

Beatas y porosidades en el Nuevo Reino de Granada: la *Vida ilustre* de Antonia de Cabañas (1670) escrita por Diego Solano

Laywomen and Porosities in the New Kingdom of Granada: The *Vida ilustre* of Antonia de Cabañas (1670) Written by Diego Solano

Pilar Consuelo Espitia Durán

<https://orcid.org/0000-0001-9061-0846>

Pontificia Universidad Javeriana

COLOMBIA

pespitia@javeriana.edu.co

Héctor Luis Pineda Cupa

<https://orcid.org/0000-0002-3217-4182>

Washington University in St. Louis

ESTADOS UNIDOS

h.l.pinedacupa@wustl.edu

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 12.2, 2024, pp. 257-272]

Recibido: 21-05-2024 / Aceptado: 14-06-2024

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2024.12.02.14>

Resumen. Este artículo tiene por objeto presentar los primeros avances del proceso de transcripción y estudio crítico de *Vida ilustre*, relato hagiográfico de la beata tunjana Antonia de Cabañas, atribuido a su confesor Diego Solano. Se analiza la producción y circulación del manuscrito a la luz del concepto de porosidad en tres niveles: autorial, socio-espiritual y material. Se sostiene que alrededor de *Vida ilustre* tienen lugar una serie de experiencias permeables de escritura, subjetividad y relaciones de poder que atestiguan la complejidad de la espiritualidad católica femenina de la temprana modernidad a través de la figura de las beatas.

Palabras claves. Nuevo Reino de Granada; beatas; porosidad; Antonia de Cabañas; Diego Solano.

Abstract. This article aims to present the preliminary advancements of the transcription process and critical study of *Vida ilustre*, a hagiographic narrative about Antonia de Cabañas, a laywoman from Tunja, attributed to her confessor Diego Solano. It examines the production and circulation of the manuscript through the lens of the concept of porosity at three levels: authorial, socio-spiritual, and material. It is argued that the permeable experiences of writing, subjectivity, and power relations around *Vida ilustre* attest to the complexity of early modern female Catholic spirituality embodied by laywomen.

Keywords. New Kingdom of Granada; Laywomen; Porosity; Antonia de Cabañas; Diego Solano.

La obra conocida como *Vida ilustre en esclarecidos ejemplos de virtud de la modestísima y penitente virgen doña Antonia de Cabañas*¹, texto escrito en el Nuevo Reino de Granada hacia finales del siglo xvii, ha sido atribuida al confesor de Antonia (1629-1667), el jesuita Diego Solano (1624-1685)². Sin embargo, no deja de llamar la atención un apunte que hace la crítica literaria Ángela Inés Robledo en el prólogo que introduce su primera edición de la biografía espiritual de Jerónima de Nava y Saavedra, monja clarisa del siglo xvii. Menciona que el texto de Jerónima había sido inicialmente identificado como elaborado por su confesor, Juan de Olmos y Zapiain. En el proceso de edición del manuscrito, Robledo identificó la equivocación y restituyó la autoría de la vida espiritual a Jerónima. Argumenta también que ese podría ser el caso de varias de las vidas atribuidas a los confesores de mujeres religiosas y laicas, entre las que se encuentra la *Vida ilustre* de Antonia de Cabañas³.

A medida que hemos avanzado con el proceso de transcripción y lectura crítica de este manuscrito que actualmente se halla en la Biblioteca Nacional de Colombia, nos atraen cada vez más las circunstancias de su producción textual y circulación.

1. En adelante *Vida ilustre*. Se conoce únicamente un manuscrito de 364 folios catalogado como RM3 y que reposa en la Biblioteca Nacional de Bogotá, Colombia. Se puede consultar el documento de manera digital y también en copia de microfichas en la biblioteca. El documento original se encuentra en un estado bastante regular de conservación. Contiene el sello de los jesuitas del convento de Bogotá (fol. 3r.), por lo que se sabría que el manuscrito fue expropiado de esta biblioteca y no de Tunja (Robledo, 2019, p. 96), donde Diego Solano conoció a Antonia.

2. Según José del Rey Fajardo, Solano «[n]ació en Tunja (Colombia) hacia 1624 e ingresó en la Compañía de Jesús, en Bogotá, el 5 de agosto de 1639» (2020, p. 682). Estudió filosofía y teología en la Universidad Javeriana. Se sabe por Pedro de Mercado, autor de *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* (1957), que Solano estuvo por Mérida (Venezuela) en el colegio de la Compañía de esa ciudad enseñando gramática. Regresó a Tunja hacia 1652, donde enseñó retórica y fue maestro de novicios, además de fungir como rector del colegio jesuita entre 1663 y 1666. Se trasladó a Santa Fe en 1673, donde pasaría los últimos años de vida. Fue rector de la Universidad Javeriana entre marzo y diciembre de 1684 (Rey Fajardo, 2010, Tomo II, p. 467). Murió el 4 de mayo de 1685.

3. Robledo, 1994, p. 9.

Se trata de una vida construida a partir del modelo de *admiratio* y hagiográfico, muy común para la época, pero en este caso se trata de una mujer laica y no religiosa. Antonia rechaza vehementemente la posibilidad del matrimonio, otro camino esperado para las mujeres de la época, lo que apuntala una tercera vía de los lugares sociales y espirituales que podían ocupar las mujeres en las estructuras coloniales. Es a partir de este proyecto de transcripción y futura edición crítica del texto de Antonia de Cabañas que proponemos en este artículo un estudio inicial de esta figura a partir de dos objetivos: en primer lugar, ubicar la existencia de Antonia y otras mujeres de su estirpe dentro de una cartografía más amplia de lo que se llamó las beatas para el contexto europeo y americano. En segundo lugar, hacemos un análisis crítico del texto a partir del concepto de porosidad desde tres niveles de entendimiento: una porosidad autorial del texto, una socio-espiritual y una última en relación con la materialidad del manuscrito.

