



ESCRITURA MÍSTICA Y DISCURSO AMOROSO EN SOR FRANCISCA JOSEFA DE CASTILLO

MARÍA EUGENIA OSORIO / COLOMBIA

Octavio Paz (1979: 41) señala que las literaturas americanas, escritas en castellano, nacen como una prolongación de la renacentista española, de allí que las primeras obras que aparecen en el continente son portadoras y transmisoras de los ideales religiosos y amorosos que los conquistadores traían consigo. En dicho contexto se inserta la literatura mística escrita durante la colonia y las autobiografías por mandato que se escriben en América. Esta literatura, hoy llamada conventual, es permeada por la simbiosis cultural que se vive en el Nuevo Mundo. Las monjas –pertenecientes a una minoría blanca que, con frecuencia, se veía acosada por parte de la población indígena y mulata inscriben marcas textuales que develan los prejuicios étnicos de la sociedad hispánica y esto se percibe en la utilización de un vocabulario que refleja las preferencias raciales de su época: “la belleza y la bondad siempre eran rubias [...] los diablos solían ser negros o mulatos, salvo cuando se disfrazaban de galanes atractivos” (Franco 1993: 49).

De esta manera, la obra de Francisca Josefa de Castillo (1672-1741 Nuevo Reino de Granada) se hace heredera del esplendor que la literatura místico-ascética había tenido en España, así como de la belleza y la fineza que los místicos le habían conferido al castellano¹. Ella, como las otras místicas americanas, hace del español una lengua para sí y mediante sus lecturas, especialmente de los textos bíblicos, así como de las vidas de santos y de la obra de Santa Teresa de Jesús, aprende y reproduce la retórica místico-amorosa proveniente de Occidente. A manera

de ejemplo, citamos una estrofa del *Afecto* 46: “Delirios del divino amor en el corazón de la criatura, y en las agonías del huerto”:

El habla delicada
Del amante que estimo
Miel y leche destila
Entre rosas y lirios [...]

Tan dulce y tan suave
Se percibe al oído
Que alegra de los huesos
Aun lo más escondido [...]
(Castillo II 1968: 124-125).

En la anterior cita advertimos la reescritura de un motivo del *Cantar de los Cantares*, en ésta, como en el texto salomónico, o el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz, confluyen figuras retóricas que se corresponden con la poesía amorosa/erótica y que mantienen la validez religiosa (cf. Paz 1997: 23)². También en el “*Afecto* 106” se recrea otro motivo tomado del *Cantar*, en el que hablante describe, desde el punto de vista de la esposa, los accidentes y los afectos del alma en la búsqueda para llegar a Dios. De esta forma, las expresiones de amor y dolor bien pueden ser leídas en un sentido secular y religioso:

Ausente, lo llora; presente, lo abraza; caminando, lo sigue descuidada; dispierta en la noche, lo busca; en el día lo considera, su amor, la enferma, la hiere y la sana,

la alienta y la desmaya, y la derrite [...] ¡Y no ves como su amante y dulce esposo la llama, la ronda la vela, ejercitando su fe, fortaleciendo su esperanza, soplando y haciendo arder la llama de su pecho, en el lecho, en los montes [...] en las corrientes de las aguas, en los árboles y frutos, etc? (Castillo II 1968: 240).

Si habla, es preguntando por su amado; si camina es a buscarlo; si reposa, es porque él le guarda el sueño; y si vela es porque él la despierta tocando sus entrañas. Si gusta, son los frutos de su amor dulces a su garganta (Castillo II 1968: 240).

Pensar la escritura mística como un discurso amoroso en la obra de Sor Francisca de Castillo nos pone ante la encrucijada que involucra el concepto del amor en Occidente y, más específicamente, nos remite a las ideas que se han cristalizado desde la Antigüedad. Así, las primeras elaboraciones de la noción de amor las encontramos en los diálogos de Platón, no obstante, es en la Edad Media que se produce un amalgamamiento entre la concepción neoplatónica y algunas de las idealizaciones eróticas propias del cristianismo³. De la misma época datan varios tratados de humanistas italianos, mediante los cuales se transmite un ideal del amor basado en la contemplación de la belleza de la amada, como un medio para ascender hasta la visión de la belleza divina. Sin embargo, es Dante en la *Vita Nuova* (ca. 1292-1300) quien más claramente conjuga la idealización neoplatónica y la tradición mística cristiana.

