

ÚRSULA SUÁREZ Y ÚRSULA DE JESÚS: AUTOFIGURACIÓN Y AUTORIDAD EN LA TEMPRANA MODERNIDAD AMERICANA

ÚRSULA SUÁREZ AND ÚRSULA DE JESÚS: SELF-REPRESENTATION AND AUTHORITY DURING EARLY AMERICAN MODERNITY

<http://dx.doi.org/10.25025/perifrasis202213.27.07>

ANDREA GAYET*

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Fecha de recepción: 17 de noviembre de 2021

Fecha de aceptación: 23 de marzo de 2022

Fecha de modificación: 2 de mayo de 2022

RESUMEN

La escritura conventual en la temprana modernidad americana implicó una confección cuidadosa de una voz enunciativa y de una imagen propia que son, a la vez, pilares en la creación de una autoridad para enunciar. Úrsula Suárez y Úrsula de Jesús realizan, bajo mandato, una narración de sus vidas en la cual el discurso místico las habilita a modular no solo sus propias voces y la de los otros, sino también los tópicos y la retórica propia de estos relatos, problematizando así sus posicionamientos, y sus límites, dentro de la estructura eclesial.

PALABRAS CLAVES: Úrsula de Jesús, Úrsula Suárez, autorrepresentación femenina, siglo XVII, Latinoamérica

ABSTRACT

Conventual writing during Early American Modernity implied a delineation of a space of enunciation along with self-representation, which were the basis for legitimating their right to speak. Úrsula Suárez and Úrsula de Jesús write, at the behest of their confessors, an account of their lives in which the mystic discourse enables them to reconfigure not only their own voices and those of others, but also the specific topics and rhetoric of these accounts, undermining their position, and its limits, within the ecclesiastic structure.

KEY WORDS: Úrsula de Jesús, Úrsula Suárez, Female Self-representation, 17th century, Latin America

*andreegayet@hotmail.com, Licenciada en Letras, Universidad de Buenos Aires.

La escritura conventual llevada a cabo por mujeres en la temprana modernidad americana, bajo los influjos de la reforma postridentina, se caracterizó por la confección cuidadosa de una voz y de un lugar enunciativo propios en tanto se desarrollaba bajo la mirada del poder. Como es sabido, las vidas de monjas eran ordenadas por los confesores frente a sus experiencias visionarias para determinar su heterodoxia u ortodoxia. Estos textos visibilizan las tecnologías de género (De Lauretis) aplicadas sobre las mujeres, junto a su pregnancia y modulaciones dentro de las estructuras de poder y de jerarquías en las instituciones eclesásticas, en donde el género, la etnia y la clase funcionaban en tándem, produciendo determinados posicionamientos en la sociedad que podían ser a la vez complejos y contradictorios (Socolow), como será el caso de una de las autoras que analizaré, Úrsula de Jesús, en la que el investimento del poder místico entra en conflicto con su posición social y étnica como mulata.

En este trabajo, leeré dos obras muy disímiles entre sí: *Relación de las singulares misericordias que ha usado el Señor con una religiosa* (ca. 1708-1749) de Úrsula Suárez, monja clarisa chilena que llegó a ser abadesa, y *Diario espiritual de la venerable Úrsula de Jesús* (ca. 1650-1661), donada peruana que supo posicionarse como mística. Estas dos autoras ocupan lugares asimétricos en la sociedad colonial. Úrsula Suárez (1666-1749) perteneció a una típica familia criolla acomodada, desde pequeña tuvo visiones sobrenaturales y afirmaba su vocación de ser monja (Myers, Quispe Agnoli, Valdés, Ferrús). A lo largo de los años escribió reiteradas versiones de su vida que fueron perdidas o incineradas. En este texto, narra su vida pasada bajo la luz de los designios divinos, desde su nacimiento hasta su estancia en el convento de las clarisas y presenta el camino de su vocación lleno de obstáculos, temores y dudas, pero también de encuentros con lo divino y lo demoníaco. Aquí, se representa a sí misma haciendo gala de su viveza y de una singular destreza discursiva que la sitúa en papeles inauditos dentro de la tradición de las *vidas*.

Úrsula de Jesús (1604-1666), hija de un español y una esclava africana, se encuentra dentro de la jerarquía conventual en las antípodas de la monja chilena. Fue esclava en el convento de las clarisas, sin embargo, luego de un accidente en donde se salvó milagrosamente y de una consiguiente revelación divina, decidió dedicar su vida a Cristo reingresando al convento como donada libreta gracias a que una monja compró su libertad (Van Deusen, Spaulding y Benoist). Logró ser una mística reconocida por su comunidad, interviniendo activamente como mediadora de las almas en pena, en un contexto en el que la noción de purgatorio había cobrado en Lima una importancia notable. Su diario no plantea una lectura de su vida, sino que da cuenta del transcurrir de sus días en el convento entre sus trabajos, visiones y tormentos, desde una escritura que, por momentos, deviene fragmentaria y opaca, cualidades que se ven acentuadas por la escritura diferida que implica el dictado.

El *Diario* es testimonio de cómo, tal como expresan Arenal y Schlauf en su libro *Untold Sisters* “the hierarchical social structure of the secular sphere was mirrored in religion. In the New World, Black, mulata (mixed Black and European blood), Indian, and mestiza (mixed Indian and European blood) women could only be servants and slaves” (4), y cómo esto afectó su propia percepción dentro de la estructura eclesiástica.

Creo que la lectura comparativa ilumina no solo zonas de contacto entre ambas experiencias dispares, sino la reapropiación singular y específica que cada autora realiza de tópicos, estrategias retóricas y recursos argumentativos propios de las *vidas* de monja, a la hora de autfigurarse y delimitar un lugar de enunciación, en los cuales sus identidades de casta (como criolla una y como mulata la otra) y el estatuto socioeconómico insertan diferencias. Esto evidencia cómo la experimentación de la fe y la piedad femenina estaba determinada por coordenadas de raza y clase; iluminando así esta zona de intersección problematizada por el feminismo decolonial que permite pensar a Úrsula de Jesús dentro de la lógica opresora jerárquica y dicotómica de la modernidad colonial, que con sus procesos entrelazados de producción de raza y género se encargaron de borrar y excluir a las mujeres colonizadas de la mayoría de las áreas de la vida social (Lugones). Al hablar de raza me refiero, siguiendo a los estudios culturales, a la invención, producto de la expansión colonial europea, que creó topologías y jerarquizaciones eurocentristas de los seres humanos, clasificando y subordinando a las poblaciones no europeas, y apelando al discurso experto de la biología en la época (Restrepo). No obstante, en los siglos XVI y XVII los términos como “mulata”, “negro”, “criollo”, “mestizo” y “color quebrado” eran categorías de diferenciación dentro del “género de gente” —sintagma que, aunque no haya estado legalmente codificado, daba cuenta de la percepción de un orden social, plural y diverso que encapsulaba tanto las diferencias etno-geográficas, etno-religiosas, socioeconómicas y estereotipos— (Schwaller). Ya hacia el siglo XVI el “género de gente” comenzó a enfatizar la diferencia racial, aunque estas categorías de diferenciación no eran vistas como “raza”; “only when seventeenth-century scholars began to ascribe ‘essential’ or ‘natural’ attributes to these groups did they begin to approximate the modern notion of races” (Schwaller, 49). Esta noción será subsumida luego por la de “sociedad de castas”/ “sistema de castas” que constituyó un ordenamiento jerárquico de grupos raciales según sus proporciones de sangre española, el formato estándar para el siglo XVII consistía de entre cinco a siete grupos con el siguiente orden jerárquico: español, castizo, morisco, mestizo, mulato, indio y negro (Douglass Cope)¹.

1. Entre los siglos XVII y XVIII en América el término “casta” se refería a los individuos con grados de ascendencia mixta (Schwaller). O’Toole enfatiza que, desde la perspectiva de los indígenas o esclavos, era una categoría legal que proveía o elidía protección, pero “Casta as practiced was not fixed or a stable marker of identity, but could be employed as a powerful marker of distinction” (6).

Úrsula Suárez y Úrsula de Jesús construyen su lugar de enunciación a partir de dos grandes ejes: la conjunción problemática entre la voz propia y la inserción de la voz ajena (sea la del confesor o la ficcionalización de la voz divina o de los muertos) dentro del discurso místico, y la autofiguración (*self-fashioning*). Mediante la articulación de estas dos zonas, logran —enmarcadas en el gesto introspectivo que implica la escritura en el dispositivo confesional— por un lado, construir una autoridad para enunciar y, por otro, laxar los límites que les fueron impuestos por la institución eclesiástica. De esta manera, subvierten la asociación de la mujer con la debilidad, la pasividad y su tendencia “natural” al pecado; y generan desvíos en la retórica, los tópicos y las convenciones católicas.

Propongo leer estas autofiguraciones en tanto *self-fashionings*, es decir, como “the achievement of a less tangible shape: a distinctive personality, a characteristic address to the world, a consistent mode of perceiving and behaving” (Greenblat 2). Esta posibilidad de moldearse a una misma se sitúa, a su vez, dentro de mecanismos de control y de poder de un sistema cultural de significados —creador de individuos e identidades— que se extiende mediante instituciones como la corte, la Iglesia, la administración colonial y la familia patriarcal que generan, a su vez, estructuras ideológicas de significado, modos característicos de expresión y patrones de narrativa recurrentes. Siguiendo a Greenblat, estas autofiguraciones constituyen manifestaciones del comportamiento concreto de estas autoras y expresiones de los códigos en los cuales sus conductas eran moldeadas, e incluso como una reflexión sobre aquellos.

Destacaré cómo estas autofiguraciones, en tanto modelos de representación concebidos para las mujeres en la época, pueden pensarse desde una perspectiva feminista como una tecnología de género (De Lauretis), en donde este emerge como un conjunto de efectos producidos en los cuerpos y las relaciones sociales desde una compleja tecnología política, social y biomédica, administradas, sobre todo, por la institución eclesiástica que controlaba las identidades, no solo a partir de la organización de creencias, acciones sociales e interacción de los habitantes en la sociedad, sino que también aseguraba el cumplimiento de los roles de cada género (Socolow). Por esto partiré de la concepción de un sujeto constituido en el género mediante la diferencia sexual, el lenguaje y las representaciones culturales, situado además en la intersección de las relaciones de raza y clase (De Lauretis).

1. FIGURACIONES DE SÍ: EL USO ESTRATÉGICO DE LA VOZ PROPIA Y AJENA

Úrsula de Jesús y Úrsula Suárez esgrimen, diferencialmente, distintos recursos para construir un lugar enunciativo que no solo les permite hablar, sino problematizar el lugar que

les ha sido asignado desde una mirada patriarcal (pasividad, debilidad y silencio). La Iglesia consideraba a la mujer más débil y susceptible a los engaños del demonio y más cercana al pecado, en tanto heredera de Eva, pero a la vez más propensa a la experimentación directa de la divinidad, lo cual la situaba en un lugar paradójico. Esto evidencia, según Rubial García y Bienko, cómo “la cultura también ha condicionado la manera como las diferentes sociedades determinan los papeles que deben cumplir los individuos según el cuerpo que poseen” (5), siendo el género el concepto transversal y diferenciador en el plano social. En el caso de Úrsula de Jesús, como mulata, incide además el color de su piel, ya que su cuerpo carga con “el estigma africano”, representando la peor de las mezclas, en tanto se creía que de la unión ilegítima de españoles y negras solo surgían individuos altivos, incultos, ostentosos y perezosos, en quienes además no se podía ver a un otro cultural y fenotípicamente distinto (Gómez 141). No obstante, estas escritoras se insertan dentro del discurso místico —en tanto espacio posible en la esfera eclesiástica para desarrollar la piedad femenina— y de las *vidas* de monja —para narrarse—, y desde allí esgrimen recursos retóricos junto a un manejo de las voces propias y ajenas que cuestionan los papeles que les fueron asignados: Úrsula Suárez se focalizará en el posicionamiento de la mujer dentro de la iglesia, y Úrsula de Jesús, en el cuestionamiento a la diferencia étnica.

