

MAGNUS LUNDBERG

Högt ovanför klausuren: Spansk-amerikanska kontemplativa kvinnors andliga flygfärder

Denna artikel behandlar förhållandet mellan apostoliskt och kontemplativt religiöst liv i kolonialtidens spanska Amerika. Huvuduppgiften är att analysera berättelser om kontemplativa kvinnors, i synnerhet nunnors, roll för andra människors frälsning. Mer konkret är det en studie av *en* kontemplativ missionsstrategi: andliga flygfärder till missionsfälten. En mindre grupp spansk-amerikanska kvinnor menade att de på ett mystiskt sätt hade rest till avlägsna områden. Där hade de kunnat göra observationer av missionsarbete, men många av dem hävdade dessutom att de bedrivit ett arbete som liknade de manliga missionärernas, till exempel genom att undervisa, predika och döpa. På detta sätt menade de att de rört sig långt bortom det mycket avgränsade fysiska rum som tilldelades kvinnor.¹

För att kunna göra en förståelig analys av berättelserna är det betydelsefullt att först översiktligt beskriva det apostoliska livet, det spanska missionsarbetet, som till stor del bedrevs av manliga religiösa specialister: präster. För det andra kommer jag att beskriva det kontemplativa livets plats och former i kolonialsamhället och dess normer för kvinnors rörlighet och handlingsutrymme. I denna del preciserar jag studiens syfte

och frågeställningar, och presenterar mitt källmaterial. För det tredje kommer jag att behandla den tidigmoderna teologiska förståelsen av andliga flygfärder och några berättelser om kvinnor i Spanien som ansågs ha gjort sådana resor under första halvan av 1600-talet. Redogörelsen för dessa historiska och teologiska sammanhang är en viktig förutsättning för att på ett uppmärksam sätt kunna analysera berättelserna om spansk-amerikanska kvinnors flygfärder, vilken utgör lejonparten av artikeln.

Spansk kolonialism och mission

I större utsträckning än andra tidigmoderna kolonialmakter dominerade de spanska erövrarna även inlandsområden; de höll sig inte bara vid kusten. I Amerika prioriterade de att kristna, eller åtminstone döpa, den inhemska befolkningen på bred front. Genom den patronatsrätt som påven tillerkände kronan redan 1508 hade den spanske monarken rätt till, och ansvar för, att bedriva mission i de områden som landet lade under sig. Den koloniala expansionen förutsatte alltså plikten att utvidga kristenheten, och teoretiskt kunde kronan mista rätten till erövrade områden om den inte bedrev aktivt missionsarbete.²

Om den andra stora kolonialmakten på 1500-talet, Portugal, expanderade sitt imperium genom

1 Denna artikel är ett delresultat av ett större forskningsprojekt »Mission och Extas: Kontemplativa kvinnors roll för missionen i det koloniala Latinamerika» (2010–2014), som möjliggjordes genom ett forskningsanslag från Riksbankens jubileumsfond. En monografi på engelska (Lundberg 2015) är projektets huvudresultat.

2 För en översikt på svenska om kolonialmission i Latinamerika, se Lundberg 2012.

en kedja handelsstationer, plantager och fort längs Afrikas, Asiens och Brasiliens kuster, kom de spanska kolonisatorerna att på ett helt annat sätt kontrollera stora områden i inlandet. Under den sena kolonialtiden, i slutet av 1700-talet, hade Spaniens imperium på andra sidan Atlanten blivit enormt: från delar av det som i dag utgör Förenta staterna i norr till Argentina och Chile i syd. Dessutom inkluderade kolonialväldet flera av de större karibiska öarna, Filippinerna och en ögrupp i Mikronesien, Marianerna. Ett lika massivt missionsprojekt genomfördes inte i de portugisiska, franska och engelska kolonierna som etablerades i Karibien och på den amerikanska kontinenten. Prästerna på de engelska öarna i Karibien inriktade sig till exempel inte alls på att försöka kristna den snabbt minskande inhemska befolkningen eller den växande gruppen afrikanska slavar.³

Ursprungsbefolkningen i det väldiga område som européerna från början av 1500-talet benämnde Amerika bestod av ett stort antal etniska grupper som talade hundratals, om inte tusentals, olika språk. I spansk kolonialdiskurs blev de alla *indios*, indianer. De gavs ett långtgående skydd i lagstiftningen, som hade indianernas segregation från andra befolkningsgrupper som en bärande princip, men i praktiken hade de en klart underordnad position, även om kolonialsystemet inte omöjliggjorde social rörlighet. Vissa uppgifter och ämbeten var dock stängda för dem. Under lång tid hindrades till exempel indianer från att bli präster, och indianska katolska präster var mycket sällsynta före mitten av 1700-talet.⁴

Lika lite som andra kolonialsystem byggde den spanska kolonialismens fortbestånd enbart på direkt våldsanvändning. Överhögheten upprätthölls framförallt med hjälp av allianser och kompromisser, men också genom ett bakomliggande repressivt system, som hade såväl politiska som religiösa aspekter. Inhemska religiös praktik motarbetades ofta på ett hårdfört sätt, och trots att kyrkliga lagar stadgade att ingen skulle tvingas

att bli kristen, fanns det knappast något alternativ i praktiken. Att förbli odöpt i ett område som kolonialmakten lagt under sig var ett brott.⁵

Spanjorerna lade ett kolonialt lager över redan existerande inhemska samhällsformer. Det var speciellt tydligt i Mexiko. Det som i dag ofta benämns Aztekriket bestod i själva verket av omkring 300 självständiga stadsstater (*altepetl*) som försåg en centralmakt, bestående av tre stadsstater, med tribut och arbetskraft. Ovanpå denna samhällsorganisation lades ett nytt politiskt system med en ny centralmakt, Spanien. Om än inte lika tydligt, skedde en liknande utveckling i det så kallade Inkariket i Perus och Bolivias högländer. I områden som hade en nomadisk eller seminomadisk befolkning, som Paraguay, Argentina och nordligaste Mexiko uppfördes missionsstationer och byar, vilket innebar än mer drastiska förändringar för den inhemska befolkningen än för den fastboende befolkningen i de centrala delarna.⁶

I det spanska Amerika etablerades kyrkliga institutioner som församlingar, stift och domkapitel i regel bara något decennium efter missionens insteg. Också på detta sätt skilde Spanien sig från andra kolonialmakter. I Amerika inrättades två separata kyrkoprovins i mitten av 1500-talet, med ärkebiskopar i Mexico City och Lima under det kommande halvsekle hölls en serie provinskoncilier, som bland annat implementerade Tridentkonciliet's normer. Redan vid 1500-talets slut präglades det spanska Amerika av en långt utvecklad kyrklig organisation. Aktiv mission i imperiets utkanter bedrevs dock under hela kolonialtiden, till exempel i nordligaste Mexiko, i sydamerikanska djungelområden och bland nomadiska och seminomadiska befolkningar på många andra platser.⁷

Spansk-amerikanska kontemplativa kvinnor

En annan kolonial kyrklig institution som etablerades i det spanska Amerika var nunneklostret.

3 Se t.ex. Hsia 1998 och Clossey 2008, cf. Lundberg 2012.

4 Se Mörner 1999 om segregationspolitiken och Lundberg 2008 om prästvigning av indianer.

5 Se Lundberg 2002, 55–80.

6 Lockhart 1992, cf. Langer & Jackson 1995.

7 Lundberg 2011, cf. Lundberg 2002, s. 81–96.

Det första grundades i Mexiko 1540 och fram till kolonialtidens slut på 1820-talet uppfördes över 160 konvent på kontinenten. De var fördelade på ett tiotal olika ordnar, men de flesta beboddes av klarissor, kapuciner, dominikaner och karmeliter. Samtliga kloster var belägna i städer och med få undantag var nunnorna spanskättade kvinnor från välbärgade familjer, även om det också fanns fyra mexikanska kloster för kvinnor ur den indianska överklassen.⁸

Det existerade två huvudtyper av kloster: »skodda» (*calzas*) och »oskodda» (*descalzas*), där de senare var betydligt striktare. De skodda klostren hyste ofta hundratals nunnor, men dessutom ännu fler tjänstekvinnor och slavar. Det socialt och rasmässigt differentierade samhället var minst lika tydligt i klostret som utanför, och de allra största konventen var som små städer, där nunnor ägde separata bostäder. De oskodda klostren var betydligt mindre och kvinnorna bodde i celler och åt tillsammans. Ofta överskred deras antal inte trettio, och tjänstekvinnorna och slavarne var betydligt färre än i de skodda klostren.⁹

Denna artikel behandlar inte bara nunnor, utan också andra kontemplativa kvinnor. I begreppet inkluderar jag också *beatas*, vilka inte avlade formella klosterlöften, men levde ett nunneliknande liv i sitt hem eller i en kommunitet (*beaterio*). Det var en etniskt och socialt mer diversifierad grupp; det var fler än välbärgade spanskättade kvinnor som var *beatas*. I den tidigmoderna katolicismen var kvinnligt ordensliv i princip synonymt med ett liv i klausur. Den var aktiv såväl som passiv: ingen fick lämna klausuren utom i nödfall, till exempel en jordbävning, och inga utomstående tilläts komma in annat än i speciella fall, till exempel då en präst skulle ge en nunna viatikum och sista smörjelsen. En kvinna som avlagt eviga löften om fattigdom, kyskhets och lydnad i ett visst kloster skulle normalt stanna inom dess murar fram till sin död.¹⁰ Ett av de få undantagen var om hon fick order att grunda ett nytt kloster. Det fanns till exempel spanska nunnor som korsade Atlanten

för att etablera kommuniteter i Mexiko, Peru och till och med Filippinerna.¹¹

Kvinnornas tillbakadragna liv omöjliggjorde en aktiv roll på missionsfälten, men de kunde fungera som missionärer på andra sätt. Gränsen mellan apostoliskt och kontemplativt religiöst liv var inte ogenomtränglig. Åtminstone kvinnor som betraktades som särskilt heliga ansågs kunna ha aktiva och effektiva roller i den andliga ekonomin. Genom bön, ställföreträdande lidande och undervisning, men också genom det som jag kallar andliga flygfärder till missionsfälten, ansåg de själva och deras levnadstecknare att de bedrev missionsarbete. Kvinnorna levde i ett avgränsat, för omvärlden dolt, fysiskt rum, men i frälsningsekonomin var deras aktionsradie gränslös. De kunde ingripa för att befrämja andra katolikers frälsning, men också för själar i skärselden och verka för icke-katolikers omvändelse, oavsett var på jordklotet de befann sig.