Si bien existen variados y juiciosos estudios sobre la espiritualidad y sus formas de sociabilidad en relación con el mundo conventual femenino, todavía hacen falta más estudios sobre las vidas de las mujeres laicas⁴ y cómo sus dinámicas vitales estaban profundamente interrelacionadas con sus prácticas y experiencias espirituales. Como sostiene Jessica Delgado en su estudio sobre las 'devociones problemáticas'⁵ de las mujeres laicas y su lugar en el catolicismo colonial en Nueva España, «[...] el examinar el papel de las laicas en la configuración de la cultura religiosa desafía el entendimiento usual de lo que se comprende como devoción religiosa [examining laywomen's role in shaping religious culture challenges the usual understanding of what counts as religious devotion]»⁶.

Entendemos la porosidad, principalmente, como una experiencia identitaria a través de la cual fluyen dinámicamente diversas posiciones de sujeto en las que convergen heterogéneos encuentros entre escritura, subjetividad y relaciones de poder. Aunque anclada en la experiencia poética y hagiográfica cristiana de los últimos siglos medievales, la propuesta de Barbara Newman en *The Permeable Self* nos permite entender cómo ya desde los siglos XII y XIII es posible apreciar determinadas subjetividades femeninas en clave de permeabilidad y flujo continuo del yo. Haciendo eco de Charles Taylor, Newman afirma que «el yo premoderno era más "poroso" que el yo delimitado o "cerrado" que lo ha sustituido [the premodern self was more "porous" than the bounded or "buffered" self that has replaced it]»⁷. Dicha permeabilidad está condicionada, según la autora, por las relaciones interpersona-

4. Según Jessica Delgado, la categoría de "laicas" abarca a todas aquellas mujeres que no eran monjas, lo que engloba a un gran espectro de experiencias espirituales femeninas. Este término incluye a mujeres que vivían de forma similar o cercana a las monjas dentro de conventos (novicias, monjas de velo blanco, donadas, criadas y niñas que servían individualmente a monjas). Sin embargo, esta categoría también se extiende a mujeres cuyas experiencias espirituales estaban fuera de tales espacios, como es el caso de las beatas. Incluye a mujeres solteras, casadas o viudas que desarrollaban sus prácticas religiosas y que no necesariamente mantenían una relación estrecha con las autoridades eclesiásticas (Delgado, 2018, pp. 8-10).

5. En inglés, 'troubling devotion'. Sobre este asunto se hablará más adelante.

6. Delgado, 2018, p. 5.

7. Newman, 2021, p. 2.

les que el sujeto poroso mantiene con la sociedad en la negocia su surgimiento. Desde esta óptica, esas relaciones con lo(a)s otro(a)s se construyen a partir de una "coinherencia" (coinherence), esto es, «lo personal es, por definición, lo interpersonal. Uno(a) no puede ser persona por sí mismo(a), solo con, a través de y en otras personas [the personal is, by definition, the interpersonal. One cannot be a person by oneself, only with, through, and in other persons]»⁸.

La porosidad, entonces, tiene que ver con esa experiencia de «estar el uno(a) dentro del otro(a)» (being-within-one-another), lo cual implica pensar en sujetos abiertos con capacidad «para impregnarse de otros yoes, de otras personas, sin que estas lo fracturen [to be permeated by other selves, other persons, without being fractured by them]»⁹. Estas afirmaciones sobre la subjetividad medieval podrían ser todavía ciertas para los sujetos de las modernidades tempranas y aún más para las sociedades criollas y mestizas como las del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII, donde diversos procesos de formación identitaria y establecimiento de poderes eclesiásticos y laicos estaban en curso. A su vez, la subjetividad beateril de Antonia sugiere un lugar tanto social como espiritual que surge de (des)encuentros o relaciones dialógicas entre lo que podría ser una vida de religiosa y de mujer casada, es decir, una identidad porosa que tensiona la experiencia monjil, pero también la de ser una mujer del siglo en sus intersecciones con el mundo social, racial, económico y geográfico que le rodea¹⁰. De allí que sea pertinente comprender desde variados ángulos de interpretación el concepto de lo poroso en relación con el estudio de *Vida ilustre*.

POROSIDAD AUTORIAL Y CULTURA DE LO ESCRITO

De entrada se puede establecer que el concepto de autor dentro del mundo colonial difiere mucho de nuestras consideraciones más contemporáneas. Si bien ya para ese momento se empiezan a conocer más autores que son reconocidos por nombre propio, y por su responsabilidad en el campo de la producción cultural y la divulgación de ideas particulares, no se conoce al autor como el creador original y dueño de sus propias ideas. Al escritor colonial se le identifica por poder nutrirse de una tradición y erudición ya establecidas: «[...] la institucionalidad gobierna las formas de producción, autoriza la circulación, el conocimiento es la suma de repe-

8. Newman, 2021, p. 6.

9. Newman, 2021, p. 6.

10. Delgado afirma que la categoría de lo laico es una liminal: «[...] algunas mujeres se pueden pensar con más precisión como habitantes de un espacio liminal entre monjas profesas y laicas, lo que hace que 'mujeres laicas' sea una categoría productiva para resaltar cómo la comprensión de la piedad y la reputación desde una visión de género conformaba el estatus social de las mujeres con entrelazamientos asociados a diferencias raciales, económicas y geográficas [some women are more accurately thought of as inhabiting a liminal space between professed nun and laica, make 'laywomen' a productive category for highlighting the way gendered understandings of piety and reputation shaped women's social status, alongside and entangled with racialized, economic and geographic differences]» (Delgado, 2018, p. 10).

ticiones o de regresos constantes a las mismas fuentes y a los mismos autores»¹¹. En ese sentido, la idea del autor en el mundo colonial es una porosa y donde su lugar de enunciación está atravesado de conocimientos y otras voces que validan y legitiman la propia. Es aquí donde la imitación, la traducción y el traslado o copia, en cuanto prácticas letradas, adquieren una importancia fundamental a la hora de consolidar proyectos epistemológicos y políticos dentro del orden colonial. Son numerosos los pasajes en los que Diego Solano recurre a la Biblia, a Séneca o a Plutarco para demostrar no solo su erudición sino también la idoneidad del lugar social que ocupa al interior de la Compañía de Jesús y en la Tunja de finales del siglo xvii¹².