Relación autobiográfica de Úrsula Suárez se destaca por su destreza narrativa que además evidencia los rastros de la picaresca (Myers) y de las falsillas de las *vidas de monja* (Ferrús Antón). A pesar de una aguda conciencia de escritura y de su posicionamiento como mujer visionaria dentro de la institución eclesiástica, a lo largo del texto, Úrsula se autofigura como una santa comedianta, filósofa, historiadora, vengadora del sexo femenino y monja mística que, lejos de quedarse en la inefabilidad de sus visiones (y las dudas que estas conllevan), las utiliza para renegociar sus límites dentro de la esfera eclesiástica.

Esta misma labilidad en sus posicionamientos es resaltada por las voces ajenas, tanto de sus familiares en el relato de su niñez, de sus compañeras del convento que la buscan para que cuente historias y de figuras de autoridad como el obispo (que la llamará filósofa); como de la voz de Dios, ficcionalizada por Úrsula, que no solo la denominará como comedianta, sino que le advertirá: “... después de monja quisistes ser casada y luego beata, y después mala mujer” (Suárez 231). Úrsula quiso pasar por todos los papeles y posicionamientos femeninos permitidos en la época (la voz divina se refiere a sus deseos de ser santa y a los distintos embustes que tiende a los hombres, haciéndose pasar por seglar y obteniendo beneficios económicos a cambio) e incluso excederlos con su deseo de predicar, tópico constante en *Relación*. Así, construye lo que Ferrús Antón denominó una “comedia identitaria”, en donde Úrsula juega con estos disfraces, habilitada y

legitimada por la experiencia mística, representándose con un manejo excepcional de la palabra que la distinguirá del resto.

Esta viveza del lenguaje, tal como la llamaría Úrsula, se encuentra además en un nivel estructural del relato en un manejo habilidoso de la voz propia y las ajenas (confesores, monjas, superiores, Dios), según lo amerite cada situación. Así logrará situarse en las antípodas de la pasividad y el silencio deseados y prescriptos para la mujer. Esto puede verse con claridad en la triangulación entre Dios, su confesor y ella —gesto recurrente en las *vidas*—, en donde el uso que hace de sus experiencias visionarias evidencia cómo sabe cuándo callar, adoptar una posición de inferioridad, o bien explotar el recurso de la comunicación divina ora para construir su autoridad y respaldar sus visiones, ora para luchar por el acceso a la palabra pública. En una ocasión, se enfada con un sacerdote que no le dio la comunión y directamente asume la voz de Dios (ficcionalizada por ella): “... le añadí que Dios le había de desir: ... denle a este ministro por mesquino sien asotes, y a esta perversa cincuenta” (Suárez 178). Este gesto habilita una inversión del posicionamiento de poder con el sacerdote y cobrará una importancia vital cuando refiera el deseo que esta voz tiene de que ella predique.

Para abordar este último punto en su *Relación autobiográfica*, Úrsula concatena minuciosamente una serie de eventos con visiones espirituales, ejercicios de mortificación y una conciencia aguda de la escritura y su peligrosidad. Habiendo atravesado su noche oscura, afirmó, sin saber por qué y qué significaba: “Domine, qui me bis fasere” (201) (“Dios ¿qué quieres que haga?”), palabras (que luego supo) dijo San Pablo en su conversión. Antes de revelar la causa por la cual su corazón le dictaba estas palabras, interrumpe la narración para delinear su posicionamiento de enunciación, marcado por la relación de disparidad con su confesor: “No puedo referir esto sin grave sentimiento, que son arroyos mis ojos al descubrir mi pecho, y no sé como no pierdo la vida de sentimiento, ¡que haya yo de descubrir mi secreto! ¡oh, cuanto lo siento!: parésemme que el morir fuera menos mal para mí ... Ya no quisiera proseguir en escribir” (202).

A través una retórica que aúna dolor y sufrimiento con una escritura que compromete directamente a su cuerpo, y una apelación al *pathos* de su lector, Úrsula se resguarda de aquello que dirá, evidenciando así la peligrosidad presente en sus palabras y visiones. Este gesto retórico estará intercalado con citas de la voz ficcionalizada de Dios, con la *captatio benevolentiae* y la mortificación que le genera escribir estos sucesos, para referir que esta habla quiere que ella predique como San Pablo. Sin embargo, al finalizar este episodio toma distancia de la supuesta voz divina y afirma querer seguir a Dios en el Calvario y no en el Cenáculo, es decir, en el lugar de la Virgen y no en el de los apóstoles, por ende, el de Pablo.

No obstante, en otras ocasiones narrará visiones que la muestran predicando y al sacerdote gesticulando como si también lo hiciera, pero en silencio —¿Se trata acaso de una inversión de la imposición del *mulieris in ecclesiis taceant*?— lo cual implica nuevamente un gesto de transgresión cuya magnitud se pone de manifiesto en la reacción de su confesor: “... tuvo otro enfado, disíendome que cómo creía estaba predicando, cuando tenía tantos embarazos, y su provincial estaba callado” (220). En esta línea también referirá cómo evangelizó a unos esclavos y cómo al comulgar tuvo una experiencia sobrenatural que asoció a la predicación. Todo esto pone de manifiesto el movimiento oscilante entre ocupar el lugar asignado (asociado al silencio y la emocionalidad) y transgredirlo, al querer pasar de su mediación con la divinidad como mística —con su carácter informal, privado y sospechado de ilegitimidad— a la correspondiente al sacerdote, institucional, litúrgica y sacramental con derecho a la palabra pública (Albert).