Las ideas platónicas siguieron constituyendo el punto de partida de teorías más modernas como la "cristalización" de Stendhal, la cual aparece en su ensayo *Sobre el amor* (1822). Un siglo después, cuando se publica *Estudios sobre el amor* (1939), Ortega y Gasset (2001: 14) señala que el amor es un género literario de por sí, aunque también subraya que en los dos últimos siglos se había hablado mucho de amores y poco del amor. En la misma línea de Ortega Gasset se ubican Octavio Paz (1997) y J-L Lecercle (1985) quienes apuntan que los textos literarios reconstruyen la retórica amorosa que lentamente se ha ido elaborando y transformando desde la Antigüedad. La historia del amor, afirma Paz (1997: 136), es más que la historia de una pasión, es la historia de las diferentes imágenes que los poetas y novelistas nos han dado, y por tanto lo es de un género literario.

Paz (1997: 110) señala, asimismo, la íntima relación que existe entre el lenguaje amoroso erótico y el místico, esto es, la elección de un vocabulario erótico por parte del místico o de un lenguaje religioso por parte del enamorado. Sobre esta coincidencia, subrayada por varios filósofos y escritores, Ortega sostiene que el proceso místico es análogo al del enamoramiento, ya que se revela de la

misma manera. Por esta razón los místicos de todos los tiempos y lugares han dado los mismos pasos y han dicho las mismas cosas. El amor para Platón es "una manía divina" y el enamorado llama divina a la amada (Ortega y Gasset 2001: 50). María Zambrano (1996: 68), por su parte, vuelve a la concepción platónica del amor y puntualiza que la idea del amor es mística desde sus inicios. Zambrano subraya que es un error pensar que "el amor místico es un trasunto del amor carnal tal y como se da"; es todo lo contrario: "el amor carnal, el amor entre los sexos, ha vivido culturalmente, bajo la idea del amor platónico que es ya mística. Zambrano agrega, finalmente, que el platonismo además de otorgarle una categoría social e intelectual al amor, propició la existencia de la poesía al interior de la cultura ascética del cristianismo.

La proximidad que existe entre el lenguaje místico y el discurso poético-amoroso pone en escena, en otro sentido, un trastocamiento entre los significados y los significantes, que proviene de la tensión entre el *querer* y el *poder* decir. Este fenómeno acontece cuando el místico, en su búsqueda del objeto amado y mediante un proceso espiritual cuyo impulso y fin es el amor, idealiza y sublima el amor. Lo anterior, sin embargo, puede interpretarse como un acto de auto-descubrimiento y auto-exploración de espacios simbólicos de plenitud o, en el caso específico de Sor Francisca Josefa de Castillo, como una escritura del deseo. Se trata, en otras palabras, de la dimensión psíquica de la vivencia mística y que Bataille (1986a) ha denominado una *experiencia interior*, punto en el que nos detendremos a continuación.

EXPERIENCIA INTERIOR Y VIVENCIA MÍSTICO AMOROSA

Georges Bataille (1986a) –filósofo francés que, además de ser conocedor de Hegel y Nietzsche, se interesó por la obra freudiana– propone una teoría del conocimiento que él denomina *experiencia interior*. Este concepto lo desarrolla en el libro titulado precisamente, *La experiencia interior* (1954), y sobre todo en el capítulo "Crítica a la servidumbre dogmática (y del misticismo)", donde define, más explícitamente, lo que quiere que se entienda por dicha teoría⁴. Bataille (1986a) participa de la idea de una experiencia mística que, con influencia psicoanalítica, apuesta por la interioridad humana como objeto de reflexión; se trata, según lo aclara, de la versión laica del misticismo y descarta la noción de inefabilidad, pues, según Bataille, es posible hablar de dicha experiencia ya que es mística, no religiosa. El autor lo expone de la siguiente manera:

Entiendo por *experiencia interior* lo que habitualmente se llama *experiencia mística*: los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción meditada. Pero pienso menos en la *experiencia confesional*, a la que ha habido que atenerse hasta ahora, que en una experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen, con cualquier confesión. Por esta razón no me gusta la palabra *místico* (Bataille 1986a: 13).