Se podría añadir a la porosidad autorial de la *Vida ilustre*, el hecho de que probablemente Solano no reconozca con plenitud que su texto es posible gracias a la propia vida y experiencias escriturales/espirituales de Antonia de Cabañas. Es innegable la relación que tenía Antonia de Cabañas con una cultura de lo escrito, por lo que no sería sorprendente que su confesor haya constituido gran parte de su texto a partir de los propios escritos de la beata, o que incluso se pudiera cuestionar su 'autoría'. Al fin y al cabo, la relación entre las mujeres consideradas místicas y sus confesores no era una vertical y asimétrica en la que se buscaba exclusivamente el control de las mujeres, sino de un gran dinamismo y cooperación de los que surgen textos polifónicos¹³. Se establece, por tanto, una forma de porosidad en la que confesor-confesada están en una relación tensa, pero también de colaboración y donde las voces autoriales terminan con-fundidas. Aunque seguramente la función de Diego Solano era vigilar que los comportamientos de Antonia no se salieran de la debida ortodoxia, a la vez que enseñar a su dirigida diferentes caminos espirituales¹⁴, la relación es bidireccional y se nutre a partir de los intercambios, diálogos y las enseñanzas que Antonia podía proporcionar a los jesuitas como un modelo ejemplar de vida espiritual.

A su vez, no se puede desconocer que Antonia ya tenía, por medio de una familia aficionada a las letras y hermanos en diferentes órdenes religiosas, un propio camino recorrido hacia la construcción de una subjetividad letrada. En un pasaje deslumbrante donde se describe la niñez de Antonia, nos dice la voz autorial que «Apresuro el destetar a la niña su M[adr]e negándole el pecho; y siendo natural el sentimiento a tan tierna edad solo se acallaba su ansia dándole algún libro»¹⁵. El intercambio de la teta por un libro a una edad temprana sería una imagen dotada de sobrenaturalidad, asunto retórico importante en la construcción de una vida ejemplar. Esta imagen evidencia el acercamiento a una vida letrada por parte de la joven Antonia y cómo esta tunjana sería versada en diferentes textos que también construirían su espiritualidad. En uno de los pocos estudios que se han hecho so-

11. Guevara Salamanca, 2015, p. 36.

12. Sobre estas cuestiones, ver Vitulli, 2010 y Pineda Cupa, 2024.

13. Ver, por ejemplo, los trabajos de Bilinkoff, 2005 y Coakley, 2006.

14. Diego Solano era reconocido por su fuerte formación en teología mística y teología moral (Rey Fajardo, 2010, Tomo I, p. 129). Será él quien forme a Antonia en los *Ejercicios espirituales* ignacianos, de los que se hablará más adelante.

15. Solano, *Vida ilustre*, fol. 12r.

bre el manuscrito de Antonia de Cabañas, el historiador Pablo Rodríguez Jiménez ha identificado la capacidad escritural de Antonia y menciona cómo intercambiaba cartas de carácter místico con su confesor y su hermano Esteban¹⁶. Dentro del manuscrito tenemos referencias en las que Diego Solano transcribe textos o palabras literales de la beata que introduce mediante líneas de subrayado. Estos elementos vislumbran un camino hacia la revisión de la historia de las mujeres de la colonia en asociación a la cultura letrada y abre un espectro hacia una comprensión más compleja entre los espacios, hábitos y saberes de las mujeres seculares en el contexto neogranadino. La relación que establece Antonia con su confesor a partir de las tensiones autoriales, pero simultáneamente en un ejercicio de particular colaboración, generan provocadoras inquietudes sobre la concepción y construcción de las subjetividades y relaciones entre hombres y mujeres en el espacio colonial.

POROSIDAD SOCIO-ESPIRITUAL: LAS BEATAS

Para poder reconocer con plenitud la condición de beata de Antonia es imperante remitirse a la tradición de las beguinas y begardos que venía desde la Europa medieval. La porosidad sería particularmente cierta para este tipo de manifestaciones espirituales, ya fuera en sus modelos individuales o comunitarios, pues significaban la apertura de una tercera vía en la que mujeres y hombres rechazaban la vida marital y a la vez la conventual, aunque mantenían relaciones estrechas con las órdenes mendicantes. Al pensar en las circunstancias sociológicas de las beguinas, se puede afirmar que nacen en un espacio interestructural, es decir, de porosidad. Según Silvia Bara Bancel, «las beguinas no nacieron al margen ni contra la institución eclesial, sino en medio de ella, y con el apoyo y la "bendición" de sus representantes»¹⁷. Aunque en sus inicios las beguinas tuvieron respaldo de diferentes comunidades religiosas, poco a poco se fueron convirtiendo en objeto de burla y hasta de sospecha. A medida que aumentaba su independencia, se evidencia una tensión creciente entre estas mujeres y clérigos que querían someterlas a obediencia. Tras el caso culmen de Margarita de Porete, una beguina que se resistió a retractarse de sus afirmaciones consideradas como heréticas, y que murió en la hoguera en 1310, las beguinas fueron finalmente condenadas en el decreto *Cum de quibusda, mulieribus* del Concilio de Vienne (1311-1312)¹⁸.