Por su lado, Úrsula de Jesús transmite en el *Diario espiritual* su experiencia como donada, al igual que otras profesas negras de su época, como Teresa Chicaba, Sor Esperanza la Negra y Teresa la Negrita de Salamanca, a partir de la retórica y las convenciones católicas de la escritura religiosa femenina, pero readaptando sus *topoi* (Spaulding). Veo en esta reapropiación cómo su doble situación de subalternidad incide en su autorrepresentación y su relación con el discurso místico y con Cristo. Desde el comienzo del diario, se autotoma como mediadora de los condenados y narra una visión de un fraile franciscano que le pide por su salvación y, luego, cómo logra redimirlo. En esta primera instancia se evidencian varios elementos que se desglosarán en el relato. Por un lado, la inversión de la jerarquía eclesiástica a través de sus visiones (una mujer negra y donada, Úrsula, salva a un fraile blanco) junto a la duda frente a la naturaleza de la visión, elemento recurrente en estos textos, que aquí deviene central en tanto es vivenciada con una angustia agravada por la cuestión racial que la llevará a preguntarse una y otra vez sobre su propio valor. Por otro, el gesto a través del cual Úrsula cede la voz al otro para vehicular la crítica a la comunidad y/o al sistema eclesiástico (Álvarez-Ogbesor) mediante el uso de estrategias retóricas y narrativas para expresar sus ideas sin poner en cuestión la ortodoxia cristiana ni la autoridad eclesiástica masculina; lo cual complejizará la agencia y autoridad construida en el texto (Lewandowska).

La cuestión central para Úrsula de Jesús es la diferencia y la subordinación que implicaba ser mulata dentro de la sociedad de castas. Es interesante destacar que, a diferencia de los relatos de otras profesas negras (realizados por ellas o bien por sacerdotes), no “tematiza” la negritud ni realiza símiles con el carbón, el azabache o el ébano, por ejemplo, para recubrirse de valor, ni acude a un “blanqueamiento”, como lee Benoist en los relatos de Sor Esperanza la Negra y Teresa la Negrita de Salamanca. Por otro lado,

seguramente por tratarse de un diario, no recurre a estrategias de autorización presentes en otras *vidas* de santidad negra, como mostrarse elegidas por Dios desde pequeñas (elemento que también aparece en Úrsula Suárez), revalorizar la pertenencia a una familia negra virtuosa (en Teresa de Chicaba) o la temprana vocación religiosa. Por esto se valdrá de otras estrategias de autovalidación y autofiguración, entre ellas, hacer hablar a distintas figuras para expresar sus ideas.

Tal es el caso de la visión de María Bran (una negra del convento), a quien le pregunta si las negras iban al cielo, pero aclara: “Yo cuando ago estas preguntas, no las ago porque quiero, sino que asi como beo y me ablan sin que quiera, asi me asen hablar sin querer(lo) yo” (de Jesús 165). Si bien Úrsula inserta el tema de la salvación de las negras, se quita autoridad y responsabilidad al decir que no media su voluntad al preguntar aquello, y mediante la ficcionalización de la voz de la difunta expresa que Dios, las salva por su misericordia siempre que fueran agradecidas. Esto ocurrirá cada vez que intente indagar en torno a la condena de religiosas y frailes, o la posible salvación de esclavos. Todo esto manifiesta cómo la distancia tomada por ella es una estrategia frente a la peligrosidad inherente a estos temas y al riesgo de asumir autoridad plena, delegando las opiniones a las voces citadas.

Si en Úrsula Suárez hallo una destreza y viveza verbal reflejada en su representación como truhana y comediante, y en las mediaciones entre la divinidad y sus confesores. Aquí se encuentra en estos solapamientos de la voz (de los difuntos, los santos, la divinidad y la voz propia), y sus oscilaciones que le permiten a Úrsula de Jesús evidenciar las faltas de la organización eclesiástica (en tanto relata visiones de monjes y monjas que piden por su expiación), postular la igualdad de las almas, autorizarse para hablar e indagar en torno a la diferencia racial presente en la casta. Esto implica un cuestionamiento sobre su propio lugar, tal como lo hace al preguntarle a un santo si la profesión de las donadas no vale nada: “Respondiela el Santo: ‘Diferencia ay de las monjas, porque ellas son blancas y de naçion española, mas en quanto al alma todo es uno. Quien mas ysiere baldra mas’” (de Jesús 235). Esta voz reconoce la desigualdad y, si bien no la cuestiona, inserta un elemento nuevo: el alma como instancia de igualdad frente a la divinidad y el valor que puede darse a sí misma a partir de sus propios actos, lo que la llevará a la extrema mortificación de su carne y la erigirá como modelo de virtud.

Esta igualdad no será total, pues esta misma habla la mantiene en un lugar de subordinación y obediencia, por ejemplo, al focalizar su *imitatio christi* una y otra vez en la humildad, mansedumbre paciencia y sacrificio frente al prójimo: “... bideme aogadisima de cosinados y otras cosas, deseando berme en los montes onde no biera jente. Bolbime a Dios y dijele: ‘Si no fuera por Dios no ysiera esto’. Disenme ‘Mui bien estaba el Hijo de

Dios en su gloria y vino a padecer trabaxos por nosotros” (de Jesús 204). Sin embargo, este fragmento da cuenta de la tensión presente en Úrsula entre la conciencia de su opresión y el seguimiento de modelos de mansedumbre y obediencia. En otra ocasión, ella duda de lo que ha visto, si eran embustes del diablo o creaciones de su imaginación, y es la misma voz ficcionalizada de la divinidad la que asegura la ortodoxia —“Y disenme: ¿Quién puede blasonar de sí? Aunque mas os quebrarays la cabeza [no] pudierays formar nada que [=de] lo que aqui os han dicho” (de Jesús 181)—, repitiendo nuevamente el gesto anterior: autoriza su relato y a ella como mística, y al mismo tiempo la rebaja. En esta misma línea, también le dirá “que yo conosiera de mi que era una nada, un gusano y que no meresia sino el ynfierno” (170-171).

Me interesa destacar este fragmento porque Úrsula de Jesús se apropiará de estas imágenes para realizar su *self-fashioning*, diciendo que es un gusarapo, hormiga, saliva, etc., y a lo largo del *Diario* hablará desde la *humilitas* y tópicos de la inferioridad, como desde la falta de merecimiento. Este es un recurso existente ya en Santa Teresa y presente también en Úrsula Suárez, que en un parlamento similar hace uso de la imagen de la inferioridad: “Estuve pensando en esto como conosiéndolo, y daba y tomaba: la tierra es tierra; yo soy menos que ella; pues soy nada; y luego discurría; ¿qué es nada? ... por tres días enteros estuve conosiendo mi nada, sin que esta verdad de mi mente se apartara” (Suárez 201). Sin embargo, aquí muestra un conocimiento que surge de la experiencia sobrenatural con tintes de disquisición filosófica —según la clasificación que ofrecen Rubial García y Bienko, se trataría de una visión intelectual, una especie de conocimiento infuso, que al ser el tipo de visión más perfecto, santo y seguro solía estar destinado a los varones— y es preámbulo para introducir la revelación de la predicación. En cambio, en Úrsula de Jesús no solamente está asociado a la falta de merecimiento, sino al aprendizaje de ser “obediente y umilde”, nada más opuesto a los planes que la divinidad dice tener para la monja chilena que incluso en otro momento le pedirá que se postule como abadesa.

Si bien la crítica (Benoist, Álvarez-Ogbesor, Spaulding) ha leído el modo en que la etnia ha influido en la escritura del *Diario*, aquí deseo enfatizar dos puntos: 1) leer estas tensiones que las voces establecen a la hora de figurarla junto con la recurrencia con que Úrsula de Jesús duda de sí misma y el uso de aquellas imágenes de inferioridad, determinadas por su doble situación de subalternidad, como mujer (compartido con Úrsula Suárez) y mulata. Por consiguiente, pensarlo desde el feminismo decolonial como reflejo de las tecnologías políticas y de género, provenientes de la sociedad colonial y de la iglesia que delineaban social y racialmente un lugar de subordinación para ella. Por otro lado, 2) la crítica no ha enfatizado la relación de la entre su identidad de casta y la figuración de Úrsula como productora del texto.

Las referencias al momento de escritura y a su propio discurso son recurrentes en el *Diario* (y no están asociados a una retórica del dolor ni de la corporalidad como en Úrsula Suárez), mediante los recordatorios del esfuerzo incansable de su memoria a la hora de escribir, ya que las labores más bajas del convento le quitan tiempo para Dios, dirá: “Esto ba a pedasitos como se (me ha) acordado” (de Jesús 164). Este sintagma se irá repitiendo con variaciones, “migajitas boca abaxo”, “pedasitos entresacados”, “pedasitos salpicados”, “una tilde salpicado y sin orden, lo que puedo recoger” (de Jesús 208). Este modo de referirse a su propio discurso evidencia cómo Úrsula le quita importancia a su escritura —que puede bien leerse como una estrategia del débil—, pero también como recordatorios de que enuncia un sujeto doblemente subalterno, mujer y donada. Ella solo puede ofrecer un legado fragmentado por no saber cómo relatar ciertas cosas y por el poco tiempo que posee para dedicarse a ello —“Yo no se desir lo que allí pasa; si yo supiera escrebir y tuviera lisensia del padre fuera cosa admirable, mas todo se me olvida” (de Jesús 192)—, así las modulaciones de su discurso dejan entrever cómo “Úrsula experimentaba una suerte de doble servidumbre: era legalmente libre pero no plenamente dueña de su trabajo y cuerpo” (Van Deusen 139).

2. ENTRE LA DUDA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA AUTORIDAD: DES-DOBLAMIENTOS DE LA VOZ

La escritura de estas *vidas* surge de la obediencia al mandato hecho por el confesor, por esa razón, según Quispe Agnoli en su artículo “Escritura femenina en los conventos coloniales. Control y subversión”, estos sujetos “al escribir utilizan una doble discursivización (la suya propia y la que corresponde a la institución patriarcal) como estrategia para colocarse en un lugar intermedio y dejar fluir sus inquietudes” (162), lo cual deviene un tópico de la escritura femenina. En el intersticio entre ambos discursos, encontramos la duda ante sus visiones como elemento recurrente, junto al miedo (o así mismo la angustia), como afecto que evidencia cómo se trata de una textualidad performativa que tiene repercusión sobre sus vidas, y en la que se entrecruzan mecanismos políticos y efectos del discurso (Foucault) para poder llevar a cabo el mandato impuesto.

Si bien la duda opera reflejando la luz intermitente del poder sobre sus escritos, estas escritoras se valen de sus experiencias visionarias para construir su autoridad para hablar y autofigurarse. Es mediante el discurso místico (que a la vez las sujeta a la supervisión del confesor) que ellas realizan sus *self-fashioning* laxando los límites que la circundan dentro de la esfera eclesiástica: en el caso de Úrsula de Jesús, a través de los tintes que adquiere su figuración como intercesora de los muertos dentro de la economía de la

salvación y huyendo activamente, según Van Deusen, de su identificación como pasiva y frágil “pues su noción del cuerpo femenino (y de la feminidad) jamás suscribió plenamente a este modo dominante” (136); y en el de Úrsula Suárez, en la expresión de su deseo de predicar, y en menor medida, también en su posicionamiento como intercesora.

La intercesión era una responsabilidad femenina y una extensión natural del cuidado que las mujeres daban al cadáver, de su llanto y de su duelo por la ausencia de los seres queridos (Van Deusen 93), por lo que ambas autoras parecerían a primera vista inscribirse en la *imitatio mariae*, ya que la Virgen era una figura vinculada a la humanidad de Cristo y quien obraba como mediadora del cielo. Ambas escritoras eluden un posicionamiento pasivo e insertan en la figura de la intermediaria una diferencia, desdoblado sus voces para oscilar entre los modelos ortodoxos del discurso religioso y el que ellas proponen.

En el caso de Úrsula de Jesús, la salvación tanto de los muertos como de los vivos permea todo el texto y es constitutiva de su autfiguración. La inserción del mundo sobrenatural habilita una serie de elementos centrales para construir su autoridad enunciativa. En primer lugar, las visiones de los condenados y la intercesión de los muertos le permiten edificar un mundo sobrenatural sin jerarquías sociales (tal como se evidencia en las primeras páginas del diario donde luego de la visión del fraile ocurre la de María Bran, una sierva del convento). En segundo lugar, inserta una inflexión en lo que se conoció como economía de la salvación (Benoist) —la compra de actos de piedad, misas y oraciones por indulgencia para asegurarse la redención luego de la muerte— en tanto intercede igualmente por todos (por la reina de España, un fraile, una monja, y unos sirvientes). Así, mediante su *self-fashioning* como redentora, Úrsula puede representarse activa y transgresiva (Spaulding) y correrse del lugar en que la sumía su posicionamiento como donada y sus contradicciones inherentes (Van Deusen 142). Esto implica un desplazamiento de la experiencia mística meramente individual hacia la generación de una relación dialéctica con la sociedad (Benoist), en donde los seres subalternos importan —incluso hace ingresar al espacio textual a seres oprimidos, esclavos/as y sirvientes, con sus voces, algunos con nombre y apellido: “... disenme de como se agradaba Dios de os pequenitos y umildes, y que en esta casa le agrada[n] Florencia Bravo y Antonia de Christo, que son desechadas y nadie ase caso de ellas. La primera es una mulata chabacana y la otra una negra siega” (de Jesús 188). Finalmente, se erige como modelo de virtud a partir de sus mortificaciones, de allí la profusión de visiones infernales con sus castigos y torturas (representadas con fuego, pozos, demonios y padecimientos) que le permiten enfatizar una concepción de la salvación ligada al sacrificio y al trabajo que la singulariza de entre los miembros del convento.

En cambio, la monja chilena oscila entre su viveza —en una instancia que con tintes eróticos muestra su recurrente gesto de *quid pro quo*, en donde el habla le solicita que

se quite el tocado frente a él y ella acepta hacerlo solo si él perdona a todas las almas— y una imagen más sacrificial en donde pide sufrir todos los tormentos de los condenados e ir al infierno a cambio de salvar a la humanidad. No obstante, a diferencia de la donada peruana, su papel como intercesora vira hacia lo discursivo, al punto de intentar convencer a Cristo de perdonar a todas las almas condenadas apelando a una inversión de papeles totalmente inaudita: “Envía tus ángeles que echen los demonios destas partes, ... más quiero de ti y lo has de haser por mi; pues, si yo fuera dios, qué cosas no hisiera por vos ... ¡Ay!, si yo fuera dios por media hora” (Suárez 205).

Además, su profusión verbal (que la vinculará a la predicación) fisura claramente la asociación de la experiencia mística con la infabilidad y con el acto más que con la palabra (Albert), alejándola del silencio modélico destinado a la mujer. En la *Relación autobiográfica*, la figura de intercesora es una más de sus tantas máscaras en donde el lenguaje cobra un papel fundamental que le permite laxar los límites de su rol como mujer en la Iglesia, siempre amparándose en la autoridad que le da la experiencia visionaria: “[Dios] puede a los más claros ingenios dejar sin vista, y darla a una vil hormiga, como cada día lo está hasiendo, y lo dice su Evangelio, que se revela a los pequeños, repudiando a los savios” (Suárez 135). La asociación del contacto directo con la divinidad con el tópico de la inferioridad, “vil hormiga”, evidencia la situación paradójica y compleja de su enunciación y autoridad: Úrsula exalta el valor de la experiencia mística y se sitúa al mismo nivel que los varones religiosos como San Pablo (a quien nombra repetidas veces y a quien, por mediación del habla, quedará igualada), de allí que “los más claros ingenios dejar sin vista” refiera al episodio de su conversión. Esto le permitirá, además, prescindir del sacerdote como intermediario de Dios en la tierra, pero siempre desde una retórica de la inferioridad.

Estas textualidades exhiben enunciaciones problemáticas en las que la capacidad de ejercer autoridad debe ser pensada como un acto social y cultural, moldeado por el género y por prácticas que incluyen a las emociones (Broomhall). Estas últimas inciden así en el modo en que se edifica la autoridad, produciendo formas alternativas a los ejercicios convencionales de la misma. No es posible pensar su construcción y negociación sin las inflexiones que el temor y el miedo insertan en estos relatos. Específicamente, miedo de ser engañadas por el demonio (consecuencia de la visión eclesiástica de la mujer y más aún de la mulata), por ende, a la Inquisición, de allí que expresen sus dudas en torno a las visiones.

Úrsula Suárez frente a cada hecho problemático instala la vacilación. En un momento dirá: “... en lo dicho puede vuestra paternidad tener conosimiento si es espíritu bueno o malo, quédese lo demás al tiempo, que yo no quiero ser autor de ello, y si

mi espíritu es verdadero, descúbralo Dios a su tiempo” (Suárez 154). Aquí directamente Úrsula reniega de la autoría (con ese mismo gesto de la donada peruana de distanciarse de lo dicho utilizando las voces de difuntos y santos), frente a las consecuencias que pueden surgir de ser su vida considerada heterodoxa. Este temor es incluso atisbado como sexualmente diferenciado: “Señor mío, ¿por qué cuando usas de tus misericordias con las mujeres, anda la Inquisición conosiendo de ellas?” (Suárez 252), de allí que también con claridad afirme que “las mujeres, ya se sabe, no tienen más defensa que la lengua” (144). Esta defensa es al fin y al cabo la escritura aquí representada como un acto sumamente doloroso y casi imposible de llevar a cabo. Si, como indica Ferreccio Podestá, “el más pecaminoso deliquio de Úrsula fue su prurito por escribir ... escribió misivas a destajo para medio mundo, al extremo de que se le aconseja que no lo haga” (Ferreccio Podestá ctd. en Suárez 14): la imagen de la escritura como generadora de un padecimiento extremo pareciera, entonces, ser un disfraz que nos indica cómo la mujer, para no levantar sospechas, solo puede escribir manifestando dolor.

Es interesante destacar que Úrsula de Jesús no realiza una asociación entre escritura, dolor y temor, lo que quizás también se corresponda con la ausencia de la figura del confesor. Van Deusen se pregunta qué tan estrechamente fueron monitoreados sus escritos en tanto parte del contenido hubiera sido, en realidad, considerado herético: “¿Podemos acaso asumir que como Úrsula era una donada, sus confesores no tomaron sus escritos en serio?” (151). No obstante, Úrsula recurrentemente reniega de sus experiencias sobrenaturales y menciona el tormento que le genera la posibilidad de ser engañada por el demonio tanto cuando sus visiones muestran a frailes o monjas penando en el purgatorio (lo que evidencia la presencia de pecadores dentro de la institución eclesíástica), e incluso cuando estas son agradables: “... desia yo entre mi: ‘¿En el enemigo me abia de desir cosas tan buenas?’. Por otra parte bolbiame a Dios y desiale: ‘¿Como creere que me ablays bos, Señor? Dios mio, siendo yo una nada sin provecho, no permitays que tenga yo ylusiones del demonio’” (183). Aquí, la duda se aúna con su preocupación constante de falta de merecimiento que es, a su vez, un tópico recurrente en el *Diario*. Tanto las dudas y los tormentos que las visiones traen aparejadas, como las visiones mismas, están atravesadas por la preocupación en torno a la salvación de las almas, o bien como expresa Rodríguez de la Flor (369), por una “ética de la angustia”, una pedagogía del miedo y del pavor intensificada por su condición de donada, que achaca al cuerpo su ser sujeto extremo de pecado y lo inscribe como blanco de castigo, lo que da paso a sus prácticas mortificadoras. Estas prácticas apenas aparecen referidas en el texto, pero están detalladas en la biografía que hizo su confesor, en donde la donada además de azotarse antes de acostarse y levantarse, llevaba un cilicio (mencionado en el *Diario*), vestía una

corona de espinas escondida debajo de su cabello, apretadores con puntas de hierro en brazos y cintura; y en la espalda una cruz erizada de púas (Van Deusen).

Paralelamente, hallo en estos escritos una zona en donde la duda está asociada a la presencia del diablo (con el miedo de una posible herejía como trasfondo). Los encuentros con este constituyen también una instancia de autofiguración, en tanto el *self-fashioning* se realiza en relación con la percepción de una otredad amenazante (Greenblat), que en el caso de estas monjas era tanto la bruja y la hereje, como el demonio y el confesor (tal como lo muestra con claridad la *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez). En este punto, McKnight indica que, “When a *vida* writer shows herself to be engaged with the Devil in an antagonistic relationship, she incorporates orthodoxy into her text. ... she fits her self-portrait into that of a weak woman facing temptation. Her encounter with the Devil can show either a sinful former self, from which the writer distances her present self, or a strength born of virtue in her present triumphs” (44). Esto constituye también una instancia de construcción de la autoridad.

Deseo destacar que en estos encuentros las representaciones del diablo y sus *self-fashionings* adquieren en cada autora tintes disímiles. Los enfrentamientos con el demonio que retrata Úrsula Suárez son variados, si bien este aparece a menudo ante la sospecha de que pueda ser autor de sus visiones o de las voces que oye. Es representado con distintas figuras: corporizado en su confesor, como un loro negro (al que ella persigue con un látigo) y como una serpiente (a la que desgarrar con los dientes llenándose de sangre). Su autorrepresentación frente a este continúa con la línea de transgresión que ella plantea a lo largo del texto, y lejos de adoptar una posición pasiva o débil, o de parsimonia (como la imagen de la virgen Inmaculada pisando a la serpiente), lo enfrenta con fiereza, lo regaña y se muestra como vencedora: “Voy con mi monjío, que al diablo por ése lo he vencido” (Suárez 136). Es interesante destacar que, en su niñez, aparece figurado como un negro (esta racialización se encuentra en Santa Teresa y se inscribe en la tradición medieval que asociaba al negro con el pecado), al punto que dice haberlo confundido con un sirviente de su casa.

Contrariamente, en Úrsula de Jesús el diablo no está asociado con la figura del negro y aparece representado en las visiones infernales torturando la carne (lo cual recuerda la mortificación de los sentidos), pero también presente en los actos de Úrsula en el mundo terrenal y doméstico, cuando se corre levemente del lugar de mansedumbre, servicialidad y humildad. En una ocasión, interviene en un altercado en la cocina y le da indicaciones a una de sus compañeras que a causa de eso se ofende. El habla le indica “aquello fue el demonio, porque fue murmurasion Conos[e] de [=que] lo que abeys de aser es desirselo a ella con buen modo y con buenas palabras, de suerte que no se

enoje” (de Jesús 184) y la incita a callar. Lo mismo ocurre cuando regaña a otras compañeras por no haber apagado el carbón. Incluso ella misma interpreta que la voz que oye es el demonio cuando le dicen que su camino era muy trabajoso y que dejara de ayunar.

La comparación de ambos textos nos permite evidenciar cómo los tópicos propios de las *vidas* de monjas, las representaciones del mundo sobrenatural y la apropiación del discurso místico están permeadas y atravesadas por las subjetividades de estas autoras. Schlauf y Arenal en su artículo afirman que “Nun writers, like other religious authors, personalized divinities, words, and images, in opposition to the tendency of theologians and scholars toward abstraction” (“Stratagems” 34). De esta manera, Úrsula Suárez y Úrsula de Jesús, mediante un juego de voces, problematizan y cuestionan el lugar que tenían dentro de la esfera eclesiástica, desafiando así la conducta esperada para la mujer.

A su vez, estas religiosas visionarias trascienden la figura de la mística que se entrega a las experiencias visionarias con sus gozos y sus tormentos que “devuelven al sujeto a una nuda vida, donde ... ni hay pertenencia, ni hay historia, ni trascurso, y donde todo se envuelve en un vértigo aspirante, profundamente estéril y desconsolador” (Rodríguez de la Flor 31). En tanto, las reinsertan en sus discursos para hacerlas hablar no solo de sí mismas, sino de las tecnologías de género que las constituían como sujetos dentro de la sociedad colonial. Además, estos sujetos femeninos se piensan desde una modulación propia del poder y la resistencia implicada en la lucha por la palabra pública, en Úrsula Suárez, y por la de los oprimidos, en Úrsula de Jesús desde su posicionamiento doblemente subalterno.

BIBLIOGRAFÍA

- Albert, Jean-Pierre. “L’écriture des mystiques: affirmation ou effacement du sujet?”. *Scrittura di donne. Un sguardo europeo*, Protagon Editori Toscani, 1999, pp.23-32.
- Álvarez-Ogbesor, Jacqueline. “Transgresión e inversión en el discurso colonial el sujeto colonial negro en el diario espiritual de la mística afroperuana Úrsula de Jesús (Perú, siglo XVII)”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXXXIV, núm. 262, 2018, pp. 103-117.
- Arenal, Electra y Stacey Schlauf. “Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent”. *Women’s Literature*, vol. 9, núm. 1, University of Tulsa, 1990, pp. 25-42.
- . *Untold sisters. Hispanic Nuns in their own Works*. University of New Mexico Press, 1989.
- Benoist, Valerie. El “blaqueamiento” de dos escogidas negras de Dios: Sor Esperanza la negra, de Puebla y Sor Teresa la negrita, de Salamanca. *Afro-Hispanic Review*, vol. 33, núm. 2, 2014, pp. 23-40.
- . “From Sister Ursula de Jesús’ Colonial Imagined Community to Modern Day Communities She Has Inspired”. *A Journal on Social History and Literature in Latin America*, vol. 14, núm. 2, 2017, pp. 238-262.
- Broomhall, Susan. Introduction. *Authority, Gender and Emotions in Late Medieval and Early Modern England*, Springer, 2015.
- De Jesús, Úrsula. “Diario espiritual de la venerable Úrsula de Jesús, escrita por ella misma”. *Las almas del purgatorio: El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*, edición e introducción de Nancy Van Deusen, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 163-303.
- De Lauretis, Teresa. “La tecnología del género”. *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction* Macmillan Press, 1989, pp. 1-30.
- Douglas Cope “Race and Class in Colonial Mexico City, 1521-1660”. *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, University of Wisconsin Press, 1994, pp. 9-26.
- Ferreccio Podestá, Mario. Prólogo. *Relación autobiográfica* por Úrsula Suárez, Biblioteca Nacional Universidad de Concepción, 1984, pp. 9-31.
- Ferrús Antón, Beatriz. *Heredar la palabra: vida, escritura y cuerpo en América Latina*. Tesis doctoral, Universitat de València, 2005.

- ."Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, Chicaba o escribir en la piel del otro". *Cuadernos dieciochistas*, núm. 9, 2008, pp. 181-192.
- . "Yo-cuerpo y escritura de vida. (para una tecnología de la corporalidad femenina en los siglos XVI y XVII)". *Quadernos de Filología. Estudis litearris*, vol. IX, 2004, pp. 67-77.
- Foucault, Michel. "La vida de los hombres infames". *La vida de los hombres infames*, traducido por Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Altamira, 1996. pp. 79-90.
- Gómez, Alejandro. "El estigma africano en los mundos hispano-atlánticos (siglos XVI al XIX)". *Revista de História*, num. 153, diciembre, 2005, pp. 139-179.
- Greenblat, Stephen. *Renaissance Self-fashioning. From More to Shakespeare*. The University of Chicago Press, 1980.
- Lewandowska, Julia. "Autoría, profetismo y agencia religiosa femenina: una aproximación al caso de María de Jesús de Ágreda". *Voces conventuales: escritura y autoría femeninas en Hispanoamérica (siglos XVII-XVIII)*. *Cuadernos de América sin nombre*, núm. 43, 2019, pp. 49-93.
- Lugones, María. "Colonialidad y género". *Tábula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 73-101.
- McKnight, Kathryn. *The Mystic of Tunja: The writings of Madre Castillo*. University of Massachusetts Press, 1997.
- Myers, Kathleen. "Miraba las cosas que decía: Convent Writing, Picaresque Tales, and the Relación autobiográfica by Ursula Suárez (1666, 1749)". *Romance Quarterly*, vol 40, núm. 3, 1993, pp.156-172.
- O'Toole, Rachel Sarah "Introduction". *Bound Lives. Africans, Indians and the Making of Race in Colonial Peru*, University of Pittsburgh Press, 2012, pp. 1-16.
- Quispe Agnoli, Rocío. "Escritura femenina en los conventos coloniales. Control y subversión". *Mujeres latinoamericanas: Historia y cultura. Siglos XVI al XIX*, tomo I, coordinado por Luis Campuzano, Casa de las Américas, 1997, pp. 161-168.
- . "Espiritualidad colonial y control de la escritura en la *Relación autobiográfica (1650-1730)* de Úrsula Suárez". *Anales de Literatura Chilena*, núm. 2, diciembre, 2001, pp. 35-50.
- Restrepo, Eduardo. "Raza/etnicidad". *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, coordinado por Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin, Siglo XXI, 2009, pp. 245-249.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico*. Cátedra, 2002.

- Rubial García, Antonio y Doris Bienko. "Introducción". *Cuerpo y religión en el México Barroco*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011, pp. 5-13.
- Schwaller, Robert. *Géneros de Gente in Early Colonial Mexico*. University of Oklahoma Press, 2016.
- Socolow, Susan. *Las mujeres en la América Latina colonial*. Prometeo libros, 2016.
- Spaulding, Rachel. "The Word and The Flesh: The Transformation of Female Slave Subject to Mystic Agent through Performance in the Texts of Úrsula de Jesús, Theresa (Chicaba) de Santo Domingo de Rosa Maria Egipcíaca". Tesis doctoral, University of New Mexico, 2015, https://digitalrepository.unm.edu/span_etds/32.
- Suárez, Úrsula. "Relación de las singulares misericordias que ha usado el Señor con una religiosa, indigna esposa suya, previniéndole siempre para que sólo amase a tan Divino Esposo y apartase su amor de las criaturas; mandada a escribir por su confesor y padre espiritual". Relación autobiográfica, prólogo y edición crítica de Mario Ferreccio Podestá, y estudio preliminar de Armando de Ramón, Biblioteca Nacional Universidad de Concepción, 1984, pp. 87-259.
- Valdés, Adriana. "Escritura de monjas durante la colonia: el caso de Úrsula Suárez en Chile". *Mapocho*, núm. 31, Biblioteca Nacional, 1992, pp. 149-166.
- Van Deusen, Nancy. *Las almas del purgatorio: El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.