

**Queering the Andean Mystics: Represiones, subversiones y deseos en las prácticas
religiosas de la América colonial (Perú, siglos XVI-XVII)**

A Dissertation Presented

by

Pilar Consuelo Espitia Durán

to

The Graduate School

in Partial Fulfillment of the

Requirements

for the Degree of

Doctor of Philosophy

in

Hispanic Languages and Literature

Stony Brook University

May 2018

ProQuest Number:10822828

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



ProQuest 10822828

Published by ProQuest LLC (2018). Copyright of the Dissertation is held by the Author.

All rights reserved.

This work is protected against unauthorized copying under Title 17, United States Code
Microform Edition © ProQuest LLC.

ProQuest LLC.
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106 – 1346

Stony Brook University

The Graduate School

Pilar Consuelo Espitia Durán

We, the dissertation committee for the above candidate for the

Doctor of Philosophy degree, hereby recommend

acceptance of this dissertation.

Paul Firbas – Dissertation Advisor
Associate Professor, Hispanic Languages and Literatures

Lena Burgos-Lafuente - Chairperson of Defense
Assistant Professor, Hispanic Languages and Literatures

Joseph M. Pierce - Internal Reader
Assistant Professor, Hispanic Languages and Literatures

Zeb Joseph Tortorici - External Reader
Assistant Professor, Spanish and Portuguese Languages and Literatures
New York University

This dissertation is accepted by the Graduate School

Charles Taber
Dean of the Graduate School

Abstract of the Dissertation

**Queering the Andean Mystics: Represiones, subversiones y deseos en las prácticas
religiosas de la América colonial (Perú, siglos XVI-XVII)**

by

Pilar Consuelo Espitia Durán

Doctor of Philosophy

in

Hispanic Languages and Literature

Stony Brook University

2018

Sainthood and its manifestations is a subject that has become primordial in the studies of culture and power within societies; it is through the constructions of saintly figures that we can identify the desires and tensions within different classes and ethnic groups, but we can also encounter much more hybrid and fluid spaces. My research is an attempt to create a genealogy of Catholic sainthood in the Andean region, through the studies of different topics and famous saints. My main objective is to make evident how the concept of sainthood was transformed and altered with the arrival of Catholicism to Latin America, and how the colonial relationships in Peru created an Andean sainthood. Using *queerness* as a theoretical base and tool of analysis, I study how sainthood in Lima (XVI-XVII centuries) could be considered a performative identity, and therefore, the saintly characters could legitimize their particular actions and desires through their mystical manifestations. At the same time, I will try to explore how sainthood and its practices created a third and fluent space for gender and sexuality that also dissolved colonial structures. This, of course, didn't go unnoticed by the authorities and the Inquisition, so we will also point out the ambiguity of mystical practices between what was considered orthodox and heterodox.

To demonstrate the above, I will specifically study four cases of sainthood from the viceroyalty of Peru (two women and two men) that are particularly striking: Santa Rosa de Lima (1586-1617); Úrsula de Jesús (1604-1668); San Martín de Porras (1579-1639) and Nicolás de Ayllón (1632-1677). By choosing these cases and reading some of their hagiographies and canonization processes, I am showing not only the strong religious climate that was particular of Peru, but also the wide possibilities that sainthood offered to people with different intentions and desires. At the end, my proposal has the objective to rarefy the saintly figures; to make a queer, counter-reading of sainthood and search within the silences and contradictions of the official texts some alternative voices to the history and literature of the colony.

PREVIEW

Table of Contents

Capítulo 1. Introducción: el misticismo antes de la conquista del Nuevo Mundo.....	1
1.1. Cuestiones generales: la mística, lo <i>queer</i>	1
1.2 La idiota y el loco: de cómo se configura un sujeto místico <i>queer</i>	25
Capítulo 2. Místicos del medioevo: los cuerpos, los terceros lugares y la sexualidad.....	43
2.1 San Francisco de Assis (1181/1182-1226).....	69
2.2 Santa Catalina de Siena (1347-1380).....	78
Capítulo 3. La Contrarreforma, el misticismo en España y la santidad en las Américas.....	90
3.1 La iglesia contrarreformista y su construcción de la santidad.....	90
3.2 La formación de las santidades en América.....	106
Capítulo 4. Microcosmos del deseo: mística y santidad femenina en Lima colonial Los casos de Santa Rosa de Lima (1586-1617) y Úrsula de Jesús (1604-1666).....	115
4.1 <i>Ho Padre mío deme su bendición que esta noche estoy conbidada a un gran vanquete</i> : sobre el misticismo andino de Santa Rosa de Lima.....	137
4.2 <i>Por pedasitos y boca abaxo</i> : Úrsula de Jesús o del misticismo de la cocina y el purgatorio.....	165
Capítulo 5. Sobre algunos varones "raros" de América: San Martín de Porras (1579-1639) y Nicolás de Ayllón (1632-1677).....	182
5.1 Piel negra, alma blanca: los extremos, las ambivalencias raciales y sexuales en la hagiografía de San Martín de Porras.....	197
5.2 Nicolás de Ayllón, o de un camino truncado hacia la santidad.....	220
Capítulo 6. Conclusiones.....	239
Bibliografía.....	243

List of Illustrations

Figura 1. Santa Catalina bebe de la sangre de Cristo, Francisco Vanni, 1594.....	58
Figura 2. Wilgefortis, cuadro anónimo, sin fecha.....	68
Figura 3. Santa Rosa de Lima en el primer mapa de la ciudad de Lima, 1668.....	137
Figura 4. Rosa bebe del costado de Cristo, Cristóbal de Villalpando, ca. 1702.....	160
Figura 5. Visión del Cristo cantero, Lázaro Baldi, 1668.....	161
Figura 6. Retrato de Úrsula de Jesús, siglo XVII.....	165
Figura 7. Retrato primitivo de San Martín de Porras, 1673.....	197
Figura 8. San Martín en éxtasis y levitando, cuadro anónimo, siglo XVIII.....	211
Figura 9. Retrato de Nicolás de Ayllón, cuadro anónimo, 1684.....	220
Figura 10. <i>La Inmaculada Concepción</i> , Angelino Medoro, 1618.....	225

Capítulo 1. Introducción: el misticismo antes de la conquista del Nuevo Mundo.