Desde el fenómeno de las 'emparedadas' —mujeres que se encerraban en pequeñas celdas tapiadas que poseían una pequeña puerta y un orificio por donde entraba el agua y la comida— hasta las 'alumbradas' —grupo de mujeres (y hombres) que fueron acusadas por el Santo Oficio por tener visiones místicas falsas y llevar una vida de recogimiento no autorizada por las élites eclesiásticas de la España del siglo XVI—, la religiosidad laica se manifestó de múltiples formas y en espacios sumamente heterogéneos. Los posicionamientos subjetivos porosos de estas mujeres les permitían ganar cierto protagonismo social no solo visible en los

16. Rodríguez Jiménez, 2017.

17. Bara Bancel, 2016, p. 85.

18. Bara Bancel, 2016, p. 87.

escenarios de persecución herética, sino también, al decir de Antonio Rubial García, de prestigio¹⁹. Desde el hogar familiar o el beaterio, las beatas recibían visitas y daban consejo a las autoridades regladas y seculares, como es el caso de María de Santo Domingo, terciaria dominica española, «quien alrededor de 1500 repartía profecías y enseñanzas sobre la oración mental y comentaba la Biblia»²⁰. Este es el contexto social de las mujeres laicas medievales que llegará al Nuevo Mundo con evidentes transformaciones. Entre ellas cabe destacar la organización racial y jerárquica que la Corona española, desde su matriz viril de explotación y acumulación capitalista, impuso sobre los territorios conquistados y colonizados. Fue necesario, así mismo, la puesta en marcha de todo un aparato ideológico expresado en la Contrarreforma y el Concilio de Trento, lo que supuso un mayor control en la movilidad que tenían estas mujeres, pero que no siempre se pudo garantizar o que se tuvo que flexibilizar. Así, aunque se refiera concretamente a las beatas de la Nueva España pero plausible de ser pensado en otros territorios de ultramar, Rubial García acertadamente argumenta que

La existencia de una categoría («la beata») aprobada por la ideología imperante hizo posible que bajo ella se cobijaran muchas personas que vivían en los límites, es decir, sin pertenecer a ninguno de los dos estados (casadas o profesas en un monasterio) que por su condición femenina debían tener²¹.

Esta movilidad de la profesión beateril que se resiste a los espacios absolutos del hogar y el convento (ambos dispuestos por la ley masculina del orden colonial), se enmarca en lo que Jessica Delgado entiende como "troubling devotion" en dos sentidos. Por un lado, la figura de la beata es "problemática" por cuanto se nutre de las dinámicas de poder que, paradójicamente, buscan normar su proyecto espiritual; por otro, "problematiza" la comprensión tradicional de lo que cuenta como devoción religiosa al plantearse como alternativa legítima de frecuentación de lo divino y de autogobierno corporal y espiritual²². En últimas, el poder estudiar casos como los de Antonia supone cuestionar la uniformidad discursiva a través de la cual se ha venido construyendo la historiografía de la religiosidad católica en la América colonial. Al igual que los sujetos porosos que intenta controlar, la Iglesia está lejos de ser un ente monolítico y es, más bien, «una red institucional, una comunidad y una cultura. Visto de este modo, los límites de lo que era "iglesia" y lo que no lo era se vuelven porosos, que es precisamente como la gente que vivía en el México colonial los experimentaba [an institutional network, a community, and a culture. Seen this way, the boundaries of what was "church" and what was not become porous, which is precisely how people living in colonial Mexico most likely experienced them]»²³.

19. Rubial García, 2006.

20. Rubial García, 2006, p. 30.

21. Rubial García, 2006, p. 31.

22. Delgado, 2018, p. 5.

23. Delgado, 2018, p. 7.

Al entender el fenómeno de las beguinas o beatas como uno de larga duración, se puede comenzar a tejer una cartografía más extensa de mujeres que profesaban una particular fe en los territorios americanos y que estaba enmarcada en procesos más amplios de conquista espiritual cristiana y la formación de una identidad criolla²⁴. Para los casos de los virreinos de Nueva España y Perú han sido imprescindibles los estudios sobre estas formas de espiritualidades femeninas que corren en paralelo a las vidas de religiosas célebres. Del primer virreinato mencionado se puede destacar, por ejemplo, el trabajo de Antonio Rubial García sobre Josefa Romero y sus hermanas que terminaron siendo procesadas por el Tribunal de la Inquisición en Nueva España²⁵. Recientemente llama la atención el trabajo realizado por Asunción Lavrin que rescató del olvido la autobiografía espiritual de María Casilda del Pozo y Calderón, beata del siglo XVIII²⁶. Sobre la región del Río de la Plata, vale la pena resaltar el caso de María Antonia de San José de Paz y Figueroa (1730-1799), más conocida como Mama Antula. Fue una beata jesuita que promulgó los ejercicios espirituales de san Ignacio y fundó varios beaterios por su cuenta, pues la Compañía de Jesús fue expulsada para 1767. Recientemente fue canonizada y se ha convertido en la primera santa argentina²⁷.

Sobre el virreinato del Perú, el caso más exitoso de una espiritualidad beateril lo encontramos a través de la famosa beata dominica Isabel Flores de Oliva, también conocida como santa Rosa de Lima (1586-1617). Primera santa de las Américas y canonizada con una extraordinaria rapidez, santa Rosa constituye una figura ineludible para el estudio de las espiritualidades femeninas laicas en la colonia hispánica, además porque su figura no viene como un caso aislado. Gracias a los importantes estudios llevados a cabo por Ramón Mujica Pinilla²⁸ o Fernando Iwasaki, entre muchos otros, sabemos que Rosa no estaba sola y que a su alrededor se desencadenó, como lo dice este último autor, «toda una estampida de beatitud»²⁹.

Entre las discípulas de santa Rosa encontramos figuras tan prominentes como la tunjana Luisa Melgarejo, amiga íntima de santa Rosa, y mujer que estuvo a punto de ser procesada por la Inquisición. De hecho, muchas de las mujeres cercanas a

24. Sobre este asunto, vale la pena recordar el contexto de disputas por el control, la elegibilidad y la legitimidad política y epistemológica entre criollos y peninsulares, iniciadas en el Nuevo Reino de Granada durante las primeras décadas del siglo XVII. En medio de las controversias sobre quiénes resultaban más aptos para la empresa evangelizadora (si los religiosos venidos de las metrópolis europeas o los clérigos «naturales de la tierra»), es necesario ubicar la producción de textos hagiográficos femeninos a partir del surgimiento y la consolidación de lo que Bernard Lavallé (1993) denomina «criollismo conventual». La idoneidad y soberanía del gobierno letrado y espiritual llevado a cabo por sacerdotes neogranadinos como Diego Solano, deberá ser demostrada mediante el eficaz funcionamiento de las dependencias que tiene a su cargo, entre las que se encuentran la formación y la dirección espiritual, ya que así no solo posiciona ejemplarmente a su orden religiosa frente al poder imperial, sino también al estamento social criollo al que pertenece.