La noción de *experiencia interior* que elabora Bataille (1986a) no concibe otro fin que la experiencia en sí misma; en otras palabras, no representa un dogma, una ciencia o un principio, no se sabe de su origen. El filósofo la compara con un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre; un viaje que, para aquellos que lo emprenden, implica la negación de la autoridad y de los valores que limitan lo posible. Atendiendo a lo anterior, se podría marcar la diferencia entre la experiencia interior, propuesta por Bataille, y la mística religiosa a partir de la existencia o no existencia de un fin o dogma; la primera no tiene ninguno, mientras la segunda supone la existencia de una autoridad superior que sería Dios en el caso de los cristianos (Bataille 1986a: 17).

Aplicar el concepto de experiencia interior para el análisis del discurso amoroso místico de Francisca Josefa de Castillo, en los términos de Bataille, nos lleva a recordar dos sucesos que implicaron un cambio de paradigma epistemológico: la proclamación de la muerte de Dios, hecha por Nietzsche en el siglo XIX, y el descubrimiento del psicoanálisis. El primero produce una crisis de vacío y nihilismo; el segundo causa otra doble ruptura filosófica: propone una tesis coherente sobre la diferencia de los sexos y una teoría del conocimiento fundada en la noción del inconsciente (Fraisse 2000: 105).

La proclamación de la muerte de Dios marca la crisis del hombre moderno y sólo después de ésta es posible hablar de experiencia interior como una "mística ateológica", a la manera como lo propone Bataille. En consonancia con lo que venimos diciendo, la mística teológica y la ateológica tienen puntos de partida y objetos diferentes. En el primer caso sería Dios; razón primera y última de la existencia del hombre. En el segundo es la *nada*; la no existencia de verdad o valor esencial supremo. Veamos, a partir de un ejemplo de nuestra autora, cómo podría interpretarse la diferencia:

El modo que el alma siente de ir a Dios, se me explicó hoy de esa manera: así como el que mirando un gran abismo de agua, se dice que no pudiéndolo comprender, se arrojó en él, diciendo ¡Oh, abismo!, pues yo no puedo comprenderte, tú me recibes. Así el alma se arroja toda en Dios, como un abismo incomprendible de

todos los bienes. Sumo Bien y todo el bien. En él se arroja sin reservar nada de sí (Castillo II 1968: 177).

El hablante en la cita de Francisca Josefa de Castillo alude a un "arrojarse al abismo", y esto podría ser equiparable con "el límite de lo posible" que mencionamos de Bataille (1986b); en ambos casos, se habla de un estado límite, pero la diferencia esencial estaría en la presencia / ausencia de Dios. Dios es principio, el fin y la razón de ser de la existencia para la mística, Él espera en el fondo del abismo y, por eso, no siente miedo ni tiene reservas. Para Bataille, Dios ha muerto y su verdad es la *nada*; alejado del pensamiento teológico, estar frente a lo imposible conduce al encuentro con lo desconocido, con su propia soledad y angustia. El filósofo hace una alusión semejante en *El culpable* (1986b):

Amar hasta gritar, abismado en la profundidad quebrada, fulgurante: ya no importa saber lo que hay en el fondo del abismo. Escribo abrasado todavía, no iré más lejos [...] Tengo miedo al escribir estas últimas palabras, miedo del silencio vacío que yo soy, ante... [...] (Bataille 1986b: 28).

El amor a Dios en el místico, en vista de lo anterior, se traduce en esperanza, consuelo, gozo y deseos de unión. Su soledad y angustia terminan en/con Dios, es decir, sus luchas interiores y dudas, finalizan en el momento de congraciarse y encontrarse con Él. En Francisca Josefa de Castillo (1968) aparece así:

Verdaderamente siente el alma arrancarse de sí misma, y ciertamente ve todas las cosas como pena y dolor [...] Aquí sí que se sienta solitaria y calla, porque no tiene palabras en su boca, solo son lengua sus ojos; y las tristes corrientes de la Babilonia de este mundo y vida mortal solo le son instrumentos para el llanto; y si se levanta sobre su mismo dolor, solo es ver si halla noticias del bien que desea; anda buscando su corazón sin corazón, porque cuando se fue se lo llevó. Su vida busca sin alma porque no anima donde atormenta y desmaya, sino donde desca y atna (Castillo II 1968: 59-60).