1.1. Cuestiones generales: la mística, lo *queer*.

Comenzaré discutiendo varias nociones del discurso místico con el fin de poder reflexionar y tener algunos atisbos sobre las prácticas del misticismo en el contexto de la América colonial, también con el fin de explicar cuál sería la relación que logro establecer entre el misticismo, las figuras de santidad católicas, y la relación que tendría con lo *queer*. Más que postulados definitivos, son ciertas percepciones que terminan por confundirse con la misma materia de estudio; tanto el misticismo como la definición de lo *queer* se nos fuga de las manos y siempre hay algo más (o menos) que decir acerca del tema. En primera instancia, para sustentar mis ideas acerca del misticismo, me basaré principalmente en el libro de Michel de Certeau *La fábula mística*¹, pues considero que su perspectiva desde varios campos epistemológicos le da una configuración que permite un acercamiento, aunque teniendo en cuenta que la mística es en sí una materia opaca y que difícilmente se puede asir. En segunda instancia, revisaré el contexto histórico en el cual surgió la conceptualización de lo *queer* y explicaré los paralelismos e interrelaciones que existen entre lo

¹ El primer volumen de *La fábula mística* de Michel de Certeau fue publicado en 1982. Cuatro años más tarde, Certeau fallecería sin haber publicado su segundo volumen. Éste último fue publicado finalmente en el año 2014, gracias a Luce Giard que se dedicó a recuperar la obra inédita de este intelectual francés. Esto nos indicaría la forma en la que Certeau estudia el misticismo como un tercer discurso, o un discurso de ruptura entre la espiritualidad y la institucionalidad dentro de la Modernidad Temprana, lo que es conveniente para la propuesta de este trabajo. Como lo menciona Randall Coats (1994) en su reseña sobre *La fábula mística* y el misticismo en general, "As an alternative discourse and virtually countercultural in nature, mysticism should be granted more attention and weight by early modern scholars. Mysticism's refusal to adopt norms or to conform to standards reveals much about the possibility of opposition to be expressed in a historical period" (244). Para establecer la vigencia de la obra de Certeau, podemos ver la reciente publicación de la *Revista Pelicano* (Vol. 3, 2017) de la Universidad de Córdoba sobre diferentes lecturas de la obra de Certeau.

queer y la mística, lo que me permitiría proponer una relación simbiótica entre ambas propuestas para estudiar los procesos de santidad.

Respecto a la mística, considero estudiarla a partir de la formación teológica e historiográfica de Certeau ya que permite entender la mística como un discurso que se instaura en una serie de rupturas de la fe y de la iglesia católica, no sólo a un nivel teológico del Dios que se ha perdido, sino también en medio de las tensiones de la iglesia católica a lo largo de su historia. Esta proyección permite entender el misticismo en todas sus dinámicas posibles, y como un fenómeno histórico y social: "For Certeau, there is built into Christian faith a series of tensions – between particularity and universality, between continuity and rupture, between tradition and innovation– that gives it its dynamism, but that also establishes the *risk* of faith" (Bauerschmidt 211-212).

Hagamos un primer asomo a lo que es el misticismo desde la postura de Certeau: el discurso místico, es decir, su producción textual, espacial y corporal se mueve por una pulsión primordial de la pérdida de lo divino y hace parte de una semilla premonitória de la melancolía que llegará a definir la primera parte del siglo XVI. Esta conexión con lo melancólico ya nos da un contexto histórico dentro del cual se puede dimensionar el discurso místico, además de revelar un carácter que lo hace parte de mecanismos sociales muchos más amplios. De ahí se puede deducir que la mística es posible en cuanto fenómeno social y cultural, y no necesariamente como la aparición de casos o sujetos aislados. La mística no depende del asceta solitario que busca en las soledades del desierto o su recámara aislada un lugar para tener experiencias divinas, sino que este sujeto y sus manifestaciones son un producto de distintas situaciones sociales. Es lo que le da a este discurso un tinte de fenómeno colectivo. Sin embargo, es precisamente en la individualidad y en las particularidades de cada sujeto místico donde encontraremos su verdadero valor. Vale aclarar, sin embargo, que, de acuerdo a estas categorías históricas y sociales, el misticismo no se limita a una producción exclusiva del siglo XVI. Como bien se sabe, los primeros místicos corresponden a las etapas del cristianismo primitivo y tienen una fuerte presencia también durante la Edad Media. Sin embargo, para el tema que nos concierne, habrá un enfoque principal sobre el misticismo dado entre los siglos XVI y XVII en América, que puede pensarse como un periodo particular donde este tipo de espiritualidad tiene su gran auge generado a partir de una gran decadencia y crisis de lo que podríamos considerar una Modernidad Temprana (1500-1800): "[La mística] aparece en la puesta del Sol para anunciar un día que no conocerá jamás. Desaparece antes de la mañana, 'la

derrota de los místicos' coincide con el momento en que surge el siglo de las Luces. La ambición de una radicalidad cristiana se dibuja sobre un fondo de decadencia o de 'corrupción', en el interior de un universo que se deshace y que es necesario reparar" (Certeau 24).

Si bien tal movimiento de experiencias espirituales se puede situar dentro del marco histórico que Certeau nos indica, en este punto hay que reflexionar también sobre el término del misticismo en sí mismo, la primera aparición del término como categoría religiosa, y las definiciones y connotaciones que se le ha dado a lo largo de la historia². De acuerdo con esto, es importante pensar en las categorías y términos que se usaron en la época para describir en misticismo, y para el contexto que nos concierne, la aparición que hizo el término de "alumbrado/a" para describir a menudo este tipo de espiritualidades en España y posteriormente en América³.

Ahora bien, para retornar a las ideas de Certeau sobre el misticismo, se encuentra que tal movimiento yace precisamente en esa pérdida melancólica (y búsqueda fallida) –la de un Dios que se ha ausentado mucho antes de que lo pudieramos notar– y es allí donde reside su mayor tensión

² Por supuesto, los estudios de Certeau se centran en manifestaciones de religiosidad de los siglos XVI y XVII, dentro de un catolicismo europeo; el autor intenta rescatar y ensalzar el misticismo por su valor cultural y social. Pero para ese periodo histórico que de Certeau estudia, el concepto del misticismo no había sido acuñado y existían muchas otras prácticas similares en otros periodos de tiempo, y dentro de otras corrientes religiosas. De acuerdo con esto, el término misticismo habría que pensarlo como un concepto surgido de constructos históricos y culturales posteriores. Dependiendo de la época, se le ha dado una connotación positiva o negativa hasta llegar a un punto donde se borró su dependencia histórica y se le dió un universalismo que casi describiría cualquier práctica espiritual. En su texto "The Making of Modern 'Mysticism'", Leigh Eric Schmidt hace un barrido histórico para encontrar las primeras definiciones del misticismo, cuándo se utilizó el término por primera vez y bajo qué contexto. Según el texto, el término fue acuñado por primera vez por Henry Coventry, un pensador inglés que en 1736 definía el misticismo como unas prácticas del fanatismo religioso sectario, en oposición a una religión observada por el razonamiento y los pensamientos del positivismo. Es muy interesante ver también cómo el misticismo fue directamente relacionado para esta época del auge de la ilustración como "primarily female, with a sublimated sexuality making up 'the far greatest part of female religion'" (Schmidt 278). De este modo, el texto de Schmidt sigue la pista de una tradición del misticismo desde sus definiciones en el siglo XVIII y XIX, y en las tradiciones religiosas inglesas. El autor también apunta cómo el término se usó para distintas agendas políticas, especialmente para formar un sentido de religiosidad y patriotismo en la colonización de América del Norte.

³ Para Dale Shuger, con el inicio del siglo XVI se consolidó en España el movimiento de lo que conocemos como misticismo: a grandes rasgos consistía en una espiritualidad individual y que se basaba en las ideas reformistas. Dentro del vocabulario que se utilizaba para describir estas prácticas espirituales estaba el término de alumbradismo y también erasmismo. Aunque ambos términos eran de constante uso, tales categorías no se usaban con mayor rigor y muchas veces eran términos intercambiables: "It is not important to parse the distinctions between these movements here; the Church itself was inconsistent in its designations, and labels varied across regions, over time, and from case to case. What is important is that the difficulty of distinguishing renewal, reform, and rupture created a crisis within the Catholic Church, one that led to the creation and imposition of new forms of observation and control of interior religious experience" (Shuger 934).

y dinamismo. Como lo señala Certeau, el lugar del místico está en esa brecha de un mundo donde se aguarda al que ya se perdió pero que se espera indefinidamente; es una teología de lo fantasmal, un lugar para perderse. El misticismo, como lo nota Certeau, es un discurso en tanto que es una máquina de producción de sentidos; es un discurso que crea su propio lenguaje (*saudade*) y su propia topografía (la producción de un tercer país que está situado en el ideal del *locus amenus*, pero también en la desolación y violencia de no poder encontrarse con el otro). Asimismo, el misticismo genera sujetos y cuerpos particulares: un cuerpo anhelante y herido que busca un encuentro con el Uno Amado y que de antemano sabe que este encuentro es uno fallido:

De hecho, estos autores antiguos introducen en nuestra actualidad el lenguaje de una "nostalgia" relativa a ese país extraño. Crean y guardan un lugar, así como de *saudade* brasileña, una añoranza, si es verdad que ese país extraño sigue siendo el nuestro, pero estamos separados [...]. Ellos forman con sus cuerpos y sus textos una frontera que divide el espacio y la transforma a su lector en habitante de campiñas o suburbios lejos de la atopía donde ellos alojan lo esencial (Certeau 12).

De allí, que el lenguaje y mundo del místico incube un sentido de la modernidad y es precisamente por esta razón que Certeau genera un marco teórico desde distintas disciplinas para contener el carácter moderno del misticismo. Pero al mismo tiempo, este encuadre sólo retiene una porción de la complejidad de tal discurso y sujetos. Este marco teórico o de contención lo conforman el erotismo, la oralidad/ficción, la historiografía o lo que Certeau llama "la fábula", y el psicoanálisis.

Hablemos entonces del erotismo y su relación con la mística. Si se tiene en cuenta que el discurso místico es en su esencia un discurso amable y amoroso de Dios (que es El Amado), entonces se puede considerar que el misticismo hace parte de una tradición de lo erótico. Ambos son el reconocimiento de algo que se perdió y ello conlleva a una transfiguración de la fe a un erotismo: "A partir del siglo XIII (Amor cortesano, etc.), una lenta desmitificación religiosa parece acompañarse con una progresiva mitificación amorosa. Lo único cambia de escena. Ya no es Dios, sino el otro y, en una literatura masculina, la mujer" (Certeau 14). Las implicaciones que puede traer este postulado para mi interés son grandes y generarán una discusión fructífera en cuanto a los estudios de género, el sexo, el feminismo y la mística: ¿qué pasa cuando la experiencia mística

es la de una mujer, y no la de un hombre, y cómo se genera ese discurso amoroso frente al ser amado que es Dios? ¿Qué implicaciones tiene que ahora sea la dama la que hable del amor (ya no es más el objeto de deseo o la excusa del poeta) y cómo se produce este lenguaje que estaría por fuera de la rigidez masculina del lenguaje teológico? ¿Habría una inversión de los papeles femeninos/masculinos, o más bien, una reinención no sólo del sujeto en sí, sino del Amado? ¿Ahora, qué pasa cuando el místico es un hombre y qué relación le daría con El Amado que es finalmente la figura de Cristo? ¿Acaso en esta propuesta y desarrollo del misticismo no estaríamos ya viendo un tipo de erotismo que rompe con los esquemas heterosexuales, y donde se ofrece un tipo de erótica *queer*?

Me adelanto a responder algunas de estas preguntas y afirmaré que, en efecto, la erótica producida por el misticismo genera una serie de discursividades *queer* que rompen con una propuesta heteronormativa y proveniente de las tradiciones amorosas como el amor cortés, y desde una corriente religiosa, El Cantar de los Cantares. Karma Lochrie⁴ es una de las primeras estudiosas que se atreve a pensar en un concepto de "mystic queer" desde los estudios de santidad medieval europea, y que sería un sujeto que despertaría otro tipo de sensibilidades diferentes a las corrientes del erotismo nombradas: "Mystical sex is not just 'sex as we know it,' but that more troubling field of experience that strays into the realms of violence, suffering, and torture" (Lochrie 183). Así, el cuerpo del místico es el centro de las experiencias místicas y este cuerpo es posible en la medida en que es uno sufriente y adolorido. La penitencia y negación que sufre el cuerpo es el medio para poder acercarse a la espiritualidad y al ser amado; hay una sintomatología (el cuerpo herido por la flecha del amor) que se hace presente en el cuerpo místico y que representa el sufrimiento voluntario a través de ayunos, estigmas, enfermedades, etc. para alcanzar un nivel de comunicación espiritual con Dios. Esta relación oscura entre el sufrimiento y la tortura, para encontrar el placer y el amor sería una de las formas en las que el misticismo moldea una erótica *queer* y en la que incluso cualquier binomio de géneros y sexualidades quedarían disueltos. Además, la imitación de Cristo es central, especialmente en la mística femenina; la mujer quiere construir/destruir un cuerpo que imita al hijo de Dios y que toma un lugar sacrificial. En el siguiente capítulo de este trabajo detallaremos cómo los fenómenos corpóreos y este

⁴ Lochrie, Karma (1997) "Mystical Acts, Queer Tendencies." *Constructing Medieval Sexuality*.

crisocentrismo tiene una mayor aparición en la mística femenina y cómo esta práctica podría distinguirse de una mística masculina, que cuenta con muchas menos manifestaciones.

