabras escritas puede sonar al ritmo creciente que van tomando el deseo y el anhelo de satisfacerlo y al modo en que este deseo que crece y que no termina de satisfacerse nunca, porque el cuerpo de otra mujer en una no se termina nunca, es infinito:

“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?”.<sup>43</sup>

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 enlazay 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”.<sup>44</sup>

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 debió significar, 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 éste 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 aquél lugar, para las mujeres que viviendo con ella fueron las espectadoras más directas de su manera de estar en el mundo?<sup>45</sup>

En la vida de Úrsula de Jesús –la mujer peruana de la que he hablado anteriormente– lo que interrumpía 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-.<sup>46</sup> 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 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 rudillas 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] cabesa y desiame *que* la gran misericordia de dios la tenia alli *que* n[uestros] padres san Francisco y clara se abian yncado de rrodillas por ella //”.<sup>47</sup>

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. 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. Terminó 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”.<sup>48</sup>

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”.<sup>49</sup>

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:

“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 talante, tu sabiduría y tu castidad, y tu espíritu y todo tu ser, hasta el punto de que muchos decían: ¿qué haces?”.<sup>50</sup>

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 ésta 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 y 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”.<sup>51</sup>

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 de amor 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.

**notas:**

1. El título y el sentido político que yo le otorgo a este texto tiene que ver con la necesidad de decirme a mi misma en el mundo como experiencia de partida para la reflexión que hago sobre otras mujeres y con la necesidad de decirme amando a unas mujeres y queriendo a otras a lo largo de mi existencia. 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 ésta 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 una sistematización de estos discursos públicos a lo largo de la historia: SANFELIÚ, Luz, *Juego de damas. Aproximación histórica al homoerotismo femenino*. Málaga: Ed. Atenea, 2006. En este texto destaco vivencias de amor entre mujeres simbolizando su existencia en el mundo. Estos símbolos tienen que ver sobre todo con la distancia entre el querer y el amar y trato de analizarlos, a la vez, partiendo de que la existencia lesbiana no se reduce a determinadas prácticas de la sexualidad. Vuelvo a la idea, en este sentido, de que el significado del amor femenino y del amor entre mujeres en el mundo es el que está simbolizado por las mujeres y no por los discursos masculinos y públicos sobre las mujeres y me acerco también a la idea de que poner como punto de partida el sentido que las mujeres dan a sus relaciones de amor da lugar a una forma de representación que es política. Así, “hacer visibles nuestras vivencias, nos representa socialmente y hace simbólica nuestra existencia” (NORANDI, Elina, “Amor y deseo entre mujeres: representaciones plásticas en el arte contemporáneo” en PLATERO, Raquel (ed.), *Lesbianas. Discursos y representaciones*, Barcelona: Ed. Melusina, en prensa).

2. Ver, por ejemplo, cómo se apunta esta idea en JEFFREYS, Sheila, *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*, Madrid: Col. Feminismos, Universidad de Valencia, Ed. Cátedra, 1996, p. 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, Olga, *Identidades lésbicas. Discursos y prácticas*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2006.

3. 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, Adrienne. “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, *DUODA Revista d'Estudis Feministes*, núms. 10 y 11, Barcelona, 1996, pp. 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 PALMERO, María José, *Teoría feminista contemporánea. Una aproximación desde la ética*, Madrid: Universidad Complutense, 2001, pp. 138-159.

4. RIVERA GARRETAS, María Milagros, “La política sexual” (p. 185) en *Las relaciones en la Historia de la Europa Medieval*, Valencia: Ed. Tirant lo Blanch, 2006, pp. 139-204.

5. En este texto utilizaré la categoría “raza” para hablar de diferencias, en América Latina, que hacen referencia a cuestiones de piel y de tradición cultural. Aunque esta categoría pueda usarse con más exactitud para hablar de los discursos que se usaron en la época colonial temprana, la utilizo poniendo énfasis en la importancia del color de la piel y de los aspectos tanto físicos como de pertenencia grupal en la configuración del entramado de relaciones personales y sociales hoy en Latinoamérica. Aunque en este texto no analizaré estos aspectos, quiero dejar constancia así de la complejidad de esta cuestión.

6. Ver alguna de estas afirmaciones en DAVIS, Angela Y. *Mujeres, raza y clase*, Madrid: Ed. Akal, 2004.

7. 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, Elizabeth, “Acomodando lo privado y lo público: experiencias y legados de prácticas pasadas” en MAIER, Elizabeth; LEBON, Nathalie (coords.), *De lo privado a lo público. Treinta años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, México: Lasa, UNIFEM, Siglo XXI, 2006, p. 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, éstas 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.

8. MAFFIA, Diana, “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*, Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2004, pp. 18-30.

9. RÍBOLI, Daniela, “La creatividad de la relación” en *DUODA, Estudis de la Diferència Sexual*, núm. 33, pp. 85-99, (2007).

10. Uso este término haciendo alusión a la idea de los hombres sosteniendo el patriarcado.

11. RIVERA GARRETAS, María-Milagros, 1996, p. 44.

12. 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, Judith, *Lenguaje, poder e identidad*, Barcelona: Ed. Síntesis, 2004). Puede que ese lugar otorgado no sea otro que el que abunda en un orden social y una política sexual establecidas ya.

13. JEFFREYS, Sheila, 1996.

14. JEFFREYS, Sheila, 1996, p. 52.

15. 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](http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html). Ref=234

16. *Ibidem*.

17. *Ibidem*.

18. Uso el término “verdad” para hacer alusión a la pretensión masculina de ordenar el mundo a partir de mandatos absolutos que históricamente han sido emitidos - más por hombres que por mujeres- invalidando la posibilidad de las libertades individuales.

19. He estudiado los textos que narran la vida y las visiones de Úrsula de Jesús en MARTÍNEZ i ÀLVAREZ, Patricia-Victoria, *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*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Movimiento Manuela Ramos, 2004. También en MARTÍNEZ i ÀLVAREZ, Patricia-Victoria, “La oralidad femenina en el texto escrito colonial: Úrsula de Jesús.” En Revista Andina, Cusco-Perú, Centro Bartolomé de las Casas, n. 38, 2004, pp. 201-223 y en MARTÍNEZ i ÀLVAREZ, Patricia; PADRÓS-WOLF, Elisenda, “Úrsula de Jesús: la palabra de Dios en el cuerpo propio” en Roland Schmidt-Riese (ed.), *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*, Frankfurt a M.: Vervuert/Madrid: Iberoamericana, en prensa.

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, Blanca, “María Zambrano y el lenguaje de la Aurora” en CIRLOT, Victoria y VEGA,

Amador *Mística y creación en el siglo XX. Tradición e innovación en la cultura europea*, Barcelona: Ed. Herder, 2006, pp. 157-176.

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 RODRÍGUEZ, M<sup>a</sup> Elisa, "La oralidad, la cultura escrita y el aprendizaje" en *Las relaciones en la historia de la Europa Medieval*, 2006, pp. 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.

24. Texto 1, ASCL, fol. 26.

25. Texto 1, ASCL, fol. 12.

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 i ÀLVAREZ, Patrícia-Victòria, 2004b. 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, Nancy, "Las mercedes recibidas de Dios: la autobiografía de Jerónima de San Francisco (1573-1643), mística limeña, en LAVRIN, Asunción y LORETO, Rosalva, (eds.) (2006), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos Hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Universidad de las Américas, 2006, pp. 40-72.

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 no sólo se hace eco del miedo masculino a éste, encarnado ya en la vida de las mujeres y reproduciéndose, sino que 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, Julia, *El genio femenino. La vida, la locura, las palabras*. 3. Colette, Buenos Aires: Paidós, 2003.

29. ASFL, Registro 17, 38, 58.

30. Cuando recuerda los momentos de su vida que ya han transcurrido en el monasterio usa términos que se hacen eco de la prohibición y del peligro de la particularidad en la relación con otra mujer. El miedo al amor femenino y al amor entre mujeres no sólo ha dado lugar a lo largo de la historia a la prohibición. Tampoco fue exclusivamente en los lugares en los que vivían sólo mujeres, como los monasterios, donde quiso ser controlado. Su deformación y su vaciamiento de sentido dieron lugar a que fuera considerado un entretenimiento transitorio entre mujeres jóvenes que aún no se habían casado (SANFELIÚ, Luz, *Ob. cit.* 1996, pp. 31-39) y también fue considerado el resultado de una mala educación, una actitud propia de mujeres cuya crianza no había sido acertada: ROSAS, Claudia, “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*, Lima: Cendoc Mujer, 1999, pp. 164-166.

31. ASFL, Registro 17, 38. fol. 22.

32. Le 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: NORANDI, Elina, “Amor y deseo entre mujeres: representaciones plásticas en el arte contemporáneo” en PLATERO, Raquel, (ed. *Ob. cit.* 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.

33. MURARO, Luisa, *El Dios de las mujeres*, Madrid: horas y HORAS, 2006, p. 27.

34. 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, Alois M, "Mística en el contexto" en CIRLOT, Victoria y VEGA, *Ob. cit.* 2006, pp. 63-86.

35. 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 y FOZ, Pilar, *Mujer y educación en Colombia, ss. XVI-XIX. Aportaciones del Colegio de la Enseñanza, 1783-1900*, Santa Fe de Bogotá: Academia Colombiana de la Historia, 1997.

36. 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" (p. 114), KELLER, Hildegard Elisabeth, "Una estética de lo líquido y su circulación en la Edad Media y en el siglo XX" en CIRLOT, Victoria y VEGA, Amador, 2006, pp. 87-137. 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. La capacidad de transformación del mundo que se expresa en las biografías de las mujeres cuando son ellas las que escriben pasajes de sus vidas y cuando lo hacen antes de que el miedo al amor femenino en el mundo intervenga su escritura viene dada por añadidura, en la relación que ellas experimentan en sí mismas y con la realidad y casi nunca se convierte en una lección o en un camino de vida para otras mujeres o para los hombres. En el primer texto de Úrsula, por ejemplo, la forma desordenada de contar las visiones y el uso de ideas que pasan en la mente en un momento determinado ponen en evidencia este hecho.

37. 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 GLANZ, Margo, *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿hagiografía o autobiografía?*, México DF: Ed. Grijalbo y Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

38. 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 en las traducciones que los cronistas españoles y algunos criollos cometieron al interpretar toda esta información, asimilando la mayor parte de las veces que las divinidades femeninas tanto como las mujeres en cada uno de estos períodos guardaban siempre una relación de dependencia con el protagonismo masculino: GUARDIA, Sara Beatriz, "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*, Madrid: Cátedra, 2005, pp. 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, María Antonia, "Fundaciones míticas: el cuerpo del deseo en Waman Puma" en MORAÑA, Mabel. *Mujer y Cultura en la colonia hispanoamericana*, México: Ed. Biblioteca de América, 1996, p. 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.

39. GLANZ, Margo, 1995, pp. 41 y 42. 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.

40. Los fragmentos de los escritos de Sor Juana Inés que aquí reproduzco aparecen en el libro PUCCINI, Darío, *Una mujer en soledad*, México: Lengua y estudios literarios. Fondo de Cultura Económica, 1997. Los fragmentos en el libro, a la vez, reproducen los editados en las Obras Completas de Sor Juana Inés editadas por Octavio Paz, por eso las referencias bibliográficas corresponden a esta segunda obra. (Respuesta a Sor Filotea, 1690 ) OC, IV, pp. 451- 452.

41. 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 en el texto es una defensa de la libertad de las mujeres de hablar públicamente de Dios: AMELANG, James, "Autobiografías femeninas" en *Historia de las Mujeres en América Latina. El mundo Moderno*, Madrid: Cátedra, 2005, p. 166.

42. O.C. I, p. 57.

43. O.C. I, p. 25.

44. O.C. I, p. 49.

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 éstas “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, Elina, “Caligrafía en la sala de profesores de Avinyó” en *225 anys de creativitat femenina*, Barcelona, Llotja Escola d’Arts Plàstiques i Disseny, 2000, pp. 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, René, *Inquisición y Sociedad en el Virreinato Peruano*, Santiago de Chile: Instituto Riva Agüero. PUCP. Instituto de Historia ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago, 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, Norma Angélica, “Mujeres negras y afro-mestizas en Nueva España” en *Historia de las Mujeres en América Latina. El mundo moderno*, Madrid: Cátedra, 2005, pp. 583-609.

47. Texto 1, ASCL, fol. 12.

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 ésta: DRONKE, Peter, *Las escritoras de la Edad Media*, Barcelona: Crítica, 1995, p. 220.

49. Fragmento de la carta de Hartwig, arzobispo de Bremen y hermano de Ricarda, a Hildegarda a la muerte de ésta *Ibidem*, p. 220.

50. DRONKE, Peter, 1995, p. 217-218.

51. Testimonio de Meca Crivelli, *Miscellanea Medicea*, 376, inserto 28. Archivo de Estado de Florencia, publicado en: BROWN, J.C, *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta, entre santa y lesbiana*, Barcelona: Ed. Crítica, 1989, pp. 156-175.

Fecha de recepción del artículo: 14 de octubre de 2007. Fecha de aceptación: 20 de noviembre de 2007.

Palabras clave: — Amor femenino — Amistad — Mujeres religiosas — Querencia — Política lesbiana.

Key words: — Feminine love — Friendship — Religious women — Affection — Lesbian policy.