La idea del éxtasis tiene, asimismo, implicaciones diferentes en la experiencia mística teológica y en la ateológica pero ambas aluden a la intimidad subjetiva. En el texto de Josefa de Castillo se trata de un impulso que arrastra al hablante hacia Dios; la unión con Él es el fin último de la experiencia mística y, por tanto, lo que le da sentido a la existencia. En el misticismo ateológico, por su parte, el éxtasis no tiene otro objeto o fin el éxtasis mismo (Bataille 1986a: 132-133)⁵. Veamos como se expresa en ambos casos:

El día de la santa Cruz, leyendo cómo Nuestro Señor ofreció su santísimo cuerpo y sangre, para entrar en su pasión, se deshacía mi alma en vivos deseos de que mi cuerpo y alma, si se puede decir, se consumiese y aniquilase en padecer y amar a su Divina Majestad [...] (Castillo II 1968: 113).

El éxtasis cerebral experimentado por un hombre que abraza a una mujer tiene por objeto la frescura de la desnudez; en el espacio vacío, en la profundidad abierta del universo, la extrañeza de mi meditación alcanza igualmente un objeto que me libera (Bataille 1986 b: 28).

Ya hemos aludido la importancia que tuvo el psicoanálisis en la teoría de Bataille pero, más exactamente, deberíamos habernos referido al descubrimiento del inconsciente, los mecanismos de sublimación, puesto que es a partir de este suceso que se desarrollan las teorías sobre la sexualidad e, inclusive, la relación entre erotismo y experiencia interior⁶. El discurso místico dejaría entrever las marcas de lo reprimido y de lo sublimado⁷. Lo reprimido puesto que, al escribirse bajo vigilancia y control de las autoridades eclesíásticas, es portador de una tensión entre el *querer* y *poder* decir; esto nos llevaría a poner en entredicho las representaciones y significados, conscientes e inconscientes que aparecen en él. Lo sublimado dado que registra los deseos silenciados por los códigos sociales y religiosos pero que, por la época en la que se escribe y por tener un objetivo confesional, serían innombrables; se trastocan, entonces, el significado y el significante y aparece la ambigüedad. Veamos cómo se refleja en el texto:

El amor ausente de la cosa amada, todo es lágrimas, dolor y pena; las prendas de su esposo, los regalos, las memorias, el discurso, la voluntad, todo padece y hace padecer; lo que se ve, lo que se oye, todo excita a amor y dolor, a deseo y ansia del bien ausente; por lo cual el alma es para su amante como una paloma gemidora, como la voz de la tórtola que es llanto (Castillo II 1968: 101).

Una lectura amparada en la idea de lo reprimido y lo sublimado nos conduce a la noción de accidente del discurso o de transgresiones en el ámbito discursivo. En la obra de Francisca Josefa de Castillo encontramos indicios de estas transgresiones, lo cual nos aboca a explicarlas a partir de la relación *prohibición / transgresión / placer*, que a partir de Bataille es vista como la esencia del erotismo. Una parte del texto de Josefa de Castillo, en el que se describe la lucha del hablante místico para frenar los tormentos de la carne, podría servirnos para ilustrar lo anterior:

De ahí a pocos días [...] sentí otra vez un bulto pesadísimo sobre mí; yo hacía gran fuerza con las manos y dientes por echarlo, porque me oprimía demasiado, y preguntándole con grande enojo: ¿quién eres? Me respondió: "Yo soy Crecerá-bulto". Estaba en la figura de un mulato muy flaco y fiero. Sentí también muchas tentaciones y quedé muy molida y extraordinariamente cansada (Castillo I 1968: 150).

En la cita se destaca el juego entre lo prohibido y lo placentero. Este binomio, además de lo que se ha dicho, constituye la esencia del cristianismo. Recordemos que el cristianismo tiene por principio un interdicto, cuya transgresión implica una condena: el cristiano ofende a Dios, pero dicha ofensa lo incita a pedir perdón y, por tanto, lo aproxima a Él.

A la luz de los anteriores razonamientos analizamos el simbolismo de los votos de castidad, propios de la vida conventual, que son la prohibición explícita de la unión corporal sexual; sin embargo, la transgresión (simbólica o real) es lo que posibilita la reconciliación con Dios; Erotismo y santidad son experiencias límites y la proximidad entre el erotismo sagrado y el erotismo de los cuerpos puede apreciarse en la tentación de la carne; ahí se hace más evidente que el objeto que el asceta rechaza es a la vez odioso y deseable (Ferrús 2004: 222). Para Josefa de Castillo, el cuerpo es receptáculo del mal y éste se traduce en deseo carnal. Así lo vemos en el siguiente pasaje:

El martes de la Pascua del Espíritu Santo, estando a mi parecer despierta, aunque embarazados los sentidos, que no me podía mover, se echaba sobre mí un bulto como un indio muy feroz, renegrado, y con la cara muy ancha, la boca y los dientes disformes, y el cabello como cerdas de caballo, y oprimiéndome y causándome muchas tentaciones.