25. Rubial García, 2002.

26. Lavrin, 2023.

27. Al respecto, se puede consultar el trabajo de la historiadora Alicia Fraschina, 2024, quien apoyó la causa de canonización de la beata.

28. Mujica, 2005.

29. Iwasaki, 1993, p. 76.

santa Rosa y que constituían una comunidad urbana de fervores extremos empezaron a levantar sospechas por sus prácticas: en Lima se escuchaban rumores sobre una gran cantidad de mujeres que decían levitar, tener raptos místicos, entrevistar almas del purgatorio y hacer milagros³⁰. Quizás uno de los casos más rememorados en el virreinato de Perú de una mujer beata que fue procesada por la Inquisición fue el de la beata agustina y mestiza venida de la ciudad de Tucumán, Ángela Carranza (1643-1694). Fue reconocida por tener una gran cantidad de seguidores en vida que la consideraban santa, haber escrito varios y voluminosos documentos en relación a sus experiencias místicas, además de haberse declarado mejor teóloga que muchos de los religiosos de la época³¹. Así mismo, cabe señalar que es en el virreinato de Perú donde se funda el primer beaterio de América hacia 1558. Tres años después de su fundación se convirtió en el monasterio agustino de Nuestra Señora de la Encarnación³².

Como bien apunta Lavrin en su introducción a la edición del texto de María Casilda del Pozo y Calderón, «las mujeres devotas que llevaron una vida dedicada a practicar su fe como seculares han sido menos favorecidas»³³. Si bien esto aplica para los virreinos anteriormente señalados, quizás sea más cierto para el territorio de la Nueva Granada, donde las espiritualidades femeninas seculares han sido menos discutidas. Poco a poco se han comenzado a visibilizar algunos caminos de mujeres devotas seculares que no estaban amparadas por la institución religiosa, pero que dejaron algunos registros escritos o marcas históricas. Sofía Brizuela identifica la presencia de figuras devotas en Nueva Granada como la de María de Ramos, mujer divorciada y beata dominica, testigo del primer milagro de la Virgen de Chiquinquirá, hacia 1586. De igual forma, estudia a Margarita Berdugo Matamoros, viuda y beata dominica que se establece como modelo en la crónica de Alonso de Zamora, *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*³⁴. Por último, la autora reconoce la aparición de un grupo de terciarias de santa Catalina de Siena en Santa Fe y Cartagena hacia el siglo xvii³⁵.

Las *Genealogías del Nuevo Reino de Granada* de Juan Flórez de Ocáriz mencionan una cantidad considerable de beatas en Cartagena y Santa Fe que sugieren la importancia de este tipo de devociones para mujeres que por uno u otro motivo quedaban desamparadas. Muchas son mujeres viudas o que quedaron huérfanas a temprana edad, pero fue a través de su fe y el trabajo duro que lograron superar las vicisitudes de la vida. Además, es de notar la importancia de maestras u otras beatas que podrían estar acompañando a estas mujeres, por lo que no se trataba solamente de devociones aisladas. Flórez de Ocáriz cuenta, en el caso de algunas, ciertos milagros particulares que lograron³⁶, así como sus mortificaciones y actos

30. Iwasaki, 1993.

31. Para ampliar sobre este caso, ver los trabajos de Schlau, 2007; Van Deusen, 2018; Espitia, 2023.

32. Brizuela, 2021, p. 19.

33. Lavrin, 2023, p. 7.

34. Brizuela, 2021.

35. Plata Quezada en Brizuela, 2021, p. 26.

36. Como ejemplo, se puede hablar de la primera beata que menciona Flórez de Ocáriz, sor María Rosario, beata de la ciudad de Cartagena. Un día, mientras se dirigía a la iglesia, fue atacada por un toro.

caritativos³⁷. Un texto que sería crucial para la construcción de los circuitos espirituales beateriles en Nueva Granada sería la biografía de Francisca Zorrilla, "la perfecta casada", escrita por su propio esposo, Gabriel Álvarez de Velasco, oidor de la Audiencia de Santa Fe³⁸. Otro caso, que surgió mientras se hacía una búsqueda bibliográfica para esta investigación, es el de la beata de Medellín Francisca de la Cruz, cuya vida fue escrita por el fraile franciscano Rafael de la Serna en 1808. El manuscrito fue editado y publicado solo hasta 1950, cuando se celebró el cuarto centenario de la llegada de la orden franciscana a Colombia. Estos casos, en definitiva, nos instan a pensar que hacer una transcripción completa y elaborar un aparato crítico para estudiar la *Vida ilustre* de Antonia de Cabañas, puede funcionar como andamiaje para despejar algunas dudas sobre un complejo sistema de vidas de mujeres devotas que vivían en los intersticios de sus casas y el cielo.

Ahora bien, a modo ilustrativo de lo que entendemos por porosidad socio-espiritual, quisiéramos comentar brevemente dos pasajes de la *Vida* de Antonia. Hacen parte del capítulo décimo, libro primero, cuyo tema es el encuentro que tiene la beata con los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. Dice Solano que:

Para hacerlos [los *Ejercicios espirituales* ignacianos] [Antonia] se retiró al pueblo de Soracá, curato de su hermano, adonde el gentío no impedía el ser juntamente desierto, porque acudían los pobres indios que lo habitaban al trabajo de sus labranzas; dejando solitario el sitio, que a un tiempo frecuentaban sus moradores. Muy de veras trató doña Antonia el tener estos santos ejercicios, sacando de ellos el fruto que Dios como maestro le enseñó³⁹.

Lo primero que se podría destacar de este pasaje es la movilidad que adquiere Antonia al no ser una mujer casada ni tampoco religiosa: es así como puede desplazarse, aunque bajo el cuidado de su hermano religioso Esteban, a reproducir los ejercicios espirituales desde un movimiento que recuerda al de los primitivos anacoretas cristianos en los desiertos de Medio Oriente. Aunque este sería otro elemento para discutir en el futuro, también se pueden destacar las tensiones coloniales que se construyen aquí en relación a los sujetos colonizados: si bien el pueblo

Sin embargo, en vez de resultar un peligro, el toro le sirvió «de triunfante carro discurriendo por algunas calles hacia la marina, de donde revolvió a la iglesia y a sus puertas, o (como otros dicen) a la peña del altar de la Madre de Dios, la puso libre de daño» (Flórez de Ocariz, *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, Tomo I, p. 193).

37. Flórez de Ocariz, *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, Tomo I, pp. 193-197.

38. Álvarez de Velasco también tuvo una producción de libros en latín. Los hijos que tuvo con Francisca fueron religiosos y escritores destacados, lo que demuestra que «[e]sta familia de escritores y religiosos es un ejemplo de cómo el ámbito privado y familiar fue centro de aprendizaje y enseñanza de los hábitos de escritura» (Guevara Salamanca, 2015, p. 117). Este tipo producciones literarias podría servir para fortalecer el abolengo de ciertas familias y su relación con ciertas órdenes religiosas. Podría ser el caso de *Vida Ilustre*, al mostrarse la familia de Antonia como una letrada y con fuertes lazos de relacionamiento con los agustinos y jesuitas.

39. Solano, *Vida ilustre*, fol. 35v.

es un lugar habitado, es el desplazamiento de los «pobres indios» a sus lugares de trabajo, el que "desertifica" el espacio para que Antonia pueda realizar sus prácticas espirituales sin problemas.

En otro momento del texto se relata que Antonia no desea casarse y que su mayor deseo es ser religiosa. Sin embargo, esto no se cumple y el texto sutilmente da unas razones ante esta imposibilidad: «y aver entrado a dos hijas hermanas de D[ña] Antonia Religiosas cuyos dotes, por ser crecidos, y con el que dieron ala que casaron, sino deterioraron al Capital, hizo no pequeño sentimiento»⁴⁰. Aunque no se explicitan o se quieren hacer obvias las posibles dificultades económicas de la familia frente a las significativas dotes que tuvieron que entregar, es posible que para Antonia, desde un nivel meramente pragmático, no existiera más remedio que volverse beata. Esto también podría argumentarse a partir de la muerte del padre y las posibles dificultades que podría estar pasando su madre como mujer viuda. A su vez, este pasaje muestra cómo el matrimonio, en cuanto institución económica amparada en el parentesco estratégico entre familias de sectores sociales privilegiados, no siempre funcionó cabalmente dentro del orden colonial, más aún cuando, la otra gran institución, la encomienda, emparentada justamente con el matrimonio, entró en crisis hacia mediados del siglo XVII⁴¹.

No obstante, el texto de Solano logra justificar estos movimientos y de manera ingeniosa establece que, por un lado, es posible emular las prácticas de anacoretas en el desierto en pueblos y, por otro, que también es posible hacer de la propia casa un desierto. Así continúa el texto de Solano:

En este ajuste de vida, perseverante hasta la muerte pasaba el tiempo de los ejercicios siendo un dichoso ejemplar de anacoretas en oración y mortificación; y lo prosiguió en la casa de sus padres en medio del trajín de hermanos, tías y demás familia de criados, viviendo en un continuo retiro, como si lo hiciera en un desierto, estando en medio de la ciudad⁴².

Por traslación de las espacialidades que podía habitar Antonia, la casa también deviene un posible convento y así la beata puede transitar de un espacio a otro con relativa fluidez. El texto establece, desde una analogía espiritual, que Antonia es una constante peregrina del mundo, pero esto a su vez habla de su condición de beata en términos concretos y desde su sociabilidad: «Viasse en este mundo como puesta en camino para la Ciudad de Dios, de cuya gloriosa faz avia de gozar eternamente y siendo camino y no propia patria el mundo, sin casa ni fixo assiento, se hallava en un destierro peregrino, experimentando una infinidad de amarguras, en una continua mudanza»⁴³. En una clara alusión a *La Ciudad de Dios* de san Agustín —a quien justamente se entrega devotamente Antonia—, el pasaje anterior muestra cómo incluso para la voz masculina de Solano resulta fundamental caracterizar el proyecto espiritual de la beata en términos de una constante movilidad que no deja

40. Solano, *Vida ilustre*, fol. 18v.

41. Colmenares, 1984.

42. Solano, *Vida ilustre*, fols. 37v-38r.

43. Solano, *Vida ilustre*, fol. 36r.

de ser amarga y difícil, pues es así como el sujeto devoto secular da muestras de una vida ejemplar en medio de una itinerancia singular. Dicha forma de espiritualidad no está deslindada del acontecer diario de la comunidad en que habita, ya que la necesita para esa «frecuentación del Otro», al decir de Michel de Certeau⁴⁴. Es esta «continua mudanza», en definitiva, la que hemos querido entender como parte de la porosidad espiritual de Cabañas.

POROSIDADES MATERIALES: HALLAZGOS Y PREGUNTAS FRENTE AL MANUSCRITO

Parecería que el trasegar de Antonia como beata también se transmitiera al lugar poroso y liminal que podría ocupar la materialidad, usos y recepción del mismo manuscrito. Al revisarlo hemos encontrado que existen al menos tres tipos de caligrafías: la que encabeza las páginas con el título de la obra, la del Libro Uno —al principio, bastante prolija y a medida que pasan los capítulos, menos cuidada—, y la del Libro Dos. Robledo afirma que la escritura de ambos libros sería una elaboración del mismo autor, aunque hecha en diferentes épocas, y que la caligrafía del Segundo Libro es más cuidada que la del primero⁴⁵. Sin embargo, consideramos la posibilidad de que el texto haya sido copiado por varias manos y no por el mismo autor, Diego Solano.

En una visita al archivo jesuita del colegio San Bartolomé en la ciudad de Bogotá en el año 2023, tuvimos la oportunidad de mostrarle el documento digitalizado a un historiador y experto paleógrafo que estaba trabajando allí. Comentaba que, por el tipo de caligrafía, este no se trataría de un manuscrito original del siglo xvii, sino probablemente de una copia elaborada en el siglo xviii. Estos hallazgos podrían indicar al menos dos cosas: que el manuscrito que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Colombia podría ser una copia de un original —hasta ahora no hallado— y que esta es una reescritura posterior hecha por varios escribanos. Tal situación conllevaría el cuestionamiento sobre las condiciones de producción y divulgación de un manuscrito como el de Antonia de Cabañas, y en general, de los textos manuscritos que transitaban de manera simultánea e independiente a los libros impresos en las colonias americanas. Podría considerarse que la materialidad del manuscrito, sus circuitos de producción y uso también son porosos. Nos hablan de unas realidades complejas que cuestionan, por ejemplo, los sentidos de la autoría y la dicotomía tradicional entre manuscrito/impreso.

Afirma José Luis Guevara Salamanca que, para el mundo particular de los libros en el siglo xvii en Nueva Granada, «no se podría asegurar que un libro manuscrito es esencialmente una forma anterior al impreso y que [su] fin es terminar bajo las prensas y en manos de un impresor»⁴⁶. Los manuscritos tendrían una vida independiente y no restringida a establecerse como la etapa anterior a una necesaria impresión: «la vida social de los libros no comenzaba con su impresión, en su lugar, y a pesar de las continuas quejas de los autores sobre el estado de las ediciones

44. De Certeau, 2010.

45. Robledo, 2019, pp. 94-95.

46. Guevara Salamanca, 2015, p. 50.

escritas a mano, los libros adquirirían movimiento, circulación, aspecto de libro desde su escritura»⁴⁷. Si bien el manuscrito de Antonia tiene todos los cuidados que necesita el libro para que pueda ser recibido por un lector (cuidado de la caligrafía; demarcación de la caja tipográfica; elementos paratextuales como los títulos de cada capítulo; prólogo del autor y la dedicación a San Agustín), no necesariamente implica que este estuviera destinado inevitablemente a la imprenta. Esto se puede confirmar al conocer otros manuscritos contemporáneos a la vida de Antonia Cabañas, entre ellos, *Historia de la provincia de Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, del jesuita Pedro de Mercado (1620-1701) que circuló como manuscrito debido a una censura de impresión recibida en 1693; solo consiguió su forma impresa hasta 1957⁴⁸. En ese mismo texto (Tomo I, Capítulo XXVIII), Mercado establece la importancia de la vida de Antonia Cabañas como un ejemplo de los jesuitas en su acompañamiento de laicos, lo que confirma la lectura que habría hecho de la obra de Solano y la circulación del manuscrito sin haber pasado por la imprenta. Además, habría que reconocer que, si bien eran los jesuitas los principales agentes reguladores de la producción de libros, para el momento de escritura de la *Vida ilustre* la imprenta no había llegado al Nuevo Reino de Granada, por lo que los procesos para imprimir u obtener las debidas licencias y patrocinios de las obras podrían resultar relativamente dispendiosos y costosos.

Guevara Salamanca añade que uno de los fines concretos de los manuscritos en Nueva Granada tenía que ver con la educación en los ámbitos educativos y religiosos⁴⁹. Robledo, a su vez, afirma que la escritura de la vida de Antonia de Cabañas tendría el propósito de educar a los religiosos de la Compañía de Jesús a través del ejemplo de educación de una mujer de la élite tunjana, algo sumamente valorado por la Compañía⁵⁰. No obstante, la autora no descarta que la obra también haya circulado entre la élite laica neogranadina⁵¹.

Diego Solano era reconocido por ser un potente predicador, por lo que la historia de Antonia —su comportamiento en vida, pero también sus milagros después de muerta— habrían circulado entre un público más amplio a través de la oralidad⁵². No se puede negar que Antonia sería la más grande difusora de su propio relato, a través de sus acciones palpables y el impacto que tuvo sobre la gente que conoció. Al funeral de la tunjana llegaron multitudes a las que había ayudado en vida, lo que sugiere que la oralidad y la escritura apoyaron la construcción de su fama. Su vida es tan conocida que el jesuita Pedro de Mercado la llama «la flor de Tunja»⁵³, epíteto que pondría a Antonia en un nivel de reconocimiento similar al de la «Rosa de Lima», el «Lirio de Bogotá» o la «Azucena de Quito».

47. Guevara Salamanca, 2015, p. 53.

48. Guevara Salamanca, 2015, p. 51.

49. Guevara Salamanca, 2015, p. 41.

50. Robledo, 2019, p. 105.

51. Robledo, 2019, p. 99.

52. Robledo, 2019, p. 115.

53. Mercado, *Historia de la provincia de Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, p. 430.

Aparte de estas situaciones que hacen que el manuscrito, su escritura, usos y difusión se puedan catalogar como otra forma de porosidad, quedan todavía varias incógnitas por resolver en relación con los contextos y personajes que rodean la vida de la beata. Una de ellas tiene que ver con lo que parece ser un hallazgo sobre Diego Solano. Gracias al Portal de Archivos Españoles (PARES), fue posible rastrear un proceso de fe de la Inquisición de Cartagena de 1677 contra el sacerdote jesuita por revelar confesiones. El proceso también es en contra del padre rector del colegio de los jesuitas en Santa Fe. El denunciante es otro jesuita, el padre Miguel de Polanco. Aunque el nombre, las fechas y los lugares de residencia coinciden con el Solano que nos interesa, todavía está pendiente la transcripción del caso y una investigación más amplia para confirmar si se trata de la misma persona. En una consulta rápida de documentos digitales del Archivo General de la Nación, pudimos encontrar una carta firmada por Esteban de Cabañas, cura de indios y hermano de Antonia, en la que solicita la exención de tributos para unos indios de Soracá que, al parecer, no se encuentran en el pueblo. Una transcripción del documento físico nos ofrecerá más detalles al respecto, ya que su versión en línea no permite una lectura completa.