Huvudmålet med denna artikel är att studera texter om spansk-amerikanska kontemplativa kvinnors andliga flygfärder i missionens tjänst. Jag använder två huvudtyper av källor. Dels texter författade av kontemplativa kvinnor. Dels hagiografiskt material sammanställt av kyrkomän. Kontemplativa kvinnor skrev texter av olika slag, men alltid på uppmaning av biktfäder eller andliga rådgivare. De författade framförallt självbiografier (*vidas*), dagböcker och brev, men dessa publicerades i princip aldrig under kolonialtiden. Flera texter har dock getts ut i modern tid. Däremot trycktes många hagiografiska verk, författade av kyrkomän, framförallt under tidsperioden 1670 till 1770. Verken utgavs alltid efter kvinnans död; ibland inom något år, ibland långt senare. De byggde ofta på kvinnornas egna texter. Andliga biografier, liksom självbiografierna kallade *vidas*, var en vanlig hagiografisk genre, liksom likpredikningar.¹²

Hela forskningsprojektet bygger på en korpus om drygt hundra texter, inkluderat 50 monografiska *vidas* av manliga författare, 20 texter förfat-

8 Martínez Cuesta 1995.

9 Lavrin 2008, cf. Martínez Cuesta 1995.

10 Cf. Lundberg 2015, s. 58–64.

11 Owens 2009.

12 För en diskussion om genrerna, se Lundberg 2015, s. 35–45, cf. Ibsen 1999 och Durán López 2010.

tade av kvinnor, samt dessutom likpredikningar och klosterkrönikor. De enskilda externa har mycket olika omfång. Vissa är bara 10-20 sidor långa, medan andra uppgår till hundratals sidor. Källorna till denna artikel har destillerats fram från denna mycket omfattande textsamling.¹³

I min textsamling är skildringar av andliga flygfärder ganska ovanliga, men det finns i alla fall detaljerade historier av och om nio kvinnor som skulle ha gjort sådana resor till missionsfälten. För att kunna jämföra berättelserna och tydliggöra gemensamma och särskiljande drag kommer jag att använda mig av två analytiska infallsvinklar: aktivitet och rum. Dessa två begrepp kan kopplas till uppfattningar om kön; mer precist hur de kontemplativa kvinnornas rörelser genom rummet och deras aktörskap beskrivs.¹⁴

Andliga flygfärder, bilokation och mission

En besvärlig fråga för dem som skrev om flygturer var om kvinnorna hade varit fysiskt närvarande på avlägsna platser eller om det endast handlat om något slags andlig närvaro. Katolska teologer försökte förklara de märkliga fenomen som texterna vittnade om. Liksom Thomas av Aquino, menade många att inte ens Gud kunde göra så att en kropp var närvarande på flera ställen vid exakt samma tidpunkt. Den enda förklaringen var en »skenbar bilokation»: att kroppen stannade kvar på ett ställe, men att Gud skapade en vision på en annan plats. Alternativt kunde Gud ge »agilitetens» nådegåva till en människa, vilket innebar att hennes kropp kunde förflytta sig så snabbt från en punkt till en annan, att dess frånvaro inte märktes. Också i detta fall var bilokationen skenbar.¹⁵

Några teologer hävdade däremot att »robust

bilokation» var möjlig och att en person verkligen kunde vara fysiskt närvarande på flera platser samtidigt. De var i regel påverkade av franciskanen Johannes Duns Scotus (1266–1308). En utförlig utredning finns i en text som tillskrivits den aragoniske teologen Antonius Andrae, men som förmodligen författades av en av hans lärjungar i mitten av 1300-talet. Författaren hävdade att Gud genom sin allmakt kunde se till att en människa, en ängel eller ett djur var fysiskt närvarande på två eller flera platser samtidigt. Han menade också att en person kunde verka på en plats och inte göra någonting på den andra, och till och med att hon eller han kunde dö på ett ställe, men inte på det andra. Det fanns helt enkelt inga gränser för den gudomliga viljan.¹⁶

Berättelser om andliga missionsresor var inget unikt för det spanska Amerika. De fanns i medeltida material, men de hade också en mer närliggande förhistoria och parallell utveckling i moderlandet. Jane Tar menar att en »ny generation flygande franciskannunnor» trädde fram i Spanien under 1600-talet, men det förekommer också samtida berättelser om kvinnor som tillhörde andra ordnar.¹⁷ I detta sammanhang finns det anledning att kortfattat behandla tre spanska flygande nunnor, eftersom berättelserna om dem var kända i Amerika. Den tidigaste av dem, klarissan Luisa de la Ascensión (1565–1635) levde i klostret i Carrión de los Condes, där hon så småningom blev abbedissa. Enligt flera hagiografier gjorde hon ett stort antal andliga resor till fjärran destinationer. De flesta gick till norra Mexiko. Flera författare hävdade att hon hade döpt indianer och predikat, men också lett manliga missionärer till dem.¹⁸

Ana María de San José (1581–1632) var nunna i ett oskott franciskankloster i Salamanca. Hennes självbiografi publicerades kort efter hennes död. Där beskriver hon sina missionsresor till Mexiko, som skedde regelbundet under två decennier. Hon hävdade att hon ibland reste »i anden». Vid andra tillfällen hade änglar föry hennes kropp dit. Innan

13 För en närmare diskussion av min textkorpus, se Lundberg 2015, s. 23–25, 35–45.

14 För begreppen »agency» (aktörskap) och »space» (rum), se t.ex. Massey 1994 och Gardiner 1995.

15 *Catholic Encyclopedia* 1907–1922, vol. 2, »bilocation», *New Catholic Encyclopedia* 2003, vol. 1, »agility» samt vol. 2, »bilocation» och »bilocation, mystical», cf. *Dictionnaire de spiritualité* 1932–1997, vol. 10, »multilocation».

16 Gensler et al. 1999.

17 Tar 2008, cf. Poutrin 1995 och Lundberg 2015, s. 186–192.

18 García Barriuso 1986, s. 90–100, cf. Tar 2008, s. 280–282.

avresan tog hon alltid emot kommunionen, och Kristus var därför närvarande inom henne. Hon hävdade att ljus strålade från hennes bröst och reflekterades som stjärnor i pannan på potentiella konvertiter. Hon skriver också att ängeln ibland räckte henne en kalk fylld med olja, som hon använde för att teckna korstecknet på dem hon mötte. Vid sina resor undervisade hon, men hon menade att det var Kristus som lade orden i hennes mun, och att hon i efterhand inte kunde minnas vad hon hade sagt.¹⁹

Den mest kända av de spanska flygande kvinnorna var konceptionistnunnan *María de Agreda* (1602-1665). Hennes vanligaste destination var *Nuevo México* (dagens *New Mexico*), men hennes egna berättelser om resorna är få. Det kan bero på inkquisitionens intresse för just dessa aspekter av hennes fromhetsliv. Historierna blev dock betydligt mer kända än vad hon önskat. Franciskanen *Alonso de Benavides*, ledare för missionen i *Nuevo México*, hade hört att en grupp *jumaros* (apacher) berättat att de vid flera tillfällen hade besökt en ljushyad kvinna klädd i blått, som hade uppmanat dem att låta döpa sig. För att identifiera henne hade missionärerna visat dem ett porträtt av *Luisa de la Ascención*, men indianerna hävdade att kvinnan de mött var betydligt yngre. *Benavides* hörde rykten om *Maria de Ágredas* flygturer och begav sig till Spanien för att tala med henne. Resultatet av deras möte blev en kort rapport som han lät trycka 1630, vilken följdes av många nyutgåvor och översättningar till flera språk. Därigenom blev *María de Agreda* den otvetydigt mest berömda flygande nunnan.²⁰

Historierna om dessa spanska nunnor, och i synnerhet *María de Agreda*, var någorlunda bekanta i det spanska Amerika från mitten av 1600-talet, och likheterna mellan dessa berättelser och dem som återges i de spansk-amerikanska källorna är ofta slående. Det är alltså tydligt att det hade utvecklats en ungefärlig mall för skildringar av denna typ. Inom genren fanns dock individuella

variationer, vilket analysen av texterna om de nio spansk-amerikanska kvinnorna visar.

En mexikansk flygande nunna

En av de tidigaste kända flygande kontemplativa kvinnorna i det spanska Amerika var *María de Jesús Tomellín* (1582-1637), en mexikansk konceptionistnunnan känd som *Liljan av Puebla*. Hon blev föremål för flera hagiografiska texter. En av hennes medsystrar, *Agustina de Santa Teresa* skrev en *vida* och en av biktfaderna, jesuiten *Miguel Godínez* en annan. Den första tryckta hagiografen kom dock först 1676. Den sammanställdes av stiftsprästen *Francisco Pardo*, som använde de äldre manuskripten som viktiga källor. Sju år senare gav den spanska prästen *Diego Lemus* ut en annan biografi och mot mitten av 1700-talet, sammanställde *Félix de Jesús María* ytterligare en. Många skrev alltså om *María de Jesús* och de kyrkliga auktoriteterna i *Puebla* samlade in vittnesmål om hennes dygder och mirakler, men trots mer än ett sekels ansträngningar blev hon inte saligförklarad.²¹

Böckerna om *Maria de Jesús* överflödar av berättelser om övernaturliga händelser, inkluderat flygturer då änglar tog henne vid handen. Med deras hjälp blev det möjligt att resa snabbare än vinden, vilket verkar antyda att hon ansågs ha fått agilitetens nådegåva. Inget antyder att hennes levnadstecknare menade att hon varit kroppsligen närvarande på flera platser samtidigt. Flygfärderna beskrevs som andliga resor och texterna inkluderar oftast inga uppgifter om destinationer. Enligt *Pardo* såg hon emellertid vid ett tillfälle vad som först verkade vara en grupp människor, men när hon kom närmare såg hon att de var vilddjur. Hon menade att de var tecken på att djävulen vandrade runt i dessa delar av världen.²² *Pardo* fortsätter beskrivningen:

Därifrån förde änglarna henne till andra områden, som var de otrognas land. Där såg hon med egna ögon många rikedomar, världsliga spektakel, översinnliga njutningar, vackra odlingar och angenäma fruktträd. Efter att först ha sett hed-

19 *Niño* 1632, cf. *Tar* 2008, s. 283-385.

20 Litteraturen om *María de Agreda* och hennes flygfärder är omfattande, se t.ex. *Colahan* 1994 och *MacLean* 2008.

21 Om de misslyckade försöken att få *María Jesús* saligförklarad, se *Rubial García* 1999, s. 165-201.

22 *Pardo* 1676, 76r-77r.

ningarna som levde där i mänsklig form såg hon dem kort därefter i form av bestar, kråk och djur med olika utseende, storlekar och missbildningar, vilket speglade de synder som var och en av dem hade för vana att begå.²³

Inför hennes ögon förvandlades alltså de icke-kristna till underliga och deformerade varelser, vilket hon såg som tecken på de många överträdelser de regelmässigt gjorde sig skyldiga till. Efter dessa upplevelser färdades hon, enligt författaren, vidare till kristet dominerade områden. Också där såg hon deformerade människor, vilket hon återigen tolkade som tecken på syndfullhet. Ändå var det inte mörkt i detta område, vilket det hade varit på de platser hon besökt tidigare. Ljuset lyste från de katolska länderna.²⁴

Félix de Jesús María hävdade att María de Jesús' stora kärlek till medmänniskorna gjorde att hon inte kunde stanna inom klausuren, utan att hon andligen lämnade den för att hjälpa de alltför få manliga missionärerna i deras arbete. Han skrev att hon »många gånger blev förd, antingen på ett intellektuellt sätt eller på ett sätt som bara Gud känner, till olika världsdelar där hennes nästa led någon orätt, för att hennes böner, på grund av det hon hade sett, skulle bli än mer glödande.»²⁵ I denna textpassage finns inget som tyder på att hon ansågs ha undervisat människor på ett direkt sätt. Det verkar som om hon bara observerade deras belägenhet och vid återkomsten bad för dem med förnyad kraft. Författaren avstod från att slå fast på vilket sätt María de Jesús hade färdats genom världen; om det var andligen eller på något sätt kroppsligen.