[...] a principios de octubre [...] volvió de la misma suerte a cargarse sobre mí, aunque la figura era como de un mulato muy feo y ardiente, y sintiendo yo aquel peso, le preguntaba [...] Y así volví en mí, aunque sintiendo muy grandes tentaciones [...] (Castillo II 1968: 159).

El hablante místico en la obra de Sor Francisca Josefa de Castillo, en otro sentido y conforme a las normas de la confesión, convierte sus deseos en discursos pero incorpora una novedad relacionada con el objeto de ese deseo: las figuras del indio, el mulato y el negro. De esta manera deja al descubierto ciertos prejuicios de la sociedad colonial y pone de manifiesto un hecho que era real para la época en que se escriben los textos; que estos personajes también habrían sido objeto de interdicción para cualquier mujer

criolla de cierta posición social. Ya hemos apuntado que el negro y el mulato fueron satanizadas desde muy temprano en el Nuevo Mundo (cf. 4.1). Veamos otro ejemplo del texto:

De ahí a pocos días volvió a aparecer el enemigo junto a la cama en que yo estaba, con una figura de negro, tan feo, tan grande y ancho, todo penetrado de fuego, que me causó más horror está vez que todas las otras; y tal, que pienso si se hubiera llegado a mí, me muriera o quedara sin sentido (Castillo I 1968: 151).

Finalmente nos aproximamos a la relación erotismo-escritura. El erotismo es sexualidad transfigurada: metáfora, nos dice Paz (1997: 10). El erotismo exige un cuerpo, pero no necesariamente material, sino hecho de palabras, y sobre éste se construye la poesía y el discurso místico-amoroso. El erotismo nace de la disyunción cuerpo / alma, planteada por el platonismo y el cristianismo y, así como no hay erotismo sin referencia al *no-cuerpo*, tampoco hay religión que no tenga referencias al *cuerpo* (Paz 1978: 120). Por otra parte, la relación de la poesía con el lenguaje es similar a la del erotismo con la sexualidad, a saber, en el poema, el lenguaje se desvía de su fin natural y por analogía, en los rituales eróticos el placer tiene un fin diferente a la reproducción, como lo afirma Paz (1997:12): "la poesía pone entre paréntesis a la comunicación como el erotismo a la reproducción".

La escritura de estas místicas del siglo XVII condensa un manantial lingüístico que desdibuja los límites del lenguaje poético-erótico, y como lo destaca Arenal y Schlau (1989: 12): "The expression of the human feelings, of sensuality and sexuality, took various forms in the convent, from a grotesque to a mystical". El cristianismo, al condenar los deseos de la carne/ cuerpo y relacionarlos con el pecado y el mal, aboca a una sublimación de la sexualidad que se manifiesta en las múltiples y lúbricas imágenes que aparecen en los sueños y fantasías de los personajes. Citamos:

Una noche de aquellas volvió a ponerse junto a mí el enemigo, en la figura de un hombre pequeño, y agarrándome por los pulsos las manos, me apretaba con unos dedos delgados, pero con tanta fuerza que me quedaron los brazos tan doloridos como si me hubieran dado tormentos. Después me dormí y lo víde en sueños con una lengua muy larga, como de una cuarta, y muy aguda, y que la movía a todas partes con mucha ligereza. Esta vez no sentí tentaciones [...] (Castillo I 1968: 151).

En este ejemplo aparece una vez más el objeto del deseo y éste nos hace suponer que, paradójicamente, la posibilidad de sublimar las experiencias de placer y expresar esos deseos, hace que la vida conventual hoy pueda ser vista como una instancia en la que las mujeres encontraban cierta independencia y, sobre todo, les posibilitaba el autoconocimiento que requiere la actividad escritural y que no tenían las seculares. No obstante, este discurso de lo prohibido es lo que nos permite encadenar la vivencia mística con la experiencia interior y pensarla en relación con las funciones del inconsciente, la sexualidad, el erotismo.