En cuanto al lenguaje, ficción y oralidad del misticismo, Certeau enfatiza la importancia que tendría la generación de un lenguaje "femenino" (¿o más bien, podríamos decir *queer*?) dentro de la erótica del misticismo, aunque deja abierta la interpretación de tales hechos: "[...] la experiencia femenina resistió mejor la ruina de simbolismos teológicos y masculinos, que consideraban a la presencia como una venida del Logos. Pero precisamente la presencia que atestiguan esas Madres y esas Damas se separa del Verbo" (Certeau 16) ¿Cuáles serían esas razones para que las experiencias "femeninas" se resistieran mejor a los sistemas y dogmas religiosos que ya se estaban arruinando para la época? Desde mi perspectiva, esta ruptura con los niveles de significación de la palabra y, por lo tanto, con un campo de estructuras estrictamente masculino y heteronormativo, serán una de las claves para entender el misticismo en clave de lo *queer*, y precisamente sería lo que generó una sombra de sospechas sobre tales sujetos y producciones. Al revisar las prácticas místicas desde una posmodernidad que ha desentronizado y socavado el falocentrismo, podríamos decir que, tanto en su modulación textual como en sus prácticas, el discurso místico funcionaba bajo lógicas que amenazaban los discursos jerárquicos y patrimoniales (por ejemplo, el poderío en la iglesia de líderes masculinos, la ortodoxia y la categorización de las mujeres como seres débiles y susceptibles de caer bajo la influencia de fuerzas malignas). En su llamado a revisar lo que ha sido nuestra historia de la escritura y la filosofía, Helene Cioux cuestiona las bases de tales historias y se pregunta dónde está la voz de la mujer:

And if we consult literary history, it is the same story. It all comes back to man –to his torment, his desire to be (at) the origin. Back to the father [...]. Now it has become rather urgent to question this solidarity between logocentrism and phallogentrism –bringing to light the fate dealt to woman, her burial– to threaten the stability of the masculine structure that passed itself off as eternal-natural, by conjuring up from femininity [...]. What would happen to logocentrism, to the great philosophical systems, to the order of the world in general if she rock upon which they founded this church should crumble? (Cioux 39-40).

Y la mujer, o por lo menos un lenguaje y lógicas de lo femenino, está en esos recodos de los textos místicos donde a través de un discurso amoroso/erótico se construyen sujetos y cuerpos que causaban turbulencia dentro de su sociedad. En una contextualización mucho más precisa de cómo funcionaba el misticismo europeo, ofreceré ejemplos y un soporte más extenso del por qué el discurso místico femenino generaba tantas sospechas y llegaba a vulnerar la institucionalidad de la iglesia. En todo caso, habría que entender también cuáles serían las particularidades de un discurso místico masculino y qué implicaciones tendría arrojarse a unas experiencias del lenguaje amoroso primordialmente manifestado hacia Cristo. Pero si revisamos las texturas de los lenguajes empleados en las experiencias místicas de distintas mujeres, Electa Arenal y Stacey Schlau afirman que sus narrativas se apropian de un lenguaje doméstico, popular y del diario vivir para hablar de sus experiencias divinas, cosa que rechazaría el lenguaje dogmático y estricto de lo teológico: "As Sisters, Mothers and Brides of Christ, they re-formed family units and wrote about their new family in familiar, earthly terms. Women helped form the popular theological tradition and used it extensively. They personalized words and images, in opposition to to the official dogmatic tendency towards abstraction" (Arenal y Schlau 15).

Adicionalmente, también apuntan que tales narrativas tienen una estructura circular; no siguen un orden en particular y mencionan que son como retazos y tejidos de vidas que forman un edredón: "The written word follows the how things are thought: 'Sentences often follow a thought as it would be spoken'" (Arenal y Schlau 15). Certeau también recalca el poder de ruptura del misticismo en cuanto a sus niveles de interpretación. Así, el lenguaje místico rescata el valor del detalle y se enfoca su mirada y sensibilidad hacia la importancia de lo mínimo dentro de la vida diaria. Las narrativas místicas no quieren formar parte de los grandes anaqueles de la historia del poder, sino quieren centrarse en las minucias de los individuos, en sus mundos mentales y cotidianos; son algo que podríamos llamar una patología del detalle:

A estas particularidades que determinan las demostraciones del sentido, también nos llevan los místicos. Van marcando sus relatos con "casi nada" de sensaciones, de encuentros o de tareas cotidianas. Para ellos no puede dissociarse lo fundamental de lo insignificante. Esto es lo que da realce a lo anodino. Algo se mueve en lo cotidiano. El discurso místico transforma el detalle en mito; se aferra a él, lo exagera, lo multiplica, lo diviniza, hace de él su propia historicidad (Certeau 20).

Debido a esta discursividad que está hecha de pedacitos, de múltiples sentidos y de una visión mínima del mundo que se escribe a través del detalle, las narrativas místicas encajan perfectamente dentro de los posibles estudios de la microhistoria⁵; el interés por el detalle exige un método de estudio específico, o una herramienta para aproximarse a estos textos. Al retomar las posturas del historiador italiano Carlo Ginzburg sobre la importancia de la microhistoria y el análisis del detalle, encontramos el valor que tendrían este tipo de narrativas y sujetos para la historia; es a partir de esta forma de hacer historia que se puede estudiar también el misticismo. En su trabajo comparativo sobre Morelli, Freud y Holmes, Ginzburg encuentra que a diferencia de los métodos de exploración que se centran en las generalidades, lo normativo y la coherencia discursiva, el estudio de los detalles es precisamente lo que permite hacer conjeturas y descubrimientos que no se verían de otro modo: "Minute graphic characteristics haven been used to reconstruct cultural shifts and transformations [...]. The flowing robes of Florentine paintings in the 15th century, the linguistics innovations of Rabelais, the healing of the king's evil (scrofula) by French and English monarchs [...] have each been taken as small but significant clues to more general phenomena: the outlook of the social class, or of a writer, or of an entire society" (Ginzburg y Davin, 28).

⁵ La microhistoria fue un nuevo método de análisis histórico que surgió hacia la década de los años 60. Según Ginzburg, uno de los primeros historiadores que acotó la palabra microhistoria fue el historiador mexicano Luis González en un libro que escribió sobre su pueblo natal y el cual catalogó como historia local. Al indagar sobre el método que utilizó para formar su narrativa, González complementa su idea de la microhistoria como un método que busca narrar la historia patria o la historia "yin": "suitable for evoking that small, weak feminine sentimental world of the mother which revolves around the family and the village" (Ginzburg, 1993, 12). Sin embargo, la palabra ya había sido utilizada por el historiador americano George Stuart hacia 1959, cuando narró la batalla de Gettysburg de manera minuciosa. González también había visto la palabra en un texto de Fernand Braudel, el historiador francés y líder de la escuela de los Annales, para quien el término tenía una connotación negativa. La microhistoria cobró mayor fuerza entre los años 1960 a 1980 con la publicación de varias compilaciones históricas como *Microstorie* de las que hicieron parte el mismo Ginzburg y Giovanni Levi, entre otros. También para 1976 se publicó uno de los libros más importantes de la microhistoria, *El queso y los gusanos*, de Ginzburg. Asimismo, la escuela francesa de los Annales comenzó una generación de historias sobre la vida cotidiana en las que han participado Jacques Le Goff, Philippe Ariès y Georges Duby. Fue solamente hacia 1991 que uno de sus principales defensores, Giovanni Levi, intentó definir la microhistoria y agrupar sus elementos más importantes. Dice Levi que, como práctica, la microhistoria es una reducción de la escala con el fin de experimentar y entender los fenómenos a la luz de una nueva visión: "Phenomena previously considered to be sufficiently described and understood assume completely new meanings by altering the scale of observation" (Levi 98). Levi rescata la gran cercanía que hay entre la microhistoria y los métodos de estudio antropológicos, y la forma en la que la microhistoria devela las fracturas e incoherencias de las historias que cuenta. Para ver una bibliografía más amplia de la microhistoria se puede consultar la página web del Centro de investigaciones microhistóricas de Islandia: www.microhistory.org.

Como ya lo había mencionado anteriormente, el misticismo no se refiere a sujetos aislados sino a una conglomeración de circunstancias y personas que convierten esta experiencia religiosa en un fenómeno social. En ese caso, la mejor forma de asir estos textos y de llegar a una manera de entenderlos es a través de ese método que Ginzburg llama el paradigma conjetural o indiciario. Este método de entender la historia en su misma esencia incluye –al igual que el misticismo– un tipo de oxímoron; Ginzburg lo describe como de un “rigor elástico”, es decir, es un método que no se acopla a reglas precisas ni definitivas y que se articula por medio del análisis e inferencia de los detalles: “It’s a matter of kinds of knowledge which tend to be unspoken, whose rules, as we have said, do not easily lend themselves to being formally articulated or even spoken aloud” (Ginzburg y Davin, 28). Esta forma de intuición, *firasa*⁶, es también un que conocimiento no se alinea con las miradas rigurosas y grandilocuentes de la élite; el método conjetural se deslinda de los ojos imperiales⁷, es decir, de las miradas regidas por las instituciones del poder y las academias, y simpatiza con los conocimientos e intuición de las voces más simples; se alinea con las miradas del día a día. El método conjetural busca en las pequeñas voces, pistas, trazos y huellas lo que las grandes historias oficiales no logran aceptar; la heterogeneidad, la incompletud y las limitaciones de lo que es la narración de la historia: “The historiographical frescoes that seek to communicate to the reader, through expedients frequently mediocre, the illusion of a vanished reality, tacitly remove this constituent limitation of the historical profession. Microhistory chooses the opposite approach. It accepts the limitations while exploring their gnoseological implications and transforming them into a narrative element” (Ginzburg, 28).

La tarea que surge al estudiar los textos místicos sería la de aceptar los vacíos y silencios a los cuáles nos enfrentamos y al mismo tiempo, tratar de suplir lo irremediamente perdido a través de narrativas, inferencias y lecturas detalladas de los mismos. Además, este método analítico de la microhistoria también exige una postura política y social frente a lo que es el quehacer histórico y literario. Este tiene como necesidad la de escuchar voces alternativas que las historias

⁶ "Ancient Arab physiognomy was based on 'firasa': a complex notion which generally speaking meant the capacity to leap from the known to the unknown by inference (on the basis of clues). The term was taken from the vocabulary of Sufi philosophy; it came to be used for both mystic intuition, and for the kinds of penetrating shrewdness which were attributed to the sons of the king Serendippo. In this second sense, 'firasa' is neither more nor less than the organ of conjectural knowledge" (Ginzburg y Davin 29).

⁷ Ver el texto de Mary Louise Pratt (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*.

épicas no incluirían dentro de los volúmenes, o tal vez sólo como referencias de pie de página. En ese sentido, este trabajo es una forma de historia "matria" que, con sus dificultades y limitaciones busca inferir la importancia política y social del misticismo a partir de lo que nos dicen estas narrativas que nos llegan fragmentadas pero dicientes.

Si entramos en la comprensión del misticismo en cuanto a su materialidad escrita (cómo se escribe su historia, cómo se producen sus textos), su *fábula* (el eco que deja su voz; la experiencia corporal u oral, y no verbal que existe por fuera del mundo letrado; las prácticas y lenguajes alternos), y su historiografía nos encontramos en varias encrucijadas que Certeau apunta en su libro. Por un lado, el historiador se enfrenta a la dificultad de recuperar el pasado tal y como era, aunque como ya lo sabemos este es un lamento algo improductivo; sin embargo, la labor del estudioso sí se puede ver como la manifestación de un duelo por lo ausente. Frente al estudio del misticismo espejea la pérdida de Dios y también la de su ilusión por recuperar a éste y al pasado: "Estructura de espejo: como Narciso, el actor historiador observa su doble, que vuelve inaccesible el movimiento de otro elemento. Busca a un desaparecido, que a su vez buscaba a un desaparecido, etcétera" (Certeau 21).

Por otro lado, el misticismo es una experiencia que se manifiesta de forma anterior al texto escrito y por medio de lenguajes no verbales, y que luego se integra y narra a través de la escritura. Es a través de la tecnología de la escritura que nos es posible reconocerla, pero al tiempo, este mismo instrumento de transmisión siega su potencial. Dentro de un mundo de la Reforma y Contrarreforma donde el libro y la escritura eran elementos esenciales para instaurar el poder y el dogma, el misticismo se vuelve un esfuerzo por recuperar la palabra hablada y poco a poco se convierte en una suerte de ficción o fábula: "Ya desde el siglo XIII, es decir, desde que la teología se profesionalizó, los espirituales y los místicos responden al desafío de la palabra. Por este motivo son deportados a la región de la "fábula". Se solidarizan con todas las lenguas que todavía hablan, marcadas en sus discursos por la asimilación al niño, a la mujer, a los analfabetas, a la locura, a los ángeles o al cuerpo" (Certeau 23)⁸.