Por todo lo anterior, creemos que son necesarias la transcripción completa y una edición crítica del manuscrito *Vida ilustre* para una visión más enriquecedora de las diferentes porosidades que atraviesan la vida de Antonia. Esta es una espiritualidad movедiza, que transita entre el encierro de la casa, las calles de la ciudad de Tunja, las prácticas eremitas en el pueblo de indios de Soracá, el peregrinaje a otros sitios como Chiquinquirá y el mismo cielo. A la par, resulta esencial una exploración más amplia de los archivos coloniales de Tunja, Boyacá, pues todavía está pendiente la labor de reconstruir el contexto social de la familia Cabañas y su influencia en la sociedad neogranadina de finales del siglo xvii. Consideramos que este sucinto aporte puede ser el inicio de una revisión historiográfica y literaria importante para visibilizar las experiencias espirituales de algunas mujeres laicas neogranadinas. En el concepto de porosidad encontramos una herramienta crítica versátil que permite localizar las texturas de unos contextos históricos, experiencias vitales y materialidades que difícilmente caben en una visión monolítica y vertical de los poderes coloniales en América.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bara Bancel, Silvia, «Las beguinas y su "Regla de los auténticos amantes" (Règle des fins amans)», en *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, ed. Silva Bara Bancel, Estella, Editorial Verbo Divino, 2016, pp. 51-91.

Bilinkoff, Jodi, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.

- Brizuela, Sofía, «Beatas en los márgenes del Imperio: una aproximación a la vida de Margarita Berdugo desde la obra de fray Alonso de Zamora (siglo xvii)», *Historia y espacio*, 17, 57, 2021, pp. 9-40.
- Colmenares, Germán, *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social (1539-1800)*, Tunja, Biblioteca de la Academia Boyacense de Historia, 1984.
- Coakley, John, *Women, Men, and Spiritual Power*, Nueva York, Columbia University Press, 2006.
- De Certeau, Michel, *La fábula mística. Siglos xvi-xvii*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- Delgado, Jessica, *Laywomen and the Making of Colonial Catholicism in New Spain, 1630-1790*, Nueva York, Cambridge University Press, 2018.
- Espitia, Pilar, «Bodies to Reveal and Conceal: Baroque Dynamics of Obscenity (Heresy) and Modesty (Saintliness) in Feminine Bodies in the Peruvian Viceroyalty», *Journal of Latin American Cultural Studies*, 32.4, 2023, pp. 605-627.
- Flórez de Ocáriz, Juan, *Genealogías del Nuevo Reino de Granada, Tomo I*, Madrid, Josef Fernández de Buendía, impresor de la Real Capilla de su Majestad, 1674.
- Fraschina, Alicia, *Mama Antula, una santa argentina para el mundo*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe y Editorial Claretiana, 2024.
- Guevara Salamanca, José Luis, *La fábrica del hombre. Historias de viajes y usos de los libros del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Iwasaki, Fernando, «Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima», en *Una partecita del cielo. La vida de Santa Rosa de Lima narrada por Dn. Gonzalo de la Maza, a quien ella llamaba padre*, versión paleográfica Luis Millones, Lima, Editorial Horizonte, 1993, pp. 71-110.
- Lavallé, Bernard, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto Riva-Agüero, 1993.
- Lavrin, Asunción, *María Casilda del Pozo y Calderón. Autobiografía de una devota secular en Nueva España*, San Antonio (Texas), UNAM San Antonio / Biblioteca Arte & Cultura, 2023.
- Mercado, Pedro de, *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús, Tomo I*, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1957.
- Mujica Pinilla, Ramón, *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*, México, FCE, 2005.
- Newman, Barbara, *The Permeable Self. Five Medieval Relationships*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2021.

- Pineda Cupa, Héctor, «La mas dolorida i avergonsada de todas Las mugeres»: los *Ofrecimientos para el Santo Rosario* de sor Juana Inés de la Cruz en el devocionario de sor Josefa de Castillo (1671-1742)», *Estudios de Literatura Colombiana*, 54, 2024, pp. 19-37.
- Rey Fajardo, José del, *Educadores, ascetas y empresarios. Los jesuitas en la Tunja colonial (1611-1767)*, Tomos I y II, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Rey Fajardo, José del, *Nomenclátor biográfico de los jesuitas neogranadinos: 1604-1831. M-Z. Tomo II*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2020.
- Robledo, Ángela Inés, *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727). Autobiografía de una monja venerable*, Cali, Ediciones Universidad del Valle, 1994.
- Robledo, Ángela Inés, «La vida de Antonia de Cabañas (1629-1667), beata letrada, fue una vida ejemplar a la manera de la Compañía de Jesús», en *Voces conventuales. Escritura y autoría femeninas en Hispanoamérica (siglos xvii-xviii)*, ed. Beatriz Ferrús Antón y Ángela Inés Robledo, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2019, pp. 93-122.
- Rodríguez Jiménez, Pablo, «Antonia Cabañas: una beata doméstica», *Credencial historia*, 68, en *Banrepcultural*, 2017, s. p. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-68/antonia-cabananas-una-beata-domestica>.
- Rubial García, Antonio, «Las santitas de barrio. "Beatas" laicas y religiosidad cotidiana en la ciudad de México en el siglo xvii», *Anuario de estudios americanos*, LIX, 1, 2002, pp. 13-37.
- Rubial García, Antonio, *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, FCE, 2006.
- Schlau, Stacey, «Angela de Carranza: Would-Be Theologian», en *The Catholic Church and Unruly Women Writers. Critical Essays*, ed. Jeana Del Rosso, Leigh Eicke y Ana Kothe, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 69-85.
- Solano, Diego, *Vida ilustre en esclarecidos ejemplos de virtud de la modestísima y penitente virgen doña Antonia de Cabañas*, Biblioteca Nacional de Colombia, RM3, 1670.
- Van Deusen, Nancy, *Embodying the Sacred. Women Mystics in Seventeenth-Century Lima*, Durham, Duke University Press, 2018.
- Vitulli, Juan, «Soberbia derrota: el concepto de imitación en el *Apologético* de Espinosa Medrano y la construcción de la autoridad letrada criolla», *Revista Hispánica Moderna*, 63.1, 2010, pp. 85-101.