Después de demostrar que la obra de Francisca Josefa de Castillo hereda y transmite algunos motivos de la tradición místico-amorosa en Occidente y que su discurso amoroso es genesíaco en la literatura escrita por mujeres en Colombia, concluimos que su lenguaje místico nace de la búsqueda para expresar una *experiencia interior* equiparable con el sentimiento poético, amoroso o erótico. Seguidamente, hablamos de una correspondencia discursiva entre la escritura mística y discurso amoroso. Pusimos de manifiesto cómo dicha relación aparece en la obra de Josefa de Castillo y, basándonos en Bataille, comprobamos que la coincidencia reside en que tanto la vivencia mística, como experiencia interior se ubican en el plano del inconsciente, la sexualidad y el erotismo.

RESUMEN

Sor Francisca Josefa de Castillo (1672-1741 Nuevo Reino de Granada) vive en una época en que la literatura místico-ascética, que había tenido su esplendor durante el reinado de Fernando II, estaba agotándose en España. Ella, como casi todas las monjas durante el período colonial americano, empieza a escribir por petición de su confesor, y sin intenciones de pasar a la historia como literata. En el presente artículo sostenemos que en sus obras, *Afectos espirituales* y *Su vida*, impresas por primera vez en 1817, se inaugura una forma de escribir el amor, esto es, un discurso amoroso, en las letras femeninas en el Nuevo Reino de Granada. Este discurso amoroso, por otra parte, devela las marcas de lo sublimado –angelical, así como los designios del pecado– demoníaco.

Palabras claves: Francisca Josefa de Castillo, Nuevo Reino de Granada, literatura místico-ascética, discurso místico, experiencia interior.