Bortsett från dessa tydligt missionsrelaterade historier inkluderade Diego Lemus i sin *vida* berättelser om María de Jesús' resor till Europa. Under en flygtur till Rom deltog hon i den ceremoni då den etiopisk-ortodoxa kyrkan svor lydnad till påven. Hon närvarade också vid den spanske kungen Filip III:s begravning. Resorna var alltså av olika slag och beskrevs i de hagiografiska texterna med mycket olika grad av konkretion. Ett genomgående drag var att det var kärleken till nästan och

engagemanget för hennes frälsning som gjorde att hon sprängde klausurens gränser.²⁶

Undervisning på missionsfälten

En kvinna som levde ungefär samtidigt, och i samma stad, som María de Jesús var karmelitnunnan Francisca de la Natividad. Hon författade en av de äldsta bevarade andliga självbiografierna i det spanska Amerika, daterad till omkring 1630. Där berättar hon om en andlig missionsresa till en ospecificerad plats. Upplevelsen inleddes när hon bad för icke-kristnas omvändelse. Hon skriver att hon kände »helig avund» gentemot de manliga missionärerna, som kunde ge sig i väg och hjälpa andra att undkomma den eviga fördömsen. Av just denna anledning önskade hon att hon hade varit född till man; kvinnligheten och de gränser den satte upp gjorde henne frustrerad.²⁷

Francisca de la Natividad beskriver en resa till områden som beboddes av många icke-katoliker. Där såg hon en kyrkobyggnad och kunde notera att horder av människor förgäves försökte öppna porten för att komma in. Några av dem var mörkhyade och hon trodde att de var »morer», muslimer. Andra var ljushyade och dem identifierade hon som kättare, men observerade även grupper av »hedningar» och judar. Hon tolkade kyrkobyggnaden som en jesuitisk missionskyrka och insåg att det fanns ett stort behov av missionärer i »den där regionen» (*aquellas partes*).²⁸

Vid samma tillfälle såg hon en franciskansk missionsstation, som även den var underbemannad. Hon beklagade bristen på präster som skulle ha kunnat undervisa de människor, vilka uppenbarligen hade en önskan att låta omvända sig. Det verkade i synnerhet ha varit fallet med »hedningarna», som hon var övertygad om skulle kunna kristnas om de bara gavs möjlighet. I detta sammanhang skriver Francisca de la Natividad att hon på grund av prästbristen kände sig tvingad att träda in i missionens tjänst på ett mer aktivt

23 Pardo 1676, 77r. Samtliga översättningar från spanska är mina.

24 Pardo 1676, 77v.

25 Félix de Jesús María 1756, s. 156.

26 Lemus 1683, s. 236-237.

27 För ett urval av hennes texter, se Francisca de la Natividad [ca. 1630] 2002.

28 Francisca de la Natividad [ca. 1630] 2002, s. 48-50.

sätt.²⁹ I sina anteckningar om senare flygturer försökte hon förklara vad hon hade sagt och gjort när hon mötte människor på missionsfälten:

Kom till mig, ni själar som återlösts genom Jesu Kristi blod! Eftersom det inte finns någon annan som undervisar er, ska jag i Guds, vår Herres namn, undervisa er. Och liksom när en mängd barn samlas för att undervisas i katekesen, så tycktes det mig att alla dessa själar ställde sig runt omkring mig. Med klar röst började jag lära dem att göra korstecknet och lära sig Credo, Pater Noster, Salve Regina och de tio budorden. Jag undervisade dem med en sådan kraft och kärlek i mitt hjärta, som om vore de kroppsligt närvarande och det verkade som om jag såg dem med kroppens ögon och inte med själens, så tydliga var de för mig.³⁰

Genom beskrivningen blir det tydligt att Francisca de la Natividad menade att hon aktivt hade lärt ut trosläran. Eftersom inga manliga missionärer var närvarande hade hon kallat befolkningen till sig. Hon var dock försiktig nog att konstatera att det bara »verkade» vara på detta sätt, eftersom det var biktfaderns uppgift att utvärdera visionerna tillförlitlighet. Dessutom använde hon ordet »undervisning» och inte »predikan», även om hon understryker skriver att hon med »frimodighet» och »klar röst» lärde dem alla delar av den kristna läran som ansågs nödvändiga för frälsningen; en uppgift som normalt var förbehållen manliga missionärer.

Francisca de la Natividad berättar att hon hade delgivit sina erfarenheter för biktfadern och bad honom se till att missionärer skickades till »dessa trakter» för att fortsätta arbetet. Vilka »dessa trakter» var uppgav hon inte. Senare återvände prästen dock för att berätta att en grupp indianiska ledare, *caciques*, verkligen hade kommit från »dessa trakter» för att be om missionärer. Sammantaget är det tydligt att hennes biktfader betraktade hennes erfarenheter som äkta, och att hon besökt ett område någonstans i närheten av Puebla, eller åtminstone i Mexiko.³¹

En jesuitisk medarbetare med fågelperspektiv

Catarina de San Juan (c. 1605–1688) var en *beata* som, liksom de två tidigare nämnda nunnorna, levde i mexikanska Puebla; ett centrum för barockmystik och hagiografi. I kolonialtidens hagiografiska litteratur är hon en främmande fågel. Enligt hennes levnadstecknare var hon av kunglig börd, från indiska Mogulriket (Gran Mogor) och troligen född muslim. Hon hade kidnappats vid tidig ålder och förts som slav till Mexiko via Filipinerna. Under resan döptes hon. I senare delen av livet, då hon levde i Puebla, blev Catarina de San Juan välkänd för sina visioner och mirakulösa förböner. Efter sin död blev hon föremål för en lokal kult och flera hagiografiska texter: en likpredikan, en mindre biografi, men framför allt ett enormt arbete i tre volymer (1689–1692). Det senare skrevs av en av hennes biktfäder, jesuiten Alonso Ramos. Totalt omfattar skriften närmare tusen foliosidor och är därigenom ett av de mest omfattande bokverk som utgavs i det koloniala spanska Amerika.³²

Den kortare hagiografin om Catarina de San Juan trycktes 1692. Den var författad av sekularprästen José del Castillo Grajeda, som hade stått henne nära, som en av hennes många andliga vägledare. Boken kallas ett kompendium och saknar den mångordiga, blomliga barockretorik som präglar Ramos' tre volymer. Författaren påstod sig ha reproducerat Catarina de San Juans brutna och mycket märkliga spanska, och kommenterade därefter hennes uttalanden.³³ Med tre verk i sammanlagt fem volymer, var Catarina de San Juan en av de mest biograferade personerna i det koloniala spanska Amerika. Det var ett osannolikt öde för en kvinna som hade anlänt till Mexiko som en slav.

I sitt trebandsverk ägnar Alonso Ramos mycket utrymme åt Catarina de San Juans andliga missionsresor, även om han hävdade att han endast vidarebefordrade en bråkdel av vad han kände till. Enligt Ramos hade hon kontinuerligt gjort

29 Francisca de la Natividad [ca. 1630] 2002, s. 48–52.

30 Francisca de la Natividad [c. 1630] 2002, s. 50.

31 Francisca de la Natividad [c. 1630] 2002, s. 50–52.

32 Aguilera 1688 och Ramos 1689–1692.

33 Castillo Grajeda [1692] 1987.

sådana resor på 1670-talet och 1680-talet. Under denna period var

hennes visioner och andliga flygfärder genom världen talrika. Hon hjälpte till vid ett oändligt antal konversioner och grundandet av nya kristna missioner, där kyrkan etablerade sig. Herren understödde den flammande iver för själarna som han med sin gudomliga kärlek hade inplanterat i sin älskade tjänarinna.³⁴

Ramos skriver mycket om Catarina de San Juans flygfärder genom Asien, den del av världen där hon föddes.³⁵ 1674 hade hon en vision av två ljus i öster, vilka hon tolkade som Kristus och Jungfru Maria. Hon flög efter dem genom Asien och Oceanien till Filippinerna, Japan, Indien, Kina och Marianerna, där Gud visade henne den katolska missionens framgångar, men framförallt det stora arbete som återstod. Något senare satte sig Jungfru Maria på hennes axel och stänkte Kristi blod över alla delar av Asien. Därigenom skulle invånarna kunna omvändas lättare. Detta förberedande missionsarbete beskrevs alltså som ett intimt samarbete mellan jungfru Maria och Catarina de San Juan, vilka båda hade blivit utsända av Kristus.³⁶

Alonso Ramos hävdade att Catarina de San Juan också var engagerad i mission på en mer individuell nivå. En gång hade hon befunnit sig mycket nära kejsaren av Kina och tecknat ett kors på hans panna med Kristi blod medan hon bad för hans omvändelse. Vid andra tillfällen, då hon återvände till den kejsaren

predikade hon för honom med ord som Herren och hans Heligaste Moder dikterade, och uppmanade honom att lämna hedendomens mörker bakom sig och anta Kristi lag. Några gånger trodde hon att [kejsaren] var på väg att lyda och lyssna till vad Kristi predikanter sade. Andra gånger var han tveksam och åter andra rebellisk och obstinat.³⁷

I denna textpassage, sägs Catarina de Juan explicit ha predikat för kejsaren för att försöka vinna honom för den katolska tron. Samtidigt var det Kristus och jungfru Maria som lade orden i hennes mun. Därmed utplånade författaren hennes låga status som kvinna och före detta slav, och hon blev ett direkt språkrör för det gudomliga. Ändå

inkluderade Ramos inte henne i kategorin »Kristi predikanter», som enbart innefattade manliga missionärer. Samtidigt menade han att Catarina de San Juan genom sin interaktion med kejsaren hade försökt bereda vägen för dem. Hon predikade, men ansågs inte vara predikant.

Slutet av 1600-talet hade ögruppen Marianerna (Las Marianas) i Mikronesien nyligen koloniserats av spanjorerna. Ramos skildrar en av Catarina de Juans andliga resor till öarna. Jesuiterna bedrev missionsarbete där och Ramos skriver att missionen »framträdde för henne i form av en åkerjord, som hon skötte om från sådd till skörd.»³⁸ Återigen konstaterade han att Catarina de San Juan assisterade missionärerna, men hävdade också att hon, som »den främsta av arbetarna i vingården», hade en samordnande position. Genom sitt fågelperspektiv fick hon en omfattande kunskap som de enskilda manliga missionärerna saknade.

År 1688, då han befann sig i Mexiko för att förbereda sig inför en missionsresa till Marianerna, skrev den tyska jesuiten Adam Kaller ett brev om Catarina de San Juan, som då nyligen hade dött. Precis som i Ramos' texter, framträder Catarina de San Juan hos Kaller som en viktig beskyddare av jesuitmissionen på Marianerna, som ansågs vara ett särskilt besvärligt och farligt fält. Hon hjälpte missionärerna i deras dagliga arbete och förberedde dem för det martyrium som med stor sannolikhet väntade. Kaller hävdade också att Catarina de San Juan hade varit närvarande i fältslag mellan katoliker och protestanter i Centraleuropa och att hon hade följt hans skepp genom Karibien för att skydda det mot pirater. Därigenom kunde han genomgående placera henne i sina egna sammanhang.³⁹

Även om Alonso Ramos skildrar Catarina de San Juan asiatiska resor på ett detaljerat sätt, ägnade han mycket mer utrymme åt hennes påstådda flygfärder till norra Mexiko och de södra delarna av det som i dag är Förenta staterna.⁴⁰ Under 1679 och 1680 hade hon »varit många gånger i Tarahu-

34 Ramos 1690, 164v.

35 Ramos 1690, 154r-159v.

36 Ramos 1690, 153v-154r.

37 Ramos 1690, 155r.

38 Ramos 1690, 166v.

39 För en studie av Kallers brev, se Strasser 2007, cf. Molina & Strasser 2009.

40 Ramos 1690, 159v-175r.

maraindianernas områden, där hon i anden hjälpte till i uppförandet och stärkandet av de många nya missionerna och hon tillhandahöll också kunskap vid [missionärernas] intåg i Las Californias, dit hennes själ flugit många gånger».⁴¹ Dessa resor beskrevs som ett slags andlig närvaro och inte som bilokationer. Catarina de San Juan fick en övergripande kunskap om situationen i nordvästra Mexiko, inkluderat Californiahalvön (Baja California), ett område där jesuiterna inte kunde upprätta en långsiktig missionsverksamhet förrän 1697, även om de gjorde flera tidigare försök.

Vid andra tillfällen hävdar Ramos emellertid att Catarina de San Juans närvaro på missionsfälten hade varit betydligt mer fysisk. Han beskrev hur hon vandrade omkring och talade med missionärer. Hon varnade dem för faror som hotade eller uppmuntrade dem att dö för kyrkans tro. Också i sina mexikanska exempel hävdar Ramos att Catarina de San Juan framförallt hade en rekognoscerande och samordnande roll, genom att hon kunde observera missionsfälten från ovan. I detta sammanhang använde han de mycket vanliga odlingsmetaforerna och motsättningen mellan ljus och mörker, när han hävdade att hon

såg de missioner som skulle slå rot genom att vattnas med evangeliets ord och predikanternas svett, och de som skulle förfrysas, vissna eller försvinna genom häxdoktorernas ondskefulla handlingar; de som var som fladdermöss i den okunighetens mörka natt som härskande i dessa barbariska, hedniska områden.⁴²

Författaren vidhöll alltså att Catarina de San Juan dessutom kunde förutse missionens framtid. Därigenom kunde hon ge prästerna råd inför deras möten med inhemska religiösa specialister, »häxdoktorer» (*hechiceros*), vilka enligt Ramos var den katolska missionens värsta fiender. Dessutom hävdade han att hon hade exakt kunskap om andelen kristna och icke-kristna på enskilda platser.

I sina böcker skriver Ramos att Catarina de San Juan också utförde andra, högst påtagliga arbetsuppgifter i missionsarbetet. Bland annat hjälpte hon missionärerna med att bygga hus och

kapell. Enligt den spanska kolonialpolitiken var uppförandet av fasta bosättningar en förutsättning för ett kristet och »civiliserat» liv. I linje med denna politik, mätte hon upp gränserna mellan byarna och valde lämpliga platser för att bygga kyrkor och missionsstationer. Därmed hade hon en detaljerad överblick över missionens expansion och kunde planera konstruktionsarbetet.⁴³

Ännu mer överflödande än beskrivningarna av hennes missionsflygningar är Alonso Ramos' sjuttio foliosidor långa samling av berättelser om luftresor, som var relaterade till hennes försvar av den katolska kyrkan på andra håll i världen. Han inkluderar hennes militära insatser för katolska trupper på olika europeiska slagfält eller vid pirattackor mot spanska fartyg i Karibien.⁴⁴ Historier om olika typer av flygfärder omnämns också i det äldsta tryckta arbetet om Catarina de San Juan, jesuiten Francisco Aguilera likpredikan från 1688.⁴⁵ Till skillnad från likpredikan och Ramos' hagiografi är José Castillo de Grajedas skildring av Catarina de San Juan från 1692 betydligt mer jordnära och mindre inriktad på mirakler och visioner. I hans *Compendio*, som kan förstås som en indirekt kritik av Ramos mångordiga skildring, ingår överhuvudtaget inga uppgifter om några missionsflygfärder.⁴⁶

Mörker och ljus i Guatemala

Ana Guerra Jesus (1639-1713) föddes på landsbygden i dagens El Salvador, en på den tiden mycket perifer del av imperiet. Hennes far var från Kanarieöarna och modern kom från Honduras. Efter att ha blivit föräldralös vid tio års ålder, bodde hon hos sin morbror och moster tills hon gifte sig med en man, som visade sig vara mycket elak och våldsam. Hennes levnadsskildrare beskrev hennes äktenskap som en »ständig död». Ana Guerra de Jesús hävdade att hon vid trettio års ålder fått en vision: hon skulle lämna hembyn för att flytta till

41 Ramos 1690, 163v.

42 Ramos 1690, 170v.

43 Ramos 1690, 153v-154r.

44 Ramos 1692, 116r-152r.

45 Aguilera 1688.

46 Castillo Grajeda [1692] 1987.

Guatemala, och kort därefter gav hon sig dit i sällskap med sin make och två barn.

Väl i staden Guatemala (dagens Antigua) försvann hennes make, och vid samma tid började Ana Guerra de Jesús få frekventa visioner och lokutioner. Hon tog ofta emot kommunionen och ägnade nästan all sin vakna tid åt bön och kontemplation. När hennes man återvände många år senare var han, enligt uppgift, helt förändrad och inträdde som lekmannabroder i ett dominikan-kloster. Också hennes dotter och son gick i kloster. Ana Guerra de Jesús blev inte själv nunna, utan bodde kvar i sitt hem som *beata*, och blev alltmer känd för sin helighet. 1689 beordrade hennes bikt-fader, jesuiten Juan Cerón, henne att skriva en *vida* och hon arbetade med den under åtta år, tills hon förlorade synen.

Efter hennes död skrev hennes sista bikt-fader, jesuiten Antonio de Siria en *vida* baserad på såväl hennes egna skrifter som på hans minnen från biktstolen. Boken publicerades 1716. En jämförelse mellan de delar av Ana Guerra de Jesús' manuskript som har bevarats och den publicerade texten visar att den tryckta texten tydligt byggde på hennes berättelser, men att Siria producerade en mångordigare version med frekventa teologiska utvikningar.⁴⁷

Enligt Antonio de Siria hade Anna Guerra de Jesús ofta fått visioner av »otrogna», som krävde runt i lerpölar, men hon hade också sett att en del av dem lyckades komma upp ur sörjan med prästers hjälp. Dessutom hävdade Siria att hon kunde se världen uppdelad i två lätt urskiljbara regioner; en ljus och en fylld av mörker och skuggor. Alltså några av de vanligaste metaforerna som användes för att särskilja kristna från icke-kristna. Hon kunde också se andelen fördömda och frälsta i människosläktet.⁴⁸

De flesta av hennes visioner av de »otrogna» öde hade allmän karaktär, men fanns det undantag från regeln. I slutet av 1690-talet, när trupper i staden Guatemala förberedde sig för att marschera mot provinsen Petén, bad Ana Guerra de Jesús

för dem. Mayanska Petén var ett av de få större områden i Centralamerika, som nästan helt hade lyckats stå emot den spanska invasionen, och koloniserarna betraktade det som en avskrädd och ociviliserad provins, till bredden fylld av fiender. I detta sammanhang hävdade Ana Guerra de Jesús att hon med Kristus som vägvisare hade cirklat över regionen. Siria skriver: »Där visade Herren henne mycket utsträckta fält, som var inneslutna i skuggor och mörker. Det var bara en liten del som var upplyst; resten var kvar i sitt gamla, skrämmande mörker.»⁴⁹

Motsättningen mellan mörker och ljus var alltså tydligt närvarande även i denna mer kontextualiserade version. Enligt Siria hade Kristus under deras gemensamma flygtur låtit henne få veta att mycket få av Peténs invånare skulle bli döpta. De flesta skulle förbli i ett hopplöst tillstånd utanför kyrkan. Textpassagen indikerar att Anna Guerra de Jesús menade att hon hade gjort en resa, men hon gjorde inte anspråk på att ha tagit aktiv del i något missionsarbete. I stället uppgav hon att hon observerade området och dess geografi från ovan, och att Kristus informerade henne om invånarnas framtida öde. Ana Guerra de Jesús' observationer under flygfärden var alltså till stor del av allegorisk och profetisk karaktär.

Inte i Santiago längre

Klarissan Úrsula Suárez (1666-1749) som levde i Santiago de Chile författade en text, som i modern tid har publicerats under titeln *Relación autobiográfica*. Där ingår, som i andra skrifter av detta slag, drag av hennes livshistoria och beskrivningar av mystika upplevelser, men tonen är mycket mer humoristisk och ironisk. Hon inkluderar till exempel berättelser om practical jokes och beskriver en närmast flirtig interaktion med Kristus och var känd som »den glada nunnan».⁵⁰

I det självbiografiska manuskriptet ingår en kort berättelse om en missionsrelaterad mystik erfarenhet. En natt när Úrsula Suárez var på sitt

47 Siria 1716. För utdrag ur manuskripten, se Platero 1969.

48 Siria 1716, s. 184-187.

49 Siria 1716, s. 297-298.

50 Úrsula Suárez [c. 1708-1730] 1984, cf. Myers 2003, s. 116-139.

rum, försänkt i bön, upptäckte hon plötsligt att hon befann sig i en för henne okänd del av världen, där det var soligt och människor hade ljus hudfärg och bar vita kläder. Hon såg grönskande och väl-ordnade odlingar och noterade särskilt att »detta hände på vintern, för det regnade här [i Santiago] och där var det vackert väder.» Hon förstod att hon inte var i hemstaden längre. Sedan insåg hon att hon faktiskt flög över området och såg sin bikt-fader sväva över marken. Han bar stola och var beredd att administrera dopets sakrament, men hon hörde inte honom säga något, fastän hon vid upprepade tillfällen flög nära. Först trodde hon att de vitklädda gestalterna på marken var änglar, men kom snart till slutsatsen att de verkligen var människor, men icke-kristna. Således var de potentiella konvertiter.⁵¹

I skildringen av upplevelsen berättar Úrsula Suárez att hon vid mötet med de vitklädda män-niskorna passade på att undervisa dem i hur de skulle vörda och be till Gud, och enligt henne tackade de henne med tårar i ögonen. Hon var imponerad av deras tro och var förvånad över att den gått så lätt att väcka. Således trodde hon sig ha förmågan att kommunicera med dem, trots att hon inte kunde deras språk. Av texten framgår det dock att hon inte hade bibringat dem någon bredare katekeskunskap. Hennes undervisning bestod i att upplysa dem om att Gud var alltings skapare och hur de skulle be.

När hon kom tillbaka till sina sinnen, och till Santiago, beklagade Úrsula Suárez att hon inte kunde berätta för sin bikt-fader vart hon hade rest. Därför visste hon inte vart missionärer skulle sändas för att omvända dessa människor, som nu hade en rudimentär kunskap om den kristna tron och en positiv inställning till religionen. Något senare uppenbarade sig emellertid några av de per-soner som hon tidigare träffat på nytt och berät-tade att de var kineser, vilket hon kunde meddela sin bikt-fader.⁵²

I de delar av *Relación autobiográfica* som följer direkt på historien om kinaresan, skriver Úrsula de Suárez om sina ständiga böner för mänsklighetens

frälsning, utan att nämna några andra resor.⁵³ Mot slutet av manuskriptet påstår hon emellertid att en grupp människor från »Arabien» hade uppmanat henne att komma till dem för att predika, men textpassagen är för svävande för att förstå om hon trodde sig ha rest dit.⁵⁴

Från den slutna trädgården ut i världen

Klarissan Jerónima del Espíritu Santo (1669-1749), oftast känd under sitt efternamn Nava y Saavedra, bodde i Bogotá i Nya Granada (Colombia). På inrådan av sin bikt-fader förde hon en andlig dagbok som i den moderna utgåvan kallas en självbiografi. I detta arbete har visioner och andra mystika erfarenheter en framträdande plats.⁵⁵ Bland annat berättar hon om när hon vid ett tillfälle såg Kristus som en trädgårdsmästare som skötte om sin odling, men murarna som omgav trädgården var delvis raserade och blommorna var i oordning. Hon skriver att hon observerade hur Kristus först reparerade muren, så att trädgården blev skyddad. Därefter ordnade han blommorna efter deras art och rensade bort ogräset. Jerónima Nava y Saavedra skriver att hon var glad för att det blivit så vackert, men att glädjen inte var långvarig. Hon blev uttråkad och hade ingenting att göra. Därför talade hon med Kristus och sade att hon gärna ville resa någonstans. Enligt henne svarade han:

Vart vill du att jag ska ta med dig? Jag visste inte vilka val-möjligheter som fanns, men innan jag hann svara tyckte jag mig se en mycket avlägsen plats, där det fanns mängder av mycket vackra träd. Men inget av dem bar frukt. Jag sade då till mig själv »Detta måste vara Asien» och jag förstod att där var det få som kände honom [Kristus] och att jag skulle be för dem som behövde det stora ljuset. Därefter tog han mig till ett annat ställe som var klarare och ljusare där det fanns mängder av plantor, även om det var glest mellan dem, och de hade en del blommor. Jag frågade mig själv: Är detta en del av Amerika? Men jag visste inte vilken region det var.⁵⁶

Jerónima Nava y Saavedra hävdade alltså att hon först hade en vision av en inhägnad trädgård,

53 Úrsula Suárez [c. 1708-1730] 1984, s. 220-224.

54 Úrsula Suárez [c. 1708-1730] 1984, s. 231.

55 Jerónima Nava y Saavedra [1707-1727?] 1994.

56 Jerónima Nava y Saavedra [1707-1727?] 1994, s. 83-84.

51 Úrsula Suárez [c. 1708-1730] 1984, s. 219.

52 Úrsula Suárez [c. 1708-1730] 1984, s. 219.

en *hortus conclusus*, en bild som ofta har använts för förhållandet mellan Kristus och hans brud, kyrkan. Genom att reparera muren och ta bort ogräs återställde Kristus förhållandet mellan sig själv och sin brud, hon, i vars »hjärta» visionen hade ägt rum.

Från denna trädgård fördes Moder Jerónima till flera avlägsna platser. I beskrivningen av missionsfälten fortsatte hon att använda odlingsmetaforer. Hon såg fruktlösa träd i Asien och klena, utspridda men blommande plantor i Amerika. I det förstnämnda området var nästan ingen kristen. I Amerika hade missionsarbetet varit betydligt framgångsrikare, men på intet sätt perfekt. När hon beskriver sina erfarenheter, gav hon inte sig själv en aktiv missionsroll; hon framstår snarast som en förvånad observatör. Men när resan var över, uppmanade Kristus henne att be för de människor som levde i de områden som de hade besökt.

Vad som skiljer Moder Jerónimas berättelse från de andra är att den ursprungliga orsaken till resan inte beskrevs som ett svar på en missionskallelse. I själva verket hävdade hon att hon bara hade velat resa någonstans för att »roa sig», och att Kristus då visat henne flera missionsfält. Hon nämner heller inga andra andliga flygturer i sin levnadsskildring.

Resor, smärta och frustration

Jacinta María Ana de San Antonio (1674-1720) var dominikannunna i Oaxaca i södra Mexiko. Eftersom hon ansågs ha uppvisat stor helighet och många dygder, blev hon föremål för en tryckt likpredikan, författad av dominikanen Sebastián de Santander y Torres. Han betonade framförallt hennes lidande, såväl genom botgöring som i form av olika sjukdomar, vilka plågat henne livet igenom. Predikanten prisade dessutom hennes djupa teologiska insikter och skrev att hon inte talade om Gud som en »dum kvinna», utan som en »fulländad teolog». ⁵⁷ Mot slutet av predikan, före skildringen av hennes död, redogjorde Santander y Torres för några av hennes många visioner och

ägnade två tättskrivna sidor åt andliga missionsresor. Han inledde med en övergripande beskrivning:

Redan som liten upplevde hon att hennes ande flög. Redan som mycket ung förde Herren henne i anden till sjukstugor, till provinser som smittats ned av heretiker, till de väldiga områden som är fyllda av avgudadyrkan, till Rom, till Jerusalem, till skärselden och till och med till helvetet. Överallt var hon och allt såg hon andligen, men med större klarhet än om hon hade sett det med kroppens ögon. ⁵⁸

Från barndomen gjorde alltså Jacinta María Ana de San Antonio, enligt predikanten, flygresor till lokala, regionala och internationella destinationer, inkluderat områden som beboddes av icke-kristna och kättare. Liksom i andra berättelser av detta slag, gjordes ingen tydlig avgränsning mellan resor genom världen, och de som hade skärselden eller helvetet som mål. Det var ett kontinuum. Moder Jacinta María hade berättat att när hon företog dessa flygfärder tillsammans med Kristus, kände hon det som om »hennes själ blev korsfäst». Det var med andra ord mycket smärtsamma upplevelser. När hon hade varit i Jerusalem, hade till exempel Kristus visat henne platser där han vandrat under sitt liv på jorden och var och hur han hade lidit, och hon tog på sig hans smärtor. Ett gemensamt drag för alla resor var den närmast obeskrivliga plågan. ⁵⁹

När Jacinta María Ana de San Antonio flög till »kättarnas provinser» och »avgudadyrkarnas regioner» fick hon veta exakt vad de behövde i andligt och fysiskt avseende. Hennes lidande blev ännu större då hon visste att hon som nunna inte kunde resa ut och förkunna frälsningsbudskapet för de människor, vars behov hon så väl förstått. Om denna frustration skriver Santander y Torres:

Då hon insåg att hon som kvinna, nunna och dessutom sängliggande inte kunde gå ut och predika för att vinna sina bröders och systrars själar, brast hon ut i snyftningar, tårar, gråt och klagan och kände brännande smärtor, vilka till slut krossade henne och ledde till hennes död. ⁶⁰

Enligt Santander y Torres var alltså orsaken till hennes död den utdragna frustrationen över att, på grund av sitt kön, förnekas möjligheten att

⁵⁸ Santander y Torres 1720, 13v.

⁵⁹ Santander y Torres 1720, 13v-14r.

⁶⁰ Santander y Torres 1720, 14r.

⁵⁷ Santander y Torres 1720.

missionera på ett aktivt sätt. Jacinta María Ana de San Antonio var enligt likpredikan onekligen berest, men bortsett från Rom och Jerusalem sade predikanten ingenting om de exakta destinationerna. Om hennes kontakter med »otrogna» och »kättare» nämnde han enbart att hon fick kunskap om deras behov, men det finns inget i texten som tyder på att hon skulle ha undervisat dem. Även under resorna var lidandet hennes främsta missionsmetod, och den beskrevs dessutom inte som speciellt effektiv.

En bilokerande *beata*

Francisca de Los Angeles (1674-1744) var en *beata* och franciskantertiär som levde i *beateriot* Santa Rosa de Viterbo i Querétaro, Mexiko, i närheten av den viktiga franciskanska missionsinstitutionen Colegio Apostólico de la Santa Cruz. Liksom andra kvinnor i denna studie gav hon uttryck för en stark kallelse att bli missionär. De hundratals brev som Francisca de los Ángeles skrev till sina biktfäder och andliga rådgivare från femtonårsåldern och framåt ger en mångfacetterad bild av hennes andliga missionsarbete.⁶¹ Som tonåring blev hon föremål för inkvisitionens intresse. Bland annat granskade de hennes vittnesmål om resor i anden till Texas och Nuevo México, men misstankarna om heterodoxi ledde inte fram till en formell process. Förmodligen berodde det på att den lokala inkvisitionskommissarien hade en positiv uppfattning om hennes person och fromhetsliv.⁶²

I breven kombinerade Francisca de los Ángeles försäkringar om sin okunnighet och ödmjukhet med långtgående påståenden om karismatiska gåvor. Några av de mest detaljerade berättelserna om hennes missionsresor återfinns i ett par brev från 1699 och 1700 till den inflytelserika franciskanmissionären Antonio Margil de Jesús, som med bas i kollegiet i Querétaro gjorde långa missionsresor genom Centralamerika, de norra delarna av Mexiko och de södra delarna

av Förenta staterna.⁶³ På grund av sin stora missionsiver var Margil mycket intresserad av att ta del av Francisca de los Ángeles' erfarenheter. I ett brev daterat i februari 1700, berättade hon att hon sedan ungefär ett decennium hade gjort regelbundna andliga flygturer till nordligaste Mexiko, och att hon reste i sällskap med Kristus, sin skyddsängel och det franciskanska helgonet Rosa av Viterbo. Francisca de los Ángeles hävdade att hon oftast åkte dit på veckobasis, normalt varje torsdag. Enligt hennes vittnesmål hade resornas karaktär förändrats genom åren. De hade börjat som något drömliknande. Senare tog de formen av visioner och hade nu blivit ett slags mystik, om än tydligt fysisk närvaro på fjärran platser.⁶⁴

I ett annat brev till Margil gav hon ytterligare förklaringar till hur hon förstod sin kroppsliga närvaro på missionsfälten. När hon reste var det »liksom kroppsligt, med samma lätthet som om det hade varit i anden» och hon medgav att hon inte skulle ha trott på det om hon inte hade upplevt det själv.⁶⁵ Det är tydligt att hon fann det problematiskt att beskriva sina erfarenheter. I ett tidigare brev, daterat i juni 1699, berättade Francisca de los Ángeles för Margil, som hade bett henne att beskriva hur hennes sinnen påverkades under resorna: »Vid dessa tillfällen styrs inte något av mina sinnen av min egen vilja. Det tycks mig som om jag rör mig, går, hör, ser och känner på ett på ett starkare och mer smidigt sätt, och det verkar som om Herren styr allt jag tar mig för.»⁶⁶ Även om Francisca de los Ángeles hävdade att hon var vid medvetande under sina resor, menade hon att Gud kontrollerade och förstärkte sinnesintrycken, och att hon kunde flyga och gå med en övernaturlig hastighet, alltså ett slags mellanform mellan bilokationens och agilitetens nådegåvor.

I flera brev berättar Francisca de los Ángeles om besök på missionsstationer, och beskriver geografi, klimat, invånare och byggnader. Hon sammanställde till och med en guidebok för missionärer, som baserades på hennes fälterfarenheter. Den

61 För ett urval av brev, se Francisca de los Ángeles [1696-1727] 2002. För studier se Owens 2003 och Gunnarsdóttir 2004.

62 Gunnarsdóttir 2004, s. 51-67.

63 Gunnarsdóttir 2004, s. 103-138.

64 Owens 2003, s. 160-162, cf. Gunnarsdóttir 2004, s. 97.

65 Owens 2003, s. 168.

66 Francisca de los Ángeles [1696-1727] 2002, s. 243.

verkar tyvärr inte ha bevarats. Även om målet för hennes resor inte alltid framgick av berättelserna, gick många av dem till Texas, där den spanska militära och andliga erövringen just hade inletts, och oppositionen från ursprungsbefolkningen var betydande. En annan vanlig destination var Nuevo México, där franciskaner arbetat under lång tid. De hade bara delvis varit framgångsrika och upplevt mycket motstånd, inkluderat flera väpnade uppror.⁶⁷

Liksom i de andra kvinnornas reseskildringar ger Francisca de los Ángeles sällan en tydlig beskrivning av de människor hon mötte. De framstår som ett formlost kollektiv, som ibland beskrevs i negativa, ibland positiva termer. Vid ett tillfälle skriver hon att hon vid resor i norra Mexiko en gång hade mött grupper av indianer, som hon ansåg vara så ociviliserade att hon liknade dem vid bökande grisar, som letade efter sina falska gudar i leran. Trots den låga status hon tillskrev dem, ansåg hon dem vara människor och borde få ta emot dopets sakrament. Om missionärerna bara bemötte dem på ett vänligt sätt var hon säker på att de skulle lyssna. I detta sammanhang skrev att hon var villig att dö, om det skulle främja deras frälsning. I själva verket gjorde hon gällande att resorna i sig innebar ett slags martyrskap, eftersom de var så smärtsamma, och att hennes hälsotillstånd successivt försämrades.⁶⁸

I korrespondensen hävdade Francisca de los Ángeles att hon med tiden fått en mer aktiv roll under resorna i och med att hennes närvaro blivit mer kroppslig. Först var hon bara observatör. Senare fick hon annorlunda uppgifter. På grund av bristen på manliga missionärer hade hon fört flera barn till ett kapell, där hon döpte dem. Vid dessa tillfällen hade hennes skyddsängel gett henne välsignat vatten och Gud hade genom henne uttalat orden i ritualen. Francisca de los Ángeles hävdade också att hon på ett mirakulöst sätt kunde kommunicera med de indianer hon träffade, trots att hon var helt obekant med deras språk. Vid andra tillfällen döpte hon inte bara små barn utan

också vuxna, inkluderat två mycket gamla män, som hade lyssnat till den spanska bilokerande nunnan Maria de Agredas undervisning många årtionden tidigare, men som förblivit odöpta tills Francisca de los Ángeles mötte dem. På så sätt satte hon in sig i den allra mest kända flygande nunnans sammanhang och visade att hon på åtminstone detta sätt var överlägsen henne.⁶⁹

Hon hade med tiden tillägnat sig effektivare missionsstrategier. I ett av sina brev till Margil, berättade hon att när flög över missionsfälten i norra Mexiko tillsammans med sin skyddsängel brukade de sjunga för att locka invånarna till sig, så att hon skulle få tillfälle att undervisa dem.

När jag färdades sjöng jag högt och ljudligt tillsammans med ängeln, och jag ringde i en klocka, som liknade dem som används när hostian höjs under gudstjänsten. På grund av denna nya [metod] följde en mängd människor oss [...] De sänger vi sjöng var för att väcka kunskapen om Gud hos dessa själar. På detta sätt åkte vi runt och sjöng [...] om hopp och kärlek.⁷⁰

Francisca de los Ángeles hävdade att Gud hade befallt henne att under resorna klä sig samma sätt som de manliga prästerna och att han gett henne samma slags dräkt som de bar. I detta sammanhang vittnade hon om att indianerna inte visste om hon var man eller kvinna; omväxlande talade de om henne som *señora*, moder och fader.⁷¹

Även om de flesta av hennes andliga resor gick till nordligaste Mexiko och de södra delarna av dagens Förenta staterna, innehåller också den rikliga korrespondensen berättelser om resor till muslimskt dominerade områden. I ett brev till en annan av biktfaderna, Pedro de Sitjar, berättar hon att hon tillsammans med Kristus hade färdats till ett land som hon identifierade som Turkiet. Därifrån tog de tre nyfödda barn och flög med dem till en kristen region, för att låta döpa dem.⁷² Andliga missionsresor hade således en mycket framträdande plats i korrespondensen mellan Francisca de Los Angeles och biktfaderna. Hon beskriver att hon under resorna antog roller som vanligen var

67 Gunnarsdóttir 2004, s. 87-95.

68 Owens 2003, 159-166, cf. Gunnarsdóttir 2004, s. 98-100.

69 Francisca de los Ángeles [1696-1727] 2002, s. 241-246, 251-256; citat på s. 242.

70 Francisca de Los Angeles [1696-1727] 2002, s. 252-253.

71 Owens 2003, 167-171; citat på s. 169.

72 Francisca de los Ángeles [1696-1727] 2002, s. 229.

begränsade till manliga missionärer, men hon såg sig själv som en *ancilla Dei*, en Herrens tjänarinna utan egen vilja eller auktoritet. Gud stod bakom allt, och hon var ingenting (*nada*).

En predikant med vingar

I inte mindre än 76 år levde Maria Manuela de Santa Ana (1695-1793) i dominikanklostret Santa Rosa de Santa Maria i Lima. 1780, vid 85 års ålder, skrev hon på uppdrag av sin biktfaeder en kortfattad *vida*. I texten finns självbiografiska noteringar, men fokus ligger på hennes spektakulära andliga upplevelser, vilka presenteras utan uppenbar ordning, även om det är möjligt att urskilja viss inre kronologi. Hon utvecklade en variant av Teresa av Avilas *Den Inre borgen*, där hon hävdar att Gud inom människan kunde bygga ett antal inre kapell (*capillas*) som successivt leder in mot själens mitt, där Gud möter människan. Även om Moder Maria Manuela använder de vanliga uttrycken för ödmjukhet och okunnighet, innehöll texten en ovanligt rättfram skildring av visioner och interaktion med Gud och andra himmelska varelser.

I texten vittnar hon om hur hennes själ vid ett tillfälle förts till himlen och att Kristi kärlek därefter tvingade henne resa runt i världen för att alla människor, om möjligt, skulle frälsas. Enligt vittnesmålet hade Kristus försett henne dold kunskap, som hon ville kommunicera till mänskligheten. Trots att hon i texten underströk att hon ständigt ville dö för att förenas med Gud, förstod hon att hennes kallelse var att fortsätta leva för att motarbeta djävulen, och hjälpa till att leda människor på vägen mot fullkomlighet. Hon ville »inspirera» (*inspirar*) andra, så att de inte fortsatte förolämpa Gud med sina gärningar.⁷³ I en annan textpassage uttrycker hon sig något mer konkret. Genom hennes råd (*consejos*) hade fyra personer konverterat till den sanna tron, även om hon inte avslöjade några detaljer om hur det hade gått till.⁷⁴ I María Manuela de Santa Anas *vida* sägs ingenting om de exakta destinationerna; bara att

hon rest världen runt. Bortsett från historien om de fyra omvändelserna finns ingenting som tyder på att hon ansåg sig ha interagerat med människor under flygfärderna.

I en kortfattad hagiografisk *vida* som författades av en av hennes biktfaeder hade emellertid missionstemat en mer framträdande plats och han anger några av hennes resmål: »Hon var flera gånger på ett andligt sätt i Guinea, Kina och andra okända länder, där hon predikade och undervisade i katekesen, och även om hon talade spanska förstod de vad hon sade».⁷⁵ Biktfadern hävdade alltså att hon åtminstone vid vissa tillfällen både predikat och undervisat, och att hon mirakulöst gjort sig förstådd av dem hon mötte i Afrika, Asien och eventuellt också Amerika. I följande avsnitt konstaterar han dock att hon endast banat väg och att hon vid återkomsten till Lima bad Gud sända manliga missionärer för att de skulle fortsätta undervisningen.

Biktfadern påpekade också att María Manuela de Santa Ana kände stor sorg för att hon inte var »en apostolisk missionär som kunde resa världen runt för att undervisa judar, heretiker, hedningar och i synnerhet de svarta, för vilkas omvändelse och dop hon alltid bad till Gud».⁷⁶ I likhet med flera andra kontemplativa kvinnor var María Manuela de Santa Ana olycklig för att hon inte var man, eftersom det hade inneburit att hon fått verka som en »apostolisk missionär» (*misionero apostólico*) och ägna sig helhjärtat åt missionen i Afrika, Asien och Karibien. Även om hennes levnadstecknare konstaterar att hon gjorde sina andliga resor till mer eller mindre oetablerade missionsfält, menade han att hon fortfarande kände ett behov av att bli en »riktig» missionär, en position som hennes kön förhindrade.

I en annan skrift, *Esquelas originales de correspondencia espiritual* ägnade María Manuela de Santa Ana ett kapitel åt sina resor, där hon beskriver en mer aktiv roll. Hon förklarar att »hennes ande» begav sig till Rom, där hon bad påven att sända jesuitter till en plats som Gud hade förevisat henne. Kort därefter reste hon till denna, i manus-

73 María Manuela de Santa Ana [1780] 1999, s. 164-166.

74 María Manuela de Santa Ana [1780] 1999, s. 167.

75 Sánchez [1794] 1999, s. 193.

76 Sánchez [1794] 1999, s. 190.

kriptet anonyma, plats tillsammans med aposteln Paulus och kyrkofadern Augustinus »som predikade för henne» och inför människor de mötte »predikade [hon] tillsammans med dem». Hon var osäker på var de hade varit, men en okänd kommentator till texten menade att det fanns tecken på att de hade varit hos kejsaren av Kina eller »Storturken» (*Gran Turco*), men fann det mer troligt att det rörde sig en profetia om dessa imperiers framtida omvändelse.⁷⁷ Själv vittnade hon alltså om en resa till ett okänt område, där hon, Paulus och Augustinus på Guds uppmaning arbetade för att bereda vägen för jesuiterna. Kommentatorn såg dock inte textpassagen som en reseberättelse, utan som en förutsägelse av framtida omvändelser.

Avslutande reflexioner

Andliga flygturer som missionsmetod har stått i centrum för denna studie och jag har analyserat hur rum och aktivitet under resorna beskrivs i texter författade i det spanska Amerika under 1600- och 1700-talet. De enskilda berättelserna skiljer sig åt genom sitt omfång och sin exakta inriktning, men genom min analys av texter om och av nio kvinnor är det möjligt att identifiera några återkommande teman och variationer på dem.

I allmänhet är de passager som ägnas åt flygturer kortfattade och dyker upp helt oväntat i texten. Oftast är de relevanta texterna några sidor långa i koloniala eller moderna utgåvor, men det finns också betydligt mer omfattande och detaljerade beskrivningar av fenomen av detta slag. Detta gäller i synnerhet Alonso Ramos' väldiga bokverk om Catarina de San Juan, som ägnar över hundra sidor i folioformat åt hennes resor.

I många berättelser om andliga flygfärder har kvinnorna en observatörsstatus, men den kan beskrivas på olika sätt. I vissa fall gör de vid något tillfälle en kortare flygtur över ett område, där de kunde göra övergripande observationer om geografi, bosättningar och missionsstationer. De beskrivs inte sällan som en mellanform mellan observationer av dagsläget och profetior om missionens utveckling i framtiden. Observa-

törspositionen kan emellertid vara betydligt mer informerad och kvinnorna kunde återvända till en viss provins vid flera tillfällen. De fick därigenom en detaljerad överblick över området och missionsnärerna som arbetade där, och kunde ofta rekognoscera eventuella framtida missionsfält. I sina beskrivningar av läget på missionsfälten är agrara metaforer vanliga. De såg groende, växande eller vissnande fält, träd och växter. Ett annat återkommande tema var den binära uppdelningen mellan mörker och ljus, mellan hedendom och katolsk tro, som de observerade på ett påtagligt sätt.

De andliga flygfärder hade en global räckvidd. De gick till Afrika, Asien, Amerika och Oceanien, men många av dem gick till de nordligaste delarna av Mexiko, som inte erövrats i sin helhet av spanjorerna. Asien, som till större delen inte var underställt Spaniens överhöghet, ansågs innehålla många komplicerade missionsfält, som behövde assistens och samordning. Med undantag för spanska Filippinerna var Katolska kyrkans närvaro i regionen mycket osäker och det gällde i synnerhet Japan och Kina, som åtminstone teoretiskt föll inom Portugals kolonialsfär. I Japan var kristendomen från och med början av 1600-talet helt förbjuden och kristna som höll fast vid sin tro riskerade avrättning. För de kvinnor som hade som största önskan att dö martyrdöden var Japan drömdestinationen. Även om de inte kunde resa dit på fysiskt sätt kunde de genom bilokation ändå dö för den kristna tron. Andra flygresor, som beskrivs i materialet, gick till ospecificerade eller okända platser i Afrika och till muslimska områden. Det är dock viktigt att understryka att beskrivningarna av vissa resor helt saknar kontextuella referenser.

Aktivitet och rum har helt klart varit relevanta infallsvinklar när jag har närmast mig texterna. Kontemplativa kvinnors fysiska rörlighet begränsades på ett tydligt sätt genom livet inom klausuren eller tillbakadragenheten i hemmet. Aktivt apostoliskt arbete, som förutsatte just sådan rörlighet, var inte ett alternativ för dem. Kvinnor ansågs heller inte ha auktoritet att predika eller undervisa i offentliga sammanhang, än mindre kunde de prästvigas. Mystiska resor till olika missionsfält var därför ett viktigt medel för

77 María Manuela de Santa Ana [1775] 1999.

att aktivt bidra till den form av apostoliskt arbete som vanligtvis var reserverad för manliga präster. Således fann de genom resorna ett medium för att kanalisera sin kärlek till Gud och mänskligheten. Många av dem skriver att de annars skulle ha gått under av frustration, eftersom de inte var födda som män och därför inte hade möjlighet att odla sin missionskallelse.

I texterna som jag har studerat i detalj var olika typer av observation en genomgående erfarenhet under flygfärderna till fjärran missionsfält. Sex av de nio kvinnorna hävdade dock att de också, åtminstone vid något tillfälle hade haft en mer aktiv roll, genom att de undervisade, predikade eller döpte. Oftast förklarade och försvarade de sina aktiviteter med hänvisning till bristen, eller den totala avsaknaden av manliga missionärer. Samtidigt hävdade de i regel att det inte var de själva som ytterst agerade; det var Gud som verkade genom dem. Deras aktörskap berodde på Guds direkta ingripande, inte egen formell auktoritet. Såväl genom sina egna vittnesmål som genom historier som nedtecknats av deras biografer fanns det alltså ett antal spansk-amerikanska kontemplativa kvinnor, vars upplevelser av flygande relaterades till den globala katolska missionsverksamheten, vare sig den bedrevs i Amerika, Asien eller Afrika.

Kvinnorna kunde genom sina flygresor göra nästan allt som prästvigda män kunde göra; ingen nämner dock att de skulle ha firat mässan. Samtidigt är det viktigt att understryka att de inte sällan ansåg sig, och ansågs, kunna göra många saker bättre och effektivare än männen. Deras fågelperspektiv gav dem kunskaper om helheten, så att de kunde vara vägvisare och vägröjare för manliga missionärer. Genom nådegåvor hade de också möjlighet att förutse missionens framtid, förstå främmande språk och färdas blixtsnabbt. De fungerade alltså som ett avantgarde med uppgift att observera och informera männen som kom efter. Som kvinnor hade de ingen formell apostolisk auktoritet, som prästerna hade på delegation av Kristus, påven, kungen och biskopen (eller ordensledningen), men väl en karismatisk auktoritet i och med att de getts speciella nådegåvor av Gud. De kontemplativa kvinnornas resor kan ses som ett

utslag av det som i postkolonial teori brukar kallas »mimikry», alltså att de efterhärmade de manliga missionärerna, men tog deras arbete till en högre nivå.

Vittnesmål om andliga flygturer verkar i viss mån ha varit ett känsligt område för den officiella Katolska kyrkan. Många av böckerna om spanska flygande kvinnor censurerades eller förbjöds helt av inkvisitionen. Andra kvinnor i Spanien frågades ut av inkvisitionstribunaler och några dömdes för heterodoxi eller hölls fängslade under perioder.⁷⁸ Också en del kvinnor på andra sidan Atlanten utfrågades av regionala inkvisitionskommisariater. Berättelserna om andliga resor kunde uppenbarligen betraktas som diskutabla. De ansågs vara för otroliga och för gränsöverskridande. Bilokation hade dessutom en omdiskuterad status inom akademisk teologi.

Ett tecken på ämnets känslighet var att det enda spansk-amerikanska hagiografiska arbete som totalförbjöds av inkvisitionen efter publicering just var Alonso Ramos' trebandsverk om Catarina de San Juan. Även om berättelserna om flygfärderna inte var enda anledningen till att texten förbjöds spelade de in. Inkvisitionsdomstolar i både Spanien och Mexiko slog fast att verket innehöll alltför många fabulösa historier för att de skulle kunna sättas i händerna på teologiskt oerfarna läsare. Trots att de hade granskats av en rad lokala censorer totalförbjöds böckerna några år efter utgivningen och det existerar i dag bara i ett fåtal kompletta serier i vetenskapliga bibliotek.⁷⁹

I slutet av 1600-talet och början av 1700-talet ökade åtminstone de spanska inkvisitionstribunalernas och de teologiska censorernas skepsis mot arbeten som innehöll en stor mängd berättelser om mirakler och visioner. En ny syn på vad som kännetecknade ortodox fromhet började successivt etableras. Samtidigt kom många liknande verk att ges ut åtminstone till mitten av 1700-talet.⁸⁰

I det spanska Amerika var det alltså endast en bok som drabbades av censur efter utgivningen och i Catarina de San Juans fall är det tydligt att

78 Poutrin 1995 och Haliczzer 2002.

79 Myers 2003, s. 44-68.

80 Haliczzer 2002.

hennes etnicitet och låga sociala status påverkade domslutet. Det fanns alltså många berättelser, om än inte så detaljerade, som behandlade flygturer, vilka inte mötte någon censur alls, utan uppenbarligen betraktades som oproblematiskska och ortodoxa. De flesta av dessa skrevs av nunnor och förblev opublicerade. I de texter som jag har studerat verkar varken hagiograferna eller kvinnorna ha betraktat missionsflyg som så mycket märkligare än andra typer av mirakler. Kvinnorna själva hade dock klara problem med att förklara på vilket sätt de varit närvarande, kroppsligen eller enbart själsligen.

De kontemplativa kvinnornas egna texter gavs inte ut under kolonialtiden, men historierna har uppenbarligen inte censurerats av biktäder och andliga rådgivare som hade till uppgift att granska dem i manuskriptform. Berättelser om aktivt missionsarbete genom flygresor verkar alltså i allmänhet ha betraktats som trovärdiga. Det finns alltså inget som indikerar att andliga flygresor betraktades som en särskilt tveksam missionsmetod. Trots att den på ett tydligt sätt innebar en verksamhet långt bortom och ovanför klausuren ansågs den vara en effektiv och väsentlig, om än ovanlig, form av kontemplativ mission.

Källor och litteratur

KOLONIALA KÄLLOR

- Aguilera, Francisco. *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heróicas y preciosa muerte de la Venerable Señora Catharina de San Joan...*, Puebla, 1688.
- Castillo Grajeda, Joseph del. *La verdadera historia de la China poblana [=Compendio de la vida y virtudes de la Venerable Catharina de San Juan, 1692]*, Mexico City, 1987.
- Félix de Jesús María. *Vida, virtudes, y dones sobrenaturales de la Ven. Sierva de Dios Sor María de Jesús religiosa professa...*, Rom, 1756.
- Francisca de la Natividad. »Vida de la Madre Francisca de la Natividad, religiosa de velo negro del convento de carmelitas descalzas de esta ciudad de Los Ángeles«, [c. 1630], i: Asunción Lavrin & Rosalva Loreto (red.), *Monjas y beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, s. 40-66, Mexico City, 2002.
- Francisca de los Ángeles. »Cartas de Francisca de los Ángeles«, [1696-1727], i: Asunción Lavrin & Rosalva Loreto (red.), *Monjas y beatas: La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, s. 224-262, Mexico City, 2002.
- Jerónima Nava y Saavedra. »Autobiografía«, [1707-1727?], i: Ángela Inés Robledo (red.), *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727): Autobiografía de una monja venerable*, s. 55-187, Universidad del Valle, Cali, 1994.
- Lemus, Diego. *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Ven. M. Sor María de Jesús angelopolitana religiosa ...* Lyon, 1683.
- María Manuela de Santa Ana. »Esquelas originales de correspondencia divina y poesías místicas«, [1775], i: Elia J. Armacanqui-Tipacti, *Sor María Manuela de Santa Ana: Una teresina peruana*, s. 197-244, Cuzco, 1999.
- ____. »Vida y otros documentos personales«, [1780], i: Elia J. Armacanqui-Tipacti, *Sor María Manuela de Santa Ana: Una teresina peruana*, s. 149-188, Cuzco, 1999.

- Niño, Juanentín, OFM. *A la Sereníssima Señora Infanta Sor Margarita de la Cruz ... en razón del interrogatório en la causa de ... Ana María de S. Joseph*, Salamanca, 1632.
- Pardo, Francisco. *Vida y virtudes heróycas de la Madre María de Jesús, religiosa professa en el convento de la Limpia Concepción de la Virgen María N. Señora de la ciudad de los Ángeles*, Mexico City, 1676.
- Ramos, Alonso. *Primera parte de los prodígios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catharina de S. Joan, natural del gran Mogor*, Puebla, 1689.
- . *Segunda parte de los prodígios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la V. Sierva de Dios Catharina de S. Joan*, Mexico City, 1690.
- . *Tercera parte de los prodígios de la Omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la V. Sierva de Dios Catharina de S. Joan*, Mexico City, 1692.
- Sánchez, Manuel. [»Vida de Madre María Manuela de Santa Ana«], [1794] i: Elia J. Armacanqui-Tipacti, *Sor María Manuela de Santa Ana: Una teresina peruana*, s. 189-195, Cuzco, 1999.
- Santander y Torres, Sebastián de, OP. *Sermón fúnebre que en las honrras de la Venerable Madre Iacinta María Anna de S. Antonio ...*, Oaxaca, 1720.
- Siria, Antonio de. *Vida admirable y prodigiosos virtudes de la V. Sierva de Dios D. Anna Guerra de Jesús ...*, Guatemala, 1716.
- Úrsula Suárez, *Relación autobiográfica*, [c. 1708-1730], kritisk utgåva av Mario Ferreccio Podestá, Santiago de Chile, 1984.
- LITTERATUR**
- Catholic Encyclopedia*, 17 volymer, New York, 1907-1922.
- Clossey, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, 2008.
- Colahan, Clark. *The Visions of Sor María de Ágreda: Writing, Knowledge and Power*, Tucson, 1994.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, 17 volymer, Paris, 1932-1995.
- Durán López, Fernando. »Religious Autobiography«, i: Hilaire Kallendorf (red.), *A New Companion to Hispanic Mysticism*, s. 15-38, Leiden, 2010.
- García Barriúso, Patrocinio. *La Monja de Carrión: Sor Luisa de la Ascensión Colmenares Cabezón, aportación documental para una biografía*, Madrid, 1986.
- Gardiner, Judith Kegan (red.), *Provoking Agents: Gender and Agency in Theory and Practice*, Urbana, 1995.
- Gensler, Marek et al. »The Doctrine of Place in a Commentary to the 'Physics' Attributed to Antonius Andrae«, *Early Science and Medicine* 4.4 (1999): 329-358.
- Gunnardóttir, Ellen. *Mexican Karismata: The Baroque Vocation of Francisca de los Angeles, 1674-1744*, Lincoln, 2004.
- Haliczer, Stephen. *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford, 2002.
- Hsia, R. Po-Chia. *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, New York, 1998.
- Ibsen, Kristine. *Women's Spiritual Autobiography in Colonial Spanish America*, Gainesville, 1999.
- Langer, Erick & Jackson, Robert H. (red.). *The New Latin American Mission History*, Lincoln, 1995.
- Lavrin, Asunción. *Brides of Christ: Conventual Life in Colonial Mexico*, Stanford, 2008.
- Lockhart, James, *The Nahuas after the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford 1992.
- Lundberg, Magnus. *Unification and Conflict: The Church Politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*, Uppsala, 2002. Digitalt tillgänglig genom www.diva-portal.org
- . »El clero indígena en Hispanoamérica: De la legislación a la implementación y práctica eclesiástica«, *Estudios de Historia Novohispana* 38 (2008): 39-62.
- . *Church Life between the Metropolitan and*

- the Local: Parishes, Parishioners, and Parish Priests in Seventeenth-Century Mexico*, Orlando, 2011.
- ____. »Katholicism», i: Magnus Lundberg & David Westerlund (eds.), *Religion i Latinamerika*, s. 104-156, Stockholm, 2012.
- ____. *Mission and Ecstasy: Contemplative Women and Salvation in Colonial Spanish America and the Philippines*, Uppsala, 2015. Digitalt tillgänglig genom www.diva-portal.org
- MacLean, Katie. »María de Agreda, Spanish Mysticism and the Work of Spiritual Conquest», *Colonial Latin American Review* 17.1 (2008): 29-48.
- Martínez Cuesta, Angel. »Las monjas en la América colonial», *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo* 50 (1995): 573-626.
- Massey, Doreen. *Space, Place and Gender*, Minneapolis, 1994.
- Myers, Kathleen Ann. *Neither Saints nor Sinners: Writing the Lives of Women in Spanish America*, New York, 2003.
- Molina, J. Michelle & Ulrike Strasser. »Missionary Men and the Global Currency of Female Sanctity», i: Daniella Kostroun & Lisa Vollen-dorf (red.), *Women, Religion, and the Atlantic World (1600-1800)*, s. 156-179, Toronto, 2009.
- Mörner, Magnus, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, 2 uppl., Madrid, 1999.
- New Catholic Encyclopedia*, 2 uppl., 15 volymer, Detroit, 2003.
- Owens, Sarah E. »Journeys to Dark Lands: Francisca de los Angeles' Bilocations to the Remote Provinces of Eighteenth-Century New Spain», *Colonial Latin American Historical Review* 12.2 (2003): 151-171.
- ____. *Journey of Five Capuchin Nuns*, Toronto, 2009.
- Platero, Juan Antonio. *Ana Guerra de Jesús ante la historia y la teología mística*, Bilbao, 1969.
- Poutrin, Isabelle. *Le voile et la plume: Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, 1995.
- Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los Venerables no canonizados de Nueva España*, Mexico City, 1999.
- Strasser, Ulrike. »A Case of Empire Envy?: German Jesuits Meet an Asian Mystic in Spanish America», *Journal of Global History* 2 (2007): 23-40.
- Tar, Jane. »Flying through the Empire: The Visionary Journeys of Early Modern Nuns», in: Jennifer Eich, Jeanne Gillespie & Lucia Harrison (red.), *Women's Voices and Politics of the Spanish Empire*, s. 263-302, New Orleans, 2008.

Summary

HIGH ABOVE THE ENCLOSURE: THE SPIRITUAL FLIGHTS OF SPANISH-AMERICAN CONTEMPLATIVE WOMEN

This article deals with the relationship between apostolic and contemplative varieties of religious life in seventeenth and eighteen-century Hispanic America. The aim is to analyze stories of contemplative women's role for the salvation of other human beings. Most of the women I write about were nuns, but some were non-professed lay

religious, *beatas*. More specifically, this is a study of one female contemplative missionary strategy: spiritual missionary flights. A small group of women claimed to have traveled to remote mission fields in a mystical way. There, they were able to observe missionary work, but many also claimed that they assumed roles that resembled the male missionaries', for example, by teaching, preaching and baptizing. In this way, they testified that they had moved far beyond the very limited physical space allocated to colonial religious women.

For the study, I use two main types of sources. The first are texts written by contemplative women at the request of their confessors or spiritual

advisors: autobiographies and diaries. These manuscripts were almost never printed during the colonial period, but many have been published in modern times. The second type are hagiographical texts about contemplative women, written by ecclesiastics: hagiographies and funeral sermons. They were, indeed, printed in the colonial era, particularly between 1670 and 1770.

The present article is a partial result of a larger research project, which was presented at length in my monograph *Mission and Ecstasy: Contemplative Women and Salvation in Colonial Spanish America and the Philippines* (2015), where I analyze several other contemplative missionary methods, too. The whole project was based on a corpus of over a hundred texts, including 50 monograph hagiographies by male authors and 20 texts of different kinds written by women. The sources used in this article were distilled out from that extensive text collection.

In my textual corpus, the descriptions of spiritual flight are quite rare. Still, I have encountered detailed accounts by and about nine women who claimed to have made such trips to remote mission fields. Some flights were intercontinental. They went to China, Japan and Oceania. Others travelled to unspecified places in Africa and the Muslim world, but most went to the northern-most parts of Mexico, or other only partly conquered and missionized parts of America.

To be able to compare the stories and identify common and distinctive features, I use two analytical approaches: agency and space. Contemplative women's physical mobility was clearly limited through their life in strict enclosure or, if *beatas*, at least in radical withdrawal from the surrounding world. Active apostolic work, which required freedom to move was thus not an option for them. Women were not considered to have the authority to preach or teach in public, and much less be ordained. Mystical flights to mission fields was therefore a means to actively contribute to the form of apostolic work usually reserved for male priests. In a mystical way, they found a medium to channel their love of God burning within and contribute to others' salvation.

In most of the stories about spiritual flights, women have an observer status. In some cases flights were brief and they were only able to make general observations about geography, settlements and missions. In other cases, however, their observer position was much more informed as they returned to the same region on several occasions and for longer periods of time. From their bird's-eye perspective, they gained a detailed knowledge of the area, the native population and the missionaries who worked there, and they could often also reconnoitre new mission fields.

In the texts that I have studied, six of the nine women claimed that they, at least occasionally assumed a more active missionary role by teaching, preaching and baptizing. Most often they explained and defended their activities with reference to the lack, or total absence, of male missionaries. While stating that they worked actively, God was described as the ultimate actor. Their agency depended on God's direct intervention, not on any formal authority or their own will or knowledge.

According to the women's accounts, flying contemplative missionaries were able to do virtually everything that ordained men could do, though nobody of them claimed that they celebrated mass. Though not explicitly stating it, in the stories they told, they were able to do many things better and more efficiently than male missionaries. Their bird's eye view gave them the big picture, so that they could guide and pave the way for the clergy. Through divinely conceded charismatic gifts they could foresee the future of the missionary enterprises, understand foreign languages and travel at lightning speed. Thus, they served as a vanguard, whose task it was to observe and inform the men, who came after.

As women, they had no formal apostolic authority, but they had charismatic authority, as they had been singularly favoured by God. The contemplative women's journeys can be seen as a sign of what the post-colonial theory calls mimicry, meaning that they, in their stories, imitated male missionaries, but that they took their work to a higher level.

To some extent, testimonies about spiritual missionary flights seems to have been a sensitive area.

In Spain, many of the early modern books, which included testimonies about flying women were censored or banned by the Inquisition. Several Spanish women, who claimed to be mystical fliers were questioned by Inquisition tribunals, and some were sentenced. Some of the Spanish American women in my study were also questioned by the Holy Office, and one colonial hagiography that was filled with stories about spiritual flights was totally banned. Accounts of spiritual missionary activity could obviously be regarded as questionable, but none of the other works in my textual corpus was prohibited or censored.

The contemplative women's own texts were not

printed during the colonial period, but the stories about the missionary flights were not censored by their confessors or spiritual advisers, who were assigned to review them. Therefore, it seems that stories of missionary work by air travel were generally regarded as credible, and nothing indicates that spiritual flights were regarded as a particularly questionable contemplative missionary method. Although they involved activities that took place beyond and high above the limited space conceded to them, ecclesiastics regarded them as examples of an effective, albeit rare, form of contemplative missionary work.



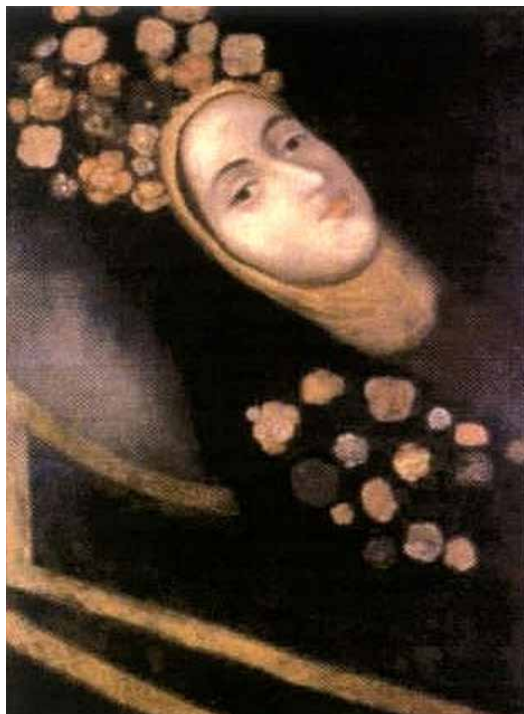
Francisca de los Ángeles, beata från Querétaro, Mexiko.



Conceptionistnunnan María de Agreda



Conceptionistnunnan María de Jesús från Puebla, Mexiko.



Klarissan Jerónima Nava y Saavedra från Bogotá, Colombia.



Catarina de San Juan, beata från Puebla, Mexiko.