⁸ En el estudio ya mencionado de Dale Shugel sobre el lenguaje del misticismo y el lenguaje de la Inquisición en España, se plasma precisamente esta idea de la fábula mística con ejemplos concretos. En el momento en que aquellos sospechosos de heterodoxia por sus prácticas religiosas eran llevados frente a la Inquisición, se presentaban unos escenarios completamente delirantes. Por un lado, la Inquisición buscaba racionalizar las experiencias místicas y, por otro lado, los acusados se mantenían en un lenguaje e imaginario de la experiencia mística que era muchas veces intransferible en los términos que buscaba la ley. Así, Shugel expone que una vez el Tribunal de la Inquisición quedaba impedido de seguir preguntando sobre las cosas que los acusados veían solo con "los ojos del alma", se comenzaban

Sin embargo, es precisamente a través de los textos escritos y sus sintaxis particulares, en sus lenguajes amigables y cotidianos, que los místicos dirimen entre la fe y una erótica, por un lado; entre el mundo de la oralidad y la ficción por otro; entre una encarnación de su experiencia divina y la posibilidad de transmitirla a los demás. Además, habría también que ver cómo el misticismo de los siglos XVI y XVII es adoptado e institucionalizado por la iglesia católica, de forma que también se vuelve una gran parte del proyecto de la Contrarreforma. Como luego veremos, la producción de varios géneros del misticismo (poesía y hagiografías, por ejemplo) se hacen posibles en el contexto español y americano gracias a los procesos ya establecidos para seguir a estas figuras santas. Para la iglesia de la Contrarreforma era importante hacer seguimiento de estos místicos, ya fuera para tomar medidas de vigilancia o también para la configuración de sujetos de santidad por medio de estructuras precisas.

Además, hay que reconocer que las manifestaciones del misticismo son experiencias esencialmente individuales⁹, pues el místico es, de acuerdo a su ficción, un elegido de Dios. En ese sentido, los textos con los que nos encontramos son producciones que muestran una consciencia de un sujeto y cierta individualidad: "Su 'ciencia experimental' [la de los místicos] introduce así una serie de problemas nuevos que, por haber sido elaborados todavía dentro del ámbito que están cambiando, no dejan de estar muy ligados entre ellos. La cuestión del sujeto, las estrategias de la interlocución, una 'patología' nueva de los cuerpos y de las sociedades [...]"

a notar fracturas innegables del sistema judicial, y también el potencial surgimiento y aceptación de prácticas religiosas individuales: "[...] a closer look at Inquisition trial proceedings suggests that the Inquisition declined from within: the incompatibility of legal discourse and a post-Reformation language of mystic spirituality forced a separation of God and law, the withdrawal of God to private spaces, and the atrophying of an institution created to treat religious practice as a matter for public control" (Shugel 933). No obstante, para esta época ya había un lenguaje y estructuras de un misticismo socialmente aceptado que ya hacía parte de una institucionalidad católica (los escritos de Santa Teresa, por ejemplo).

⁹ La generación de los aparatos confesionales y de los procesos de Inquisición, por ejemplo, son mecanismos que ciertamente buscaban el control de los individuos y de sus pensamientos, pero al tiempo, son lo que nos permite vislumbrar una intimidad, individualidad y si se puede llamar "vidas privadas" de sujetos que de otro modo estarían perdidos en la historia. En su texto sobre la historia de la Inquisición en Cartagena, Diana Ceballos afirma que "Más que analizar la vida privada con el sentido de intimidad que le damos hoy, la documentación judicial nos permite acercarnos a aspectos de la vida doméstica y de las relaciones interpersonales que hoy calificaríamos de privados. Y es que la noción de intimidad, de privacidad, está íntimamente ligada a la noción de individuación, de conciencia de sí separada de la concepción colectiva, de la oralidad y de la interacción con los demás, conciencia que se ampliaría de forma paulatina y creciente a partir de la segunda mitad de siglo XVIII, paralelamente a la consolidación de una cultura letrada y escrita y a la expansión y generalización de los procesos de alfabetización" (Ceballos 118).

(Certeau 17). Aquí es donde Certeau apunta a una cierta similitud entre las funcionalidades del misticismo y las del psicoanálisis¹⁰, y aunque no son conocimientos que se pueden comparar de forma estricta, sí se podría decir que el misticismo es la generación de una consciencia individual que devela elementos ocultos de su propio ser, pero también de su propia comunidad. A su vez, el misticismo era una práctica que se contraponía a ciertos dogmas de la religión católica que negaban la posibilidad de una práctica religiosa aislada del sistema colectivo de la iglesia.

En un contexto histórico lleno de escisiones y rupturas, el misticismo se ubica como una demostración simbólica y dolorosa de las mismas. Los siglos XVI y XVII son un universo lleno de cambios y fracturas de las instituciones eclesiales que conforman la modernidad: "La ambición de una radicalidad cristiana se dibuja sobre un fondo de decadencia o de 'corrupción', en el interior de un universo que se deshace y que es necesario reparar. La mística repite en la experiencia biográfica todo el vocabulario de la Reforma eclesial: la división, las heridas, la enfermedad, la mentira, la desolación, etc. Los cuerpos individuales narran la historia de las instituciones del sentido" (Certeau 24). Las múltiples divisiones de las iglesias cristianas europeas durante este tiempo apuntan a todas las sospechas y amenazas que tenía la fe cristiana y, sobre todo, a la herejía como disyunción o cisma de la institución eclesial. Uno de los grandes giros históricos que traerá a la herejía como una amenaza palpable y real será el descubrimiento de América, como lo apunta Certeau: "[...] finalmente, la que divide la unidad del universo en 'antiguo' y 'nuevo' mundos y hace actuar unas veces al privilegio *espacial* del 'salvaje' americano en relación con la cristiandad que envejece [...]" (Certeau 30)¹¹. Si el misticismo aparece en relación con esa sombra de la herejía que

¹⁰ Dice Certeau que, tanto en el misticismo como en el psicoanálisis, se siguen ciertos pasos que consisten en lanzar ataques frente al sistema histórico que los posibilita; generar un espacio propio para tener un análisis (lo místico o el inconsciente); generar una enunciación (el rezo o la transferencia); generar un cuerpo desde el cual se desprende un sistema simbólico; buscar la representación de aquello que se muestra y aquello que se esconde (8). Es interesante también pensar cómo el método conjetural que propone Ginzburg está relacionado con la generación del psicoanálisis y el interés de Freud por los textos de Morelli, en donde el análisis de las obras de arte se hace a partir de los pequeños detalles en las pinturas (las formas de las orejas o las uñas, por ejemplo). Para más información ver Ginzburg y Davin (1980).

¹¹ En la ya mencionada *Revista Pelicano* (Vol. 3, agosto 2017) de la Universidad de Córdoba, Andrés Gabriel Freijomil hace una propuesta de estudio muy interesante sobre cómo la obra de Certeau –su concepción oximórica de la historia y su propuesta de la religión como un punto de alteridad–, estaría directamente influenciada por sus viajes que hizo al continente americano para estudiar las dictaduras y la violencia contra los indígenas en Latinoamérica, en calidad de intelectual y jesuita. Freijomil analiza cómo otro texto de De Certeau, *La escritura de la historia*, estaría marcado directamente por esta experiencia en América: el análisis de cómo la conquista de América era la imposición violenta de la historia, le permitirá a de Certeau proponer una visión alterna de la misma: "el conquistador utilizará el Nuevo

ya reinaba en Europa (por no decir que el misticismo pertenece en sí mismo a una tradición herética¹²), ¿qué podríamos decir entonces del misticismo que apareció en el Nuevo Mundo? ¿Es acaso un discurso y una experiencia totalmente permeada por la melancolía de ese Dios que se quedó en Europa, por esa duda que acecha a la iglesia cristiana de fragmentarse en mil pedazos? En el caso de la experiencia mística americana, considero que se desarrolla no sólo bajo la influencia de la amenaza heterodoxa que ya reinaba en Europa, sino también muy cercana a los procesos de la evangelización del Nuevo Mundo. En ese sentido, demostraré que el misticismo dado en América, por un lado, representó una oportunidad perfecta para la iglesia de la Contrarreforma de establecer y reproducir un territorio adaptado a su ortodoxia. Pero, por otro lado, las experiencias de misticismo americano también estaban permeadas de sospecha frente a la influencia de las prácticas religiosas indígenas, africanas y de los judaizantes que aparecieron en el Nuevo Mundo. Es bajo estas tensiones que se conformará un misticismo americano que no necesariamente calca las vertientes europeas y gran parte de este trabajo será el de vislumbrar cuáles son esas prácticas místicas que surgen de Europa, pero que son finalmente influenciadas y reestructuradas por un contexto americano, y que se adaptan a situaciones particulares.

Al volver a la raíz europea del misticismo, vemos entonces que éste ya tiene todas las marcas de cierta posición liminal y esta característica será fundamental en la formación de un discurso que agrupará a varios de sus practicantes; Certeau reconoce que los primeros místicos en Europa son figuras excluidas socialmente, acaso porque precisamente la configuración del místico

Mundo al modo de una 'página en blanco' en donde escribirá su historia, alterando el cuerpo del 'otro' y convirtiéndolo en el campo de expansión de un nuevo sistema de producción" (Freijomil 36). Así, mientras escribe también ensayos sobre la resistencia indígena en América (por ejemplo, "la larga marcha india" [1976]) y como director de la publicación DIAL (*Difussion de l'information sur l'Amerique latine*), Certeau también estará escribiendo *La fábula mística*, lo que inevitablemente nos sugeriría una relación entre los estudios místicos de De Certeau y su experiencia latinoamericana. ¿Hasta que punto esos cuerpos mutilados y maltratos de "los vencidos" son también los mismos cuerpos de los místicos que se autodisciplinan? Dejo sugerido aquí otro trabajo que también estaría por hacerse, de acuerdo a la propuesta de Freijomil, pero enfocándose específicamente en la relación que tendría el misticismo que propone De Certeau en *La fábula mística* con estos estudios que llevó a cabo en Latinoamérica. En este sentido, "el cuerpo torturado deviene metáfora de una tierra desfigurada lo cual permitiría la construcción de una nueva voluntad política y un lugar diferente de la historia" (Freijomil 36).

¹² "Esta investigación no ha convertido la herejía en un objeto aislable y estable a través de los tiempos. Por el contrario, al recorrer las épocas y las regiones en que se producen estas manifestaciones –las herejías, por supuesto, pero también las sectas, las marginalidades espirituales, y aun las exclusiones colectivas se dirigen a los pobres y a los vagabundos, a los locos, a las minorías culturales o étnicas–, el análisis fragmenta a la imagen que lo ha causado. Pero también descubre en la insuperable *diversidad* intelectual y social de las herejías la *repetición* del gesto de excluir" (Certeau 29).

y su camino hacia su imitación de Cristo requiere del desprecio y de lo abyecto. Asimismo, este carácter de lo marginal en los sujetos místicos tiene bases muy claras en las condiciones sociales que afrontaban muchos de ellos. La mayoría de místicos provenían de regiones y clases sociales que habían venido a menos y cuya única posibilidad de movilidad social (e imaginaria) era la de llamarse a sí mismos los elegidos por Dios: "Orienta hacia los espacios de la utopía, de la ilusión o de las escrituras de aspiraciones ante las cuales se cierran las puertas de las responsabilidades sociales" (Certeau 34).

De igual forma, las marcas de la etnia y raza hacían gran parte de la herencia de los místicos. Muchos de estos místicos o alumbrados, como eran llamados en la tradición española, eran "nuevos cristianos" que por debajo llevaban el peso de la sangre judía y que fue uno de los temas más turbulentos, no sólo de la España Contrarreformista sino también de la literatura del Siglo de Oro: "El encuentro de dos tradiciones religiosas, una rechazada hasta un retiro interior, otra triunfante pero 'corrompida', permitió a los cristianos nuevos ser en gran parte de los creadores de un discurso nuevo [...] así también el auge místico de los siglos XVI y XVII es a menudo un efecto de la diferenciación judía en el ejercicio de un lenguaje católico" (Certeau 36).

Es en ese mundo de las ruinas sociales, en las topografías de la abyección y de la marginalidad donde se asientan los místicos, y donde encuentran su radicalismo para lo alternativo. Ahora miremos con más profundidad cómo a todo este contexto de los místicos podríamos ir acoplando también los estudios de lo *queer* como una herramienta de análisis que, considero, aporta riqueza a los estudios del misticismo, en especial al estudiar el mundo de la colonia americana. La categoría de lo *queer* ha sido una que ha generado bastante polémica desde que por primera vez fue utilizada por Teresa de Lauretis como el título de una conferencia en 1991. Para muchos, fue un término que desestimaba los trabajos logrados por los movimientos gays y lésbicos, pero lentamente se tornó en una categoría que no solo acogía a tales movimientos sino también los expandía. Lo *queer* formó un nuevo paradigma y aunque causó mucha conmoción debido a su capacidad de desequilibrar algunas posturas de los estudios de género anteriores, lo *queer* también propuso una explosión de posibilidades inmensas:

Queer theory has effectively re-opened the question of the relations between sexuality and gender, both as analytic categories and as lived experiences; it has created greater opportunities for transgender studies; it has pursued the task (begun

long before within the sphere of lesbian/gay studies) of detaching the critique of gender and sexuality from narrowly conceived notions of lesbian and gay identity; it has supported non-normative expressions of gender and sexuality, encouraging both theoretical and political resistance to normalization; it has underwritten a number of crucial theoretical critiques of homophobia and heterosexism; it has redefined the practice of lesbian, gay, bisexual, and transgender history; and it has dramatized the far-reaching theoretical promise of work in lesbian and gay studies (Halperin 341).

Sin embargo, es importante aclarar como lo hace AnnaMarie Jagose en su libro *Queer Theory: An Introduction*, que tal surgimiento de lo *queer* como campo de estudios culturales no fue simple y llanamente una aparición repentina. El espacio para que surgiera lo *queer* como posibilidad para desnaturalizar las identidades ya se había estado forjando desde otras disciplinas, y de ahí que suponga una continuidad con un pensamiento posmoderno y posestructuralista, a la vez que una ruptura con los modelos gay y lésbicos liberales. Si bien tuvo su acogida para los años 90, lo *queer* se desarrolló desde mucho antes y a través de distintas disciplinas: "Indeed, as an intellectual model, queer has not been produced solely by lesbian and gay politics and theory, but rather informed by historically specific knowledges which constitute late twentieth-century western thought" (Jagose 77).

Las rupturas del pensamiento por parte de intelectuales como Saussure, Freud, Lacan Roland Barthes y Althusser, y generaron un cuestionamiento sobre lo que constituía una identidad y rarificaron cualquier pensamiento de las esencias o naturalidad¹³. No obstante, es Michel Foucault quien se centra en los problemas de la sexualidad y genera una historización y politización de las identidades gay: "Even more explicitly than Althusser, Saussure, Freud and Lacan, Foucault radically reconceptualises identity in ways that have substantially reshaped lesbian and gay studies [...] within poststructuralism, the very notion of identity as a coherent and abiding sense of self is perceived as a cultural fantasy rather than a demonstrable fact" (Jagose 82). Fue a partir de los pensamientos post-estructurales desde varias disciplinas que fue posible el surgimiento de lo *queer*, y con ello, la reconfiguración no sólo de las políticas de identidad en los

¹³ "The theories of Althusser, Freud, Lacan and Saussure provide the post-structuralist context in which queer emerges. The French historian Michel Foucault has been more explicitly engaged in denaturalizing dominant understandings of sexual identity" (Jagose 79).

campos de la sexualidad, sino también en otras posturas sobre género, post-colonialismo, etnia y raza.

A pesar del ya mencionado giro positivo que causó lo *queer* para los estudios culturales, para David Halperin y también para otros intelectuales, lo *queer* fue una categoría bastante sospechosa dentro de la institucionalidad y dentro las nuevas posturas de la post-modernidad¹⁴. Su facilidad para incorporarse dentro del mercado y dentro de la cultura de masas era amenazante, y suponía que lo *queer* podría perder su originalidad y fuerza con rapidez. Como lo expone Jagose en su estudio, muchos de los grandes expositores del término temían que lo *queer* se volviera una propuesta irrelevante y superficial; Judith Butler, David Halperin y la misma Teresa de Lauretis exponen esta preocupación dentro de sus trabajos¹⁵. No obstante, Jagose se opone a este pensamiento y propone que precisamente, al ser lo *queer* un término elástico y que no supone una definición alguna, su capacidad de movilización siempre está presente como horizonte revitalizante: "As queer is unaligned with any specific identity category, it has the potential to be annexed profitably to any number of discussions" (Jagose 2). De acuerdo con esto, para Jagose la categoría de lo *queer* mantiene vigencia, ya que, por su misma elasticidad y dificultad para definirse, el término no es en sí mismo una teoría particular ni un significante que tenga límites epistemológicos: "For Halperin, as for Butler, queer is a way of pointing ahead without knowing for certain what to point at [...]. Queer is always an identity under construction, a site of permanent becoming [...]. The extent to which different theorists have emphasised the unknown potential of queer suggests that its most enabling characteristic may well be its potential for looking forward without anticipating the future" (Jagose 131).

Lo *queer* no tiene una definición que sea monolítica y preestablecida; lo *queer* depende realmente de sus estrategias y efectividad para cuestionar lo que se da por sentado en términos de identidad: "[...] queer marks a suspension of identity as something fixed, coherent and natural" (Jagose 98). Especialmente, desde la movilidad y márgenes que proyecta como difusos, lo *queer*

¹⁴ Ver el texto de David Halperin "The Normalization of Queer Theory." *Journal of Homosexuality*, Vol. 45, Issue 2-4, pp. 339-343.

¹⁵ "Does queer become defunct the moment it is an intelligible and widely disseminated term? Teresa de Lauretis, the theorist often credited with inaugurating the phrase 'queer theory' (Wiegman, 1994:17), abandoned it barely three years later, on the grounds that it had been taken over by those mainstream forces and institutions it was coined to resist" (Jagose 127).

se asemeja mucho a la forma en cómo trabaja el misticismo y cómo se define; ambas categorías funcionan desde esa misma "lógica" y desde el oxímoron de su imposibilidad: "Utopic in its negativity, queer theory curves endlessly toward a realization that its realization remains imposible" (Edelman en Jagose 131). En esa asíntota interminable pero llena de potencia, lo *queer* y el misticismo tienen funcionamientos paralelos, a la vez que lo primero, como una máquina para generar preguntas, potencializaría el estudio de lo segundo. La idea de utilizar lo *queer* como una herramienta para estudiar el campo del misticismo en el contexto de las santidades coloniales andinas puede ser bastante pertinente y enriquecedor, ya que también lo *queer* no se ha limitado tampoco a un campo de estudio de lo estrictamente sexual y de género. Como lo menciona Jagose a través de los estudios de Eve Sedgwick y Rosemary Hennesy, lo *queer* se ha abierto a otros ejes que son distintos de los registros estrictamente sexuales o de género: ahora, lo *queer* intenta hablar de los silencios y diferencias que han sido suprimidos por los binarios de hetero/homogeneidad, y cómo esto ha influido en los estudios de raza, género y etnicidad (99). Además, lo *queer* también se adapta para hacer lecturas en retrospectiva y encontrar en periodos históricos lejanos, el rastro de lo que podría ser una discusión en términos de las normas y rupturas de lo heteronormativo. Ya existen trabajos como los de Amy Hollywood¹⁶ y la ya mencionada Karma Lochrie en donde se ha planteado la existencia de lo que sería un místico *queer* en la tradición de los santos medievales europeos, y el cuál encarnaría en su relación con Dios algo que trastocaría o expandiría las pretensiones y tradiciones heteronormativas y patriarcales que existían para el periodo: "Queering occurs through a reversal of secular and mystical love conventions, which in turn dislodges and disperses the gender categories they support" (Lochrie 182). Lo que entenderíamos como *queer* dentro de un lenguaje del misticismo respiraría a través de esos silencios, de esos ecos y cosas que no son obvias dentro de los discursos que se generan sobre los santos. De igual forma, podríamos estudiar a los sujetos místicos andinos como sujetos *queer* se constituyen a través de las tensiones entre géneros (sexuales y literarios), como también dentro de los márgenes y silencios de toda la estructura colonial que quiere generar una homogenización e institucionalidad de lo mismo.

¹⁶ Hollywood, Amy (2016). *Acute Melanchola and Other Essays: Mysticism, History, and the Study of Religion*. Hollywood analiza también la propuesta de Karma Lochrie sobre los santos medievales en su ensayo "Queering the Beguines: Mechthild of Magdeburg, Hadewijch of Anvers, Marguerite Porete" que se encuentra en el libro titulado *Queering Theology: Rethinking the Western Body* (2007).