NOTAS

- ¹ El misticismo, como experiencia psicológica-literaria, culmina en España en los siglos xvi y xvii, pero el siglo xiii es considerado el Siglo de Oro en lo místico; en éste aparece el franciscanismo como escuela y se producen las primeras expresiones místico-literarias en las lenguas vulgares (Serrano 194). Asimismo nace en Mallorca Raimundo Lulio (1235-1315), en cuya doctrina encontramos ciertos rasgos psicológicos profundos que vendrán a caracterizar el misticismo posterior a él. Su *Cántico del Amigo y del Amado* sigue la técnica de los sufíes orientales y es reconocido como una de las joyas de la poesía mística española (cf. Serrano 1943: 109). En dicho texto no hay un tratado sobre el amor, pero propone un aspecto de éste como tema de meditación para cada día del año: "Preguntaron al amor de quién era? Respondióles que del amor. ¿De qué eres? De amor. ¿Quién te engendró? Amor. ¿En dónde naciste? En amor. ¿Quién te crió? Amor. ¿De qué vives? De amor. ¿Cómo te llamas? Amor. ¿De dónde vienes? Amor. ¿A dónde vas? A Amor".
 - ² El *Cantar de los cantares*, según Paz (1998), corresponde a una colección de poemas de amor profano y es una de las obras eróticas más hermosas que ha creado la palabra poética. Tanto la tradición judía como la cristiana han interpretado estos poemas como una alegoría de las relaciones entre Jehová e Israel o entre Cristo y la Iglesia. Además, continúa Paz, de ahí surge el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz.
 - ³ El platonismo es la primera escuela del pensamiento que permite el encadenamiento intelectual que une el mundo espiritual de los antiguos con la concepción mística. Platón mismo no podría ser considerado como un místico, pero su doctrina de lo bello —que sería lo mismo que lo bueno, así como la concepción de un ser supremo, impalpable, abstracto— contiene ya los elementos del misticismo (Serrano 1943: 40). Los neoplatónicos de Alejandría introducen el pensamiento místico en la filosofía: según éstos, no basta con la razón para llegar a la divinidad, sino que es necesario un conocimiento superior a ella (88).
 - ⁴ Esa *experiencia interior* podría relacionarse con el conocimiento del "reino interior" del que habla María Morales (1968: 259-263) en el trabajo sobre la Madre Castillo. Morales apunta que la primera noticia de un reino divino aparece ya en el Evangelio según Lucas 17-21: "el reino de Dios dentro de nosotros está".
- Pero más claramente cuando San Pablo dice: "el espíritu del hombre sabe lo que pasa en su interior". Muchos son los místicos que invitan a entrar a este paraíso.
- ⁵ Bataille (1986a: 126) aclara: "el objeto en la experiencia es, en primer lugar, la proyección de una pérdida de sí dramática. El sujeto [...] cuando ha entrado en la experiencia interior está a la busca de un objeto a su imagen y semejanza, reducido a la interioridad".
 - ⁶ Los planteamientos de Bataille nos conducen al contenido de las pulsiones *eros* y *thánatos*, es decir, la energía que mueve a la cultura y al ser humano, así como a los mecanismos de sublimación. En relación con esto último, Ceberio (2004), quien parte del pensamiento de Bataille, escribe: "En el juego [infantil] se da rienda suelta a la imaginación y al mundo inconsciente que llevamos dentro [...] En la etapa adulta el juego se transforma en actividades culturales que canalizan el placer sexual en un placer acorde con la sociedad. I le aquí la sublimación que permite que no sucumbamos ante los conflictos internos generados por la represión. La sublimación implica el conocimiento del ego para poder dirigir la libido y desexualizarlo; hace que el mundo se nos presente de manera simbólica y gracias a la desexualización del mundo se pueda recuperar el mundo perdido".
 - ⁷ En términos lacanianos, podría decirse que el misticismo es "un discurso libre del deseo". Según Lacan (2001: 92): "La mística es una cosa seria, y sabemos de ella por ciertas personas, mujeres en su mayoría, o gente capaz como San Juan de la Cruz, pues ser místico no obliga a colocarse del lado del 'no-todo'. Uno puede también colocarse del lado del no-todo". San Juan de la Cruz es para Lacan la prueba evidente que los hombres también pueden situarse al lado del no-todo. En este mismo sentido, escribe Zavala (2001) apoyándose en Lacan, que la experiencia mística está fuera de la función fálica, y agrega: "Toda riqueza de la mística en establecer esas relaciones entre el alma y Dios, el desfallecimiento, el abismo 'inaccesible a la medida y a los pensamientos del hombre' los sitúan [a los místicos] fuera de esa función, con un goce más allá del falo" (Zavala 2001: 59-61). En la teoría lacaniana, recordemos, el falo es un objeto imaginario, que posibilita instaurar un orden simbólico, poner las bases para el desarrollo del lenguaje y, por tanto, entrar en el orden de la cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHURY, Darío, (1968) "Introducción, notas y comentarios" en *Obras completas de la Madre Francisca Josefa de Castillo. I. Su vida. II. Afectos espirituales*. Banco de la República. Bogotá.
- BATAILLE, Georges, (1986a) *La experiencia interior*. Taurus. Madrid.
- BATAILLE, Georges, (1986b) *El culpable*. Taurus. Madrid.
- BATAILLE, Georges, (1988) *El erotismo*. Tusquets. Barcelona.
- CASTILLO, Francisca Josefa de, (1968) *Obras completas. I Su vida. II Afectos espirituales*. Banco de la República. Bogotá.
- FOUCAULT, Michael, (1983) *Historia de la sexualidad. I. La voluntad del saber*. Siglo XXI. México.
- FRAISSE, Geneviève, (2000) "Del destino social al destino personal. Historia filosófica de la diferencia de los sexos" en *Historia de las mujeres III. El siglo XIX*. Georges Duby y Michelle Perrot (eds). Taurus. Madrid.
- FRANCO, Jean, (1993) *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LACAN, Jacques, (2001) "Dios y el goce de la mujer" en *El Seminario 20. Aún*. Págs. 79-93. Paidós. Buenos Aires.
- LIÉCERCIE, Jean, (1985) *L' amour*. Bordas. París.
- MORALES, María, (1968). *La Madre Castillo. Su espiritualidad y su estilo*. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.
- ORTEGA y GASSET, José, (2001) *Estudios sobre el amor (1939)*. Alianza. Madrid.
- PAZ, Octavio, (1997) *La llama doble. Amor y erotismo*. Seix Barral. Barcelona.
- SERRANO, Arturo, (1943) *Los Místicos*. Atlántida. Buenos Aires.
- STENDHAL (1980) *De l'amour*. Gallimard. París.
- PLATÓN (1999) *El Banquete, Fedón y Fedro*. Folio. Villatuerta Navarra.
- ZAMBRANO, María, (1996) *Filosofía y poesía*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- ZAVALA, Iris, (2001) "La escritura mística y las enfermedades divinas". *Feminismos, cuerpos, escrituras*. Págs. 51-65. La Página. España.