

ESPIRITUALIDAD COLONIAL Y CONTROL DE LA ESCRITURA EN LA  
*RELACIÓN AUTOBIOGRÁFICA* (1650-1730) DE URSULA SUÁREZ

*Rocío Quispe Agnoli*  
Michigan State University

El secreto de la escritura, como el de la buena cocina, no tiene absolutamente nada que ver con el sexo, sino con la sabiduría con la que se combinan los ingredientes (Rosario Ferré)

En el horizonte discursivo de la producción textual femenina en la sociedad colonial hispanoamericana se encuentran aquellos textos que Ella Dunbar Temple categorizó, en un artículo pionero en el tema, como literatura religiosa o devota. Dentro de esta literatura se encuentran aquellos textos conocidos como las vidas, autobiografías espirituales y diarios (de vida espiritual) cuyo objetivo inmediato era trazar modelos de conducta femenina ejemplar para reafirmar el discurso canónico de la iglesia católica. Dunbar Temple califica esta producción femenina en el mundo colonial como “opaca” y “achagues literarios,” cuyo resultado fueron textos considerados uniformes, monótonos, quietos y excesivamente personales (1939, p. 30). Frente a estos tipos literarios “opacos” se encuentra la “literatura iluminada,” producto, en palabras de Dunbar Temple, del “fanatismo,” la “histeria” y la “mística degenerada y vulgar” de las alumbradas<sup>1</sup>. La descalificación de Dunbar Temple corresponde a la

<sup>1</sup> “En la literatura femenina, la mística decadente se halla representada típicamente por las iluminadas, y nada más definitivo que esta calificación. Iluminadas sin ascetismo, sin deliquios espirituales, sin comunicaciones fervientes con la divinidad, sin éxtasis ascendentes de toda la personalidad hacia Dios. El histerismo femenino de las iluminadas (...) es humanizado, corporal, terreno, y los demonios, ángeles, etc., simple pretextos. De aquí la vulgaridad excesiva de sus cuadernos, su realismo brutal, la falta total de idealismo elevado” (Dunbar Temple, p. 54).

marginalización del canon que la escritura de mujeres ha experimentado por los códigos de estética (McKnight, p. 29). El valor que se adjudica a estos documentos es referencial, sin reconocimiento de expresión artística (Lavrin 1995, pp. 156-57). De acuerdo con este canon, el sujeto femenino colonial no produce libros sino cuadernos o relaciones. Este sujeto escribe, pero no llega a constituirse en autor, es decir, su escritura no se considera creación de conocimiento, de tal manera que pueda atribuírsele autoridad<sup>2</sup>. El autor inventa, crea; el escritor realiza un acto mecánico (McKnight, p. 39). Las mujeres que escriben vidas, autobiografías, diarios, son instrumentos de la voluntad de comunicación de Dios, son transmisoras de la palabra de Dios, pero a diferencia de la práctica discursiva de los profetas, que también se define en estos términos, su escritura debe someterse al control de otra instancia, que la sanciona y la dirige. Esta instancia se encuentra en el confesor, quien ejecuta el control de la escritura. La diferencia que apunta Dunbar Temple entre la literatura religiosa monótona y la literatura iluminada degenerada, refiere justamente la presencia o ausencia de esta instancia de control. Las monjas que escriben sus vidas ejemplares y que están al cuidado de un confesor, raras veces enfrentan a la Inquisición, aunque expresan este temor continuamente. Las beatas que escriben fuera del convento y que no aceptan el control de un confesor, son blanco de juicios inquisitoriales y sus cuadernos son eliminados de manera sistemática. La diferencia en el tratamiento de documentos semejantes escritos por monjas y beatas descubre el problema de la autoridad femenina sospechosa, que deben enfrentar incluso las escritoras ortodoxas y fieles seguidoras del canon espiritual, como fue el caso de la Madre Castillo en Nueva Granada<sup>3</sup>. La escritura por obediencia (a Dios, a la iglesia y a su confesor) es la motivación y la marca retórica en las vidas, autobiografías y diarios espirituales femeninos coloniales. Y la obediencia, como veremos enseguida, corresponde a uno de los votos esenciales que las mujeres juraban solemnemente cumplir en su entrada a la vida monástica.

La *Relación autobiográfica* de la monja clarisa chilena Ursula Suárez y Escobar (1666-1749) se incluye en esta tradición femenina de escritura espiritual, cuyo discurso ambiguo es reconocido por esta autora y transgredido con el fin de tomar

<sup>2</sup> Para más información sobre el origen y el detalle de la distinción entre *auctor*, *auctoritas* y escritor, ver A. J. Minnis. *Medieval Theory of Authorship*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

<sup>3</sup> Francisca Josefa de Castillo y Guevara Niño y Rojas (1671-1742) tomó el nombre de Francisca Josefa de la Concepción cuando entró a la vida religiosa. En las historias literarias es conocida como Madre Castillo. Esta monja clarisa colombiana es conocida por *Su vida y Afectos Espirituales*, que apenas se publicaron en 1817 y 1843, respectivamente. Para un análisis detallado de su obra, ver McKnight.

control de su producción y recepción en su época. Analizo, en este trabajo, la correlación que estas transgresiones tienen con el rechazo al control de su escritura, impuesta por el confesor, y la retórica canónica de la autobiografía espiritual. Para ello, examino brevemente las características fundamentales de la espiritualidad colonial que debían regir la vida de las religiosas en Hispanoamérica con el fin de entender el incumplimiento discursivo que opera Ursula Suárez por medio de su escritura. De esta manera, este estudio se coloca en la línea de investigación que aspira a dilucidar la relación de control discursivo entre monja y confesor, así como las vías alternativas que sujetos controlados en su enunciación, como Ursula Suárez, exploran y transmiten<sup>4</sup>.

En la época que nos ocupa, la espiritualidad inicia el diálogo del individuo consigo mismo, en relación con su fe, Dios y la salvación de su alma. Este movimiento del individuo hacia su interior corresponde al sujeto en conflicto de la Contrarreforma. Este sujeto se interesa por su vida interior —se desarrolla la autobiografía—, es obligado a expresarla verbalmente y, al mismo tiempo, esta exposición lo somete a la sanción de la Iglesia y el Estado. Dicha sanción se manifiesta en la necesidad de autocontrol y en la censura (Mc Knight, p. 24). Con el fin de desarrollar la espiritualidad, el deber esencial de cada monja era cumplir los cuatro votos de su profesión: obediencia, castidad, pobreza y enclaustración (Lavrin 1993, p. 29). A estos votos se añadía con frecuencia, y como un medio adicional de expiación de pecados, el voto de silencio. Por medio de la obediencia a Dios y sus ministros, se aseguraba la autoridad de los mismos sobre las actividades de las monjas. Si observamos la relación semántica entre las nociones en las que se respaldan estos votos, la obediencia rige el cumplimiento de los demás. El voto de castidad implica mantener el cuerpo —y la mente, si era posible— alejado de cualquier contacto con otros cuerpos o la capacidad de evitar o controlar deseos corporales. El voto de pobreza tenía como base la obligación de renunciar a los apetitos mundanos, y esta renuncia a los placeres del mundo acarrearía consigo la renuncia a la identidad secular. De allí que la mayoría de las monjas alteren o cambien por completo sus nombres y asuman nombres de alto significado religioso. El voto de enclaustración está basado en la necesidad de una vida contemplativa, que solo era posible lograr al alejarse del mundo y la vida secular. Sin embargo, este voto también corresponde a la necesidad del encierro del mundo femenino para preservar la honra del hombre (padre, marido,

<sup>4</sup> La bibliografía que analiza la obra de Ursula Suárez es escasa. Además del artículo de K. Myers que menciono más adelante (1993), y la introducción y presentación del texto en la edición que uso, se encuentra el artículo pionero de R. Cánovas (1990) que resume de manera precisa las características retóricas, temas y motivos de esta extensa autobiografía.

hermano) y la sociedad patriarcal. Por último, el voto de silencio surge como castigo y medio necesario para lograr la contemplación que, a su vez, hace posible la comunicación con Dios. Este silencio se apoya además, en la restricción de la palabra femenina en la Iglesia, que parte de la prohibición de San Pablo en el Nuevo Testamento<sup>5</sup>. El cumplimiento de este voto parece resultar inconsistente con la escritura por obediencia que las autoras coloniales deben producir, siguiendo el mandato de sus confesores. El respeto estricto por la jerarquía religiosa y los votos –sin los cuales era imposible la salvación del alma– tuvo como medio de afirmación y control a la confesión, elemento indispensable en la vida de cualquier monja. Toda monja estaba –y está– obligada a tener un confesor, desempeñado siempre por una figura masculina. El cumplimiento controlado de los votos y el proceso de la confesión comparten el elemento de la sanción, que puede ser pragmática o cognoscitiva (Greimas y Courtés, p. 346). La sanción pragmática tiene que ver con un juicio epistémico, a cargo de un destinador-juez (el confesor), sobre la conformidad de los comportamientos de otro sujeto según el sistema axiológico (i.e. la adecuada versión del modelo de espiritualidad cristiana del siglo XVII) que ambos sujetos comparten. La sanción cognoscitiva es un juicio epistémico sobre el ser del sujeto sancionado. En el caso que nos ocupa, se trata del reconocimiento de la escritura de la monja como apropiada para sentar el ejemplo modalizante. La sanción que reconoce en la monja un modelo de conducta ejemplar debido al cumplimiento de los votos y manifestaciones de exaltada espiritualidad, lleva al confesor a obligar al sujeto sancionado a producir un texto que, a su vez, será objeto de una segunda sanción que confirme o rechace la primera. Este proceso es lo que produce en las escritoras religiosas una ansiedad de escritura: por un lado, se ven obligadas a callar y obedecer; por otro, se les ordena escribir obedientemente y revelar todo aquello que las hace dignas de Dios, con el peligro simultáneo de descubrir el pecado, y no la virtud, si sus revelaciones caen fuera de la ortodoxia de la escritura espiritual. La ansiedad de escritura es expresada por todas las escritoras religiosas de la Edad Media y el Siglo de Oro peninsulares así como la colonia hispanoamericana. La Madre Castillo, en Colombia, expresa constantemente en su *Vida*, el temor de que sea el demonio y no Dios la fuente de inspiración para su escritura, y considera muchas veces quemar sus cuadernos. La monja agustina mexicana María de San José (1656-1719) manifiesta su preocupación por el destino de sus cuadernos, que salen de sus manos una vez terminados de redactar. Sor Juana Inés de la Cruz renuncia a su escritura mundana en su *Carta al Confesor* que redacta al casi finalizar su vida. Teresa de Avila, en opinión de A. Weber, desarrolla una retórica de la humillación, en la que se distinguen una

<sup>5</sup> Al respecto, ver el artículo de Nina M. Scott.

afectada modestia, una retórica de la concesión, narrativas alternativas, uso frecuente de *captatio benevolentiae* y falsa humildad (Mc Knight, p. 34).

Obediencia, martirio con el objetivo de imitar el sufrimiento de Cristo (*imitatio Christi*), apoyo celestial frente a tentaciones del demonio quien siempre toma la forma de una fuerza siniestra masculina, sueños, pesadillas y visiones, culpa, miedo, ansiedad, humillación, reconocimiento de la propia ignorancia, autonegación, enfermedades continuas desde el nacimiento, Cristo como amante y esposo, rechazo de la comunidad del convento, son elementos que se presentan en las vidas, autobiografías, relaciones y diarios espirituales del siglo XVII en el mundo hispano. Sus productores, sujetos femeninos, reconocen con frecuencia su falta de estudios formales y autodidactismo, el cual es apoyado por otros sujetos femeninos, generalmente la madre o la abuela. Sin embargo, también poseen estos sujetos una consciencia de su escritura, consciencia que provoca la vacilación entre la confesión de un yo pecaminoso y la afirmación de su individualidad, una ansiedad de escritura que las coloca entre la lucha contra la maldad del mundo secular y la necesidad de construir modelos de santidad para rescatar a los habitantes de su sociedad cristiana.

Ursula Suárez y Escobar descubrió los poderes del lenguaje escrito desde edad muy temprana. Su *Relación autobiográfica* fue escrita aproximadamente entre 1700 y 1730<sup>6</sup>, aunque relata hechos acontecidos entre 1666, desde su nacimiento, y 1715, cuando muere su segundo confesor, Tomás de Gamboa. Hay referencias a hechos anteriores a su nacimiento, que retroceden hasta 1650, sucesos que están relacionados con su abuela materna, personaje preponderante en la educación y formación de carácter de la monja clarisa. De acuerdo con M. Ferreccio, esta *Relación* tiene la forma de memorias, no de diario de vida, sino de recuerdos del pasado<sup>7</sup>. Dichas memorias buscan plantear la biografía de un alma escogida y, al mismo tiempo, pertenecían a la privacidad de una cuasi-confesión. En tanto discurso confesional, este tipo de escritura no tenía como fin último publicarse (Lavrin 1995, p. 157). Sin

<sup>6</sup> La redacción de este documento incluye dos versiones. Una versión temprana que Ursula comenzó alrededor de 1700 y una segunda versión que comenzó en 1708 bajo la orientación de un nuevo confesor. Es esta segunda versión la que conocemos y está compuesta por 14 cuadernos (Ferreccio, p. 14).

<sup>7</sup> La *vida* se distingue de otras narrativas autobiográficas y del diario espiritual, porque carece de una palabra uniforme usada en la escritura. La *vida* es escrita por mandato de otro sujeto. Ambas escrituras son autobiográficas, pero la fuerza que exige escribir la *vida* pone en el escritor la responsabilidad de juzgarse a sí mismo y de entregar un relato a su lector, con un sentido de persona completa, de vida completa. La obligación de autojuzgarse restringe la *vida*, más aun si se condena la debilidad femenina y la autoridad femenina (McKnight, pp. 32-33).

embargo, entre las lecturas populares de religiosas y seglares se encontraban los relatos autobiográficos de María de la Antigua (1566-1617) y Mariana de Escobar (1554-1633), publicados a fines del siglo XVII.

El contenido de la *Relación autobiográfica* refleja un pasado progresivo, que va aumentando en detalles conforme se acerca al momento mismo de la redacción. Un factor textual determinante se encuentra en las condiciones materiales de confección de esta *Relación*. Ursula escribe a instancias de sus confesores, y son ellos los que le proporcionan, y controlan, los materiales para escribir: papel, pluma y tinta. Son ellos también quienes entregan y retiran el material, una vez agotado el papel<sup>8</sup>. Esto moldeará el ritmo narrativo de la obra, ya que los cuadernos se convierten en unidades independientes, equivalentes a capítulos. Una vez terminados de redactar y entregados a su confesor, Ursula no volvía a ver sus cuadernos. Varias veces, preocupada por el potencial peligro de su contenido, la monja chilena, como tantas otras escritoras de su época, solicitó la devolución de sus textos (“en leyendo éstos me haga el favor de traerlos”, “los papeles que te han negado”), y su voluntad de destruirlos. Sin embargo, una de las características que llama la atención de esta obra es el hecho de que si bien se produce a partir de los temas y elementos espirituales que acabamos de mencionar, resulta inusual en su empleo de elementos de la literatura picaresca. En opinión de K. Myers (164), la monja chilena hizo una combinación de los discursos de la autobiografía espiritual y el género picaresco para desafiar las atribuciones de los roles femeninos en la sociedad colonial. El discurso de la autobiografía espiritual le permitía a la monja la salvación y el favor del poder eclesiástico mientras que el discurso picaresco, la justificación para sus ganancias económicas<sup>9</sup>. No obstante, cabe añadir que Ursula también expresa una ansiedad por su escritura ya que teme el castigo inquisitorial debido a la ambigüedad de la escritura espiritual. Conoce el caso de las beatas alumbradas peruanas, especialmente el de Angela Carranza, escritoras de cuadernos llenos de visiones y experiencias extáticas, por lo que fueron perseguidas, procesadas y juzgadas por el Santo Oficio, a pesar del

<sup>8</sup> “El papel se le entrega en la forma de hojas de formato aproximadamente de oficio, usualmente en número de cuatro y plegadas, constituyendo así cuadernillos de ocho hojas y dieciséis páginas. Agotado el papel de que disponía, éste era retirado por el confesor y se le suministraba nuevo material” (Ferreo, p. 15).

<sup>9</sup> Una motivación semejante se ve en el caso de sor Angela, personaje de “Extramuros” (España 1985), película basada en la novela de Jesús Fernández Santos. Aquí, una monja de un convento empobrecido en la España del siglo XVII, y a punto de cerrarse por falta de recursos económicos, decide fingir estigmata para llamar la atención de autoridades políticas que apoyen las necesidades económicas de la comunidad. De esta manera, sor Angela se corta las palmas de las manos y mantiene las heridas abiertas para simular las llagas de Cristo.

apoyo popular de que gozaban. Esto la lleva a preguntarse: “Señor mío, ¿por qué cuando usas de tus misericordias con las mujeres, anda la Inquisición conociendo de ellas?” (p. 252). Veamos entonces de qué medios textuales y discursivos se vale la monja clarisa para sortear los problemas de la ambigüedad espiritual (santidad o herejía) y mantener cierto control sobre la sanción de su producción escrita a pesar de la mediación de sus confesores.

El elemento de la retórica espiritual que se encuentra presente a lo largo de la *Relación* es la sanción planteada en diferentes niveles textuales y dirigida a distintos sujetos e instancias. Distingo aquí la sanción en dos niveles fundamentales: el enuncivo, que corresponde a los modelos de conducta ejemplar, y los premios o castigos según se cumplan o no en el enunciado; y el enunciativo, en el que el sujeto expone la consciencia de su escritura y se autosanciona, previendo la sanción de sus receptores<sup>10</sup>. La sanción en el nivel enuncivo se inicia con la autonegación del sujeto y el reconocimiento de un yo pecaminoso, lo que corresponde a una autosanción negativa. Desde el primer folio, Ursula Suárez se reconoce como “la suma de la maldad”, “arrastrada por la mala inclinación” (p. 90) y poseedora de un “mal natural” (p. 116). La característica de maldad que acompaña a la mujer desemboca en una actitud de resignación en otras escritoras como la Madre Castillo, quien aceptaba, sin ponerlo en duda, la premisa eclesiástica de que la mujer era fácilmente tentada y culpable del pecado original. Esta autora admite sus faltas con tono pesimista y expone sus continuas transgresiones, reales e imaginadas<sup>11</sup>. La aceptación de la maldad se basaba en el miedo de perder el amor de Dios y la culpa que de ello se derivaría. Al mismo tiempo, la maldad del yo pecaminoso se contrasta con el ideal de las virtudes cristianas de humildad, obediencia, perseverancia y paciencia.

En la escritura de Ursula Suárez, la maldad de este yo pecaminoso se contrarresta con las enfermedades que Dios le envía desde su nacimiento: “si ésta [la mala inclinación] la Divina Providencia no la hubiera sujetado con gravísimas enfermedades, hubiera sido mi vida un desastre” (p. 90). La enfermedad se plantea aquí como un castigo enviado por Dios para corregir la imperfección del sujeto. El individuo agobiado por las enfermedades declara esta sanción como un paso necesario para encaminarlo en la perfección que lo acerque al destino de Cristo en la tierra. Por

<sup>10</sup> Sigo las nociones de nivel enuncivo (correspondiente al enunciado) y nivel enunciativo (correspondiente a la enunciación) según los principios semióticos del análisis de textos (Greimas y Courtés, pp. 144-48).

<sup>11</sup> La Madre Castillo se autosanciona como una “vil pecadora, salvaje e irresponsable” (I, 198) y “una fábrica de ignorancia y culpa” (I, 190). Asimismo, enumera de manera sistemática sus faltas y su deseo de escapar de sí misma (I, 209).

ello, el tema de la enfermedad es visto en esta retórica como un elemento esencial en el planteamiento del sujeto como imitador de Cristo. Al morir su abuela, la aquejan fuertemente enfermedades y hace ayuno (p. 104). Las enfermedades recorren la vida y los textos de Ursula Suárez como el de todas las escritoras espirituales también. La Madre Castillo, por ejemplo, se manifestaba rodeada de sufrimientos físicos y psicológicos, que creaban una atmósfera oscura alrededor de ella. Con una salud muy pobre desde el inicio de su vida en 1671, durante el primer mes prepararon su entierro, y esta salud pobre la acompañaría toda su vida bajo la forma de desmayos, alergias, psicosis, irregularidades cardíacas, desórdenes gástricos, parálisis, y tumores. Su actitud es de aceptación y ciega obediencia, lo que aumentaba su deseo de sufrir y morir para imitar a Cristo. Ursula Suárez, en cambio, habla de sus enfermedades en un tono de aceptabilidad, pero difiere de otras autoras al compartir, y muchas veces delegar, su sufrimiento en los personajes femeninos claves que la rodean y tienen en ella un gran impacto: su madre, su abuela y, en menor grado, su tía: “Mi madre andaba trayéndome de convento en convento, pagando novenas de misas y dando limosnas a los altares por mi vida, porque en tres ocasiones, desía, estuve hética, con tan terribles calenturas que ni comía ni bebía” (p. 92). La primera vez que menciona a su abuela, es justamente por la aflicción que ella siente frente a las enfermedades de su nieta (p. 93). Las enfermedades de Ursula unieron, en la *Relación*, a las siempre enemistadas madre y abuela, quienes lloran y oran juntas (p. 99). También, el sufrimiento de la madre, si bien causa aflicción en Ursula (pp. 132-34), le ayuda a enfrentar su férrea oposición cuando anuncia su vocación religiosa siendo una niña: “también considero quería su Divina Majestad socorrer a mi madre por este medio, tomándome a mí por instrumento” (p. 96)<sup>12</sup>. El reconocimiento de las enfermedades como sanción divina con propósitos fortificadores induce a la monja a fingirse enferma para evitar problemas en episodios de su vida que se sitúan más bien en el género picaresco, como lo ha analizado K. Myers (p. 130).

A diferencia de otras escritoras de vidas espirituales, su decidida voluntad para convertirse en monja llevó a Ursula a una autosanción altamente positiva que contrasta fuertemente con su autonegación:

También me contó mi tía doña Mariana de Escobar, que está viva, que al naser yo se puso la rosa de Jericó. Yo le desía: “Cuando grandesilla seré la rosa entre las espinas, que he de ser monjita”; ella me desía: “¿Vos habías de ser monja?:

<sup>12</sup> Los obstáculos en el camino de realización de la vocación religiosa es otro tema frecuente en las vidas espirituales. Véase el caso de la monja agustina María de San José, quien tuvo que sortear muchos obstáculos para lograr su entrada en el convento de Santa Mónica de Puebla, México, a los 32 años.

tan perversa y de tan mala casta, enemigos de ser monjas”; y le respondía yo: “Yo, tía, he de ser la corona de la generación” (pp. 91-92).

Fama y autoalabanza aparecen repetidas veces a lo largo de la *Relación* (pp. 101, 111). Incluso, uno de los hombres al que engaña, en una de sus anécdotas picarescas, sentencia cuando la descubre: “Esta niña ha de ser santa o gran mala” (p. 115). La autoalabanza se manifiesta, como podemos observar, en el anuncio profético de su fama, en la boca de diversos personajes que reconocen de antemano sus bondades espirituales (pp. 142, 143, 146, 152). Estos anuncios, que Ursula manifiesta en sus cuadernos como “profesías,” prefiguran las extremas experiencias espirituales que el sujeto compartirá con su lector más adelante. En efecto, el olor inexplicablemente mágico de las monjas cada vez que se acercaba a un convento cuando era niña (p. 105), los sueños del cielo, el infierno y el purgatorio (pp. 105-07) que le causan felicidad y horror, sus conversaciones con Dios y otros personajes celestiales (pp. 169-71) así como sus enfrentamientos con el demonio, quien adopta siempre formas masculinas y oscuras (pp. 109, 174, 269), las voces interiores que le aconsejan constantemente (y que ella transcribe como “el habla,” p. 170), son elementos indispensables en la escritura de vidas y diarios espirituales para reconocer la santidad del sujeto<sup>13</sup>. Ursula hace uso constante de ellos, desde la muerte de su abuela que ella presiente, y con quien se comunica sobrenaturalmente siendo una niña pequeña (p. 103). Es muy interesante observar que la manifestación de sus facultades espirituales comience precisamente con la muerte de su abuela paterna. Se puede apreciar que en el mundo que rodeaba a Ursula desde su niñez, fueron los personajes femeninos los que tuvieron mayor impacto en su desarrollo tanto espiritual como intelectual. Frente a la disciplina de la madre, se encuentran los mimos y defensa de la abuela paterna, quien solicita tenerla a su cuidado desde muy pequeña: “Pidióme mi abuela a mi madre no sé de qué edad, que su merced me había de criar” (p. 93). Entre madre y abuela que se oponen constantemente en la escritura de Ursula, está la posición mediadora de la tía, quien le ha anunciado también que será “santa” o “gran mala” (p. 94). La influencia de esta constelación femenina no solo se presenta en el terreno espiritual, sino también en el material: son las mujeres las que manejan el

<sup>13</sup> Sueños y pesadillas y visiones de lo sobrenatural evidencian también una imaginación activa y un subconsciente atormentado en el caso de la Madre Castillo. Las apariciones de la Virgen y los santos le ofrecen consuelo, pero también tiene visiones del infierno y el purgatorio que aumentan sus temores. Satán, o el enemigo, se le aparece de distintas formas siniestras y masculinas: viejo, indio, mulato, negro, reptil. En *Afectos espirituales*, la autora describe el mal como un ejército invasor con legiones de demonios; Satán llama a sus guerreros a batalla, rugiendo como un león y echando humo negro por la boca (II, 44).

dinero y disponen de los bienes, como sucedió, por ejemplo, con el testamento de la abuela (p. 102). Ursula aprende sus lecciones y hace de intermediaria para conseguir más dinero de la abuela y satisfacer a su madre. Esto la convertirá en una buena administradora en la casa y luego en el convento (p. 117).

La lucha entre estas mujeres del mundo vital de Ursula en su infancia se refleja más adelante en los conflictos con las hermanas del convento, de quienes se queja amarga y constantemente (pp. 150, 163)<sup>14</sup>. Ursula parece reproducir las reacciones de su madre y su abuela enfrentadas y entra en cólera con facilidad (pp. 151, 162). Además, sus compañeras de claustro la acusan de ladrona y le pegan (p. 156), lo que le recuerda su maldad desde niña (p. 157). Sin embargo, el reconocimiento de esta maldad se convierte en la desvergüenza y la travesura del pícaro que cuenta sus aventuras antes y después de entrar al convento. En todo caso, el mundo femenino que la rodea durante toda su vida tiene tal impacto sobre la monja clarisa que ante las historias de mujeres engañadas y maltratadas, asume la defensa de las mujeres contra los hombres. A partir de una historia que escucha de otra mujer, su bisabuela, se despierta en ella su “odio por los hombres” y su deseo de “vengar a las mujeres” (p. 113). Y lo hace de una manera burlesca, satírica y picaresca: el engaño. Ursula Suárez nos entrega, a lo largo de toda su *Relación*, episodio tras episodio, aventuras con los hombres a los que ella engaña, fuera y dentro del convento. La monja, aun siendo niña, se maquilla, se disfraza, altera su identidad para engañar a un hombre joven y quitarle dinero (p. 114). Estas aventuras continúan en el convento (pp. 158-9, 164-66, 174-75, 176, 178-80). Cuando Dios la reprende (p. 176), ella se justifica con la defensa de las mujeres, y llora cuando una mujer se casa (p. 125) porque, según ella, el “habla” le dice que la mujer casada (no la que entra en el convento) es la que muere (p. 126).

De esta manera, se puede apreciar el paso que realiza Ursula entre sus experiencias espirituales sancionadas por sus destinatarios masculinos, a la defensa de las mujeres no religiosas. La autonegación, que implica la actuación satisfactoria de la vida espiritual, se alterna con la sanción que la autora opera sobre el engaño y dominio de los hombres sobre las mujeres<sup>15</sup>. Opino que es ésta una de las estrategias que Ursula Suárez plantea para intentar el control de la sanción de su quehacer

<sup>14</sup> El rechazo del convento también se encuentra en la Madre Castillo. En su deseo de soledad, lo llama “infierno” y “jaula de la Inquisición.” Sus hermanas eran motivo de sufrimiento por la envidia, la cual se transformaba en amenazas, burlas y ofensas.

<sup>15</sup> Su crítica al engaño de los hombres, si bien inscrita en episodios picarescos, recuerda la actitud de sor Juana Inés de la Cruz, en el poema “Hombres necios, que acusáis a la mujer sin razón.” Mientras Ursula emplea elementos picarescos, sor Juana elige la sátira filosófica.

enunciativo. Veamos ahora la sanción cognoscitiva que se presenta al nivel enunciativo. En el caso de Ursula Suárez, esta sanción corresponde a sus juicios y temor acerca de los juicios del otro, sobre su práctica de escritura. Y dicha práctica tiene su origen en el mandato de su confesor, se trata de una “escritura por obediencia,” característica fundamental de las (auto)biografías y diarios espirituales producidos por monjas. La “escritura por obediencia” es una manifestación de la consciencia de escritura que las monjas manifiestan dentro de sus obras. Todas ellas declaran escribir por impulso y orden de su confesor, y por el deseo de alabar a Dios. Obsérvese, sin embargo, que en muy raras ocasiones, se habla de la “transmisión de la palabra de Dios,” labor asociada al discurso profético, considerado poderoso y exclusivo de los hombres. Una mujer, religiosa o no, que invadiera el terreno de la profecía, corría el riesgo de ser perseguida y castigada por la Inquisición, como sucedió con las iluminadas. María de San José, por ejemplo, declara iniciar la “escritura por obediencia” de su autobiografía espiritual impulsada por su primer confesor, Manuel de Barrios, ya que podía comunicarse una vida ejemplar<sup>16</sup>. Debido a su resistencia, la intervención del obispo de Puebla se hace necesaria:

Quando me confesó [el obispo Santa Cruz], me mandó que escriviese mi vida [...] bino su Señoría Yllustrísima a el conbento, i, según rasón, savía la orden que el Padre me tenía dada, porque le comunicava todas mis cosas. Io no lo avía puesto por obra porque no savía escrivir. Dijo que luego, sin detensión alguna, obediese en comensar a escrivir; [...] que la obediensia savía haser milagros. [...] Comensé y proseguí escriviendo, en que se vido claro el milagro de la obediensia (pp. 70-71).

La obligación de escribir, como podemos apreciar en estos ejemplos, surge como resultado de la confesión, y toma la forma de una sanción. El yo hace explícito su mundo interior a otro sujeto, quien sanciona la ortodoxia de sus acciones y pensamientos. El resultado de la confesión es siempre una sanción que toma diversas formas: oración, silencio, trabajos corporales, humillaciones o la escritura de ese mundo interior. A su vez, la ejecución de esta sanción, será sancionada. El sujeto transmite su vida interior, y esta transmisión será objeto de una segunda sanción que se mueve entre los extremos del premio y el castigo: expresión de santidad o herejía. Así, los confesores se convierten en piezas indispensable para autorizar la ortodoxia

<sup>16</sup> María de San José escribió acerca de experiencias mundanas que la llevaron al pecado, previas a su conversión a los once años, y sus visiones sobrenaturales. Produjo doce “cuadernos” de autobiografía durante veinte años. Se calcula que Ursula Suárez escribió la suya en el transcurso de treinta años.

de esta escritura. Recordemos que la confesión es un ingrediente necesario y cotidiano para una adecuada vida espiritual. Será también un canal para el control de la escritura (Quispe, p. 163).

La práctica de la escritura en estas autoras tiene su comienzo en su interés autodidáctico desde la infancia. Suelen ser otros personajes femeninos de su entorno familiar, generalmente la madre, abuela o tía, quienes la inician en la lectura y la escritura. En el caso de Ursula Suárez, su madre le encarga su educación a su tía. Nuevamente la autosanción se hace presente, al hablar de su torpeza:

Susedía todos los días esto: dar por las mañanas casi siempre la lección mala, por estar medio descoyuntada, que ni estaba en lo que leía, con la cabeza desvanecida, sin poder tener la vista fija, y desto me afligía y también se enojaba mi tía, atribuyéndolo a bellaquería, que porque no quería no sabía, siendo habilísima (pp. 111-12).

Sin embargo, observemos que aquí la sanción se refiere a la falta de voluntad de Ursula, no a su ignorancia o falta de entendimiento, como declaraban otras escritoras. Por ejemplo, María de San José, quien es también autodidacta, señala el esfuerzo y trabajo que le cuesta aprender a escribir y, más adelante, la escritura misma. Esto se expresa en una queja constante, y lo relaciona con sus problemas para orar<sup>17</sup>. El autodidactismo tiene como elemento fundamental la lectura, la cual también podía ser una fuente de pecado<sup>18</sup>. Lectura y escritura implicaban riesgos pecaminosos para la mujer de esta época. María de San José declaró al respecto: “[El confesor] Me apretó mui mucho porque hiso gran escudriño de todas mis cosas, I siempre me dijo que le paresía mui arriesgado el camino, que era necesario andar mui sobre aviso para no ser engañada del enemigo” (p. 72). Sor Juana Inés de la Cruz también se queja de la recepción ambigua de estas prácticas en su obra poética y en la *Respuesta*

<sup>17</sup> “Me fui al coro a tenerla [oración], I como avía estado escribiendo, llevaba la cabeza sumamente cansada. Puesta ia en oración, me allé con gran sequedad, sin jugo de devosión [...] Me paresía que la causa de estar tan seca, sin poder recogerme, era por el tiempo que gasto en escribir” (176).

<sup>18</sup> Por ejemplo, la Madre Castillo admiraba el talento literario de sor Juana y la leía, así como el de Teresa de Avila. Siguiendo el modelo de la *Vida* de Santa Teresa, la Madre Castillo recuenta la suya e inicia los problemas de su vida con el momento de su nacimiento en 1671. Es su madre quien le enseñó a leer y la introdujo en los trabajos de Santa Teresa. También gustaba de leer comedias, pero esta fascinación le producía un sentimiento de culpa, ya que según su confesor, el padre Pedro García, “muchas gente no estaría en el infierno, si no fuera por esas obras”.

(Perelmuter, p. 262). Ursula Suárez se queja de los sufrimientos de la mujer intelectual y su relación peligrosa con la lectura y la escritura:

Aunque las nujeres no los entendemos [los Evangelios], ¿mienten las Escrituras y los testos?; ¿para qué ponen a las mujeres en aprietos en lo que no sabemos ni hemos estudiado en ellos, en ves que nos habían de enseñar en ello?; ¿es bueno, por mi vida, que nos metan en teología cuando la puente de los gansos no hemos pasado? desto se reirá el diablo, y más si es el que a mí me ha engañado (p. 135).

La escritura por obediencia que magnifica la obra divina, pero que podría ser engaño del demonio, se combina en la autodefensa de estas autoras con su preocupación constante por el destino de sus cuadernos. Las monjas se quejan constantemente de la pérdida de los textos que relatan su vida laica, lo cual discurre de manera paralela a la autosanción que ellas se imponen al hablar de este aspecto de sus vidas. Por ejemplo, en muchas partes de su texto, María de San José evita una historia o sus detalles, o justifica su práctica, respondiendo cautamente a la orden recibida y a su propia prudencia. La conciencia del poder de la escritura espiritual que estos sujetos femeninos descubren se oculta tras fórmulas devotas de empequeñecimiento que expresan su ignorancia (“vil instrumento de la palabra de Dios”), así como el cansancio y la repugnancia de reescribir lo perdido (María de San José, p. 75), su angustia porque el Señor no la ayuda en su escritura, su petición constante de ayuda divina y la confesión de sus culpas. Por otro lado, la Madre Castillo usaba “afectos” compuestos antes para cumplir con la orden de continuo progreso, y arguye el cansancio y las enfermedades que le hacen difícil la labor de escritura. Ursula Suárez termina una de sus cuadernos con la frase “estoy enferma” para justificar su desobediencia (no escribir) y probablemente con la esperanza de que no se renueve el mandato. También arguye cansancio, repugnancia, distracciones, falta de tiempo, el sacrificio que para ella representa escribir al solicitar una sanción benevolente por parte del confesor cuando termina el cuaderno 4:

Así por los embarasos de mi oficio, que con esta vicaría no me dejan sosegar [...] no puedo estar quieta en ella, porque por instantes vienen mensajes, peticiones y negocios, que no hay sosiego para escrebir con lo que me vienen a divertir; y así van ellos como escritos sin sosiego; y mas de esto es mucha la repugnancia que para escrebir tengo, que a veces se me ofusca el entendimiento de la mala gana con que lo estoy haciendo. Y, pues en lo dicho puede vuestra paternidad tener conosimiento si es espíritu malo o bueno, quédese lo demás al tiempo, que yo no quiero ser autor de ello (p. 154).

“Así van ellos como escritos sin sosiego” se refiere a los textos que Ursula escribe, textos que, según ella reclama y justifica, no se adecuan al canon espiritual.

Su explicación para la defensa de su escritura es la falta de tranquilidad en la vida conventual y la negación natural para escribir, como correspondía a la imagen de la mujer en esta época. Esta defensa también se apoya en la función encomendada: la manifestación de la gloria divina, un tópico común empleado por el sujeto colonial femenino. Lo que está subyacente en esta actitud de la monja chilena es el temor de la ambigüedad de la escritura y su preocupación de que fuera el demonio, y no Dios, quien inspiraba su escritura. Este conflicto interior produjo en autoras como la Madre Castillo y María de San José, la declaración continua de quemar sus cuadernos, mientras que Ursula pide simplemente que se los devuelvan para tener el control de ellos:

Y lo que le [al confesor] encargo es que en leyendo éstos, me haga el favor de traerlos, que he de morir con los sacramentos [...] Yo tuve bastante pena, y estando pensando en ellos, me dijeron: “Hija, ¿de qué estás triste y afligida?: todo está a mi cuidado; y empesé a estar llorando por lo que este padre conmigo ha obrado; y escribiendo esto también lo hago. (p. 137)

Ante la imposibilidad del control de sus cuadernos, Ursula emplea su propia escritura para hablar de lo ya escrito, de su propio quehacer enunciativo. La necesidad de obediencia al confesor al escribir sobre su vocación (p. 120), se tambalea con el miedo que su propia escritura le causa: “A mucho me obliga la obediencia de vuestra paternidad, pues semejantes disparates me pone en aprietos que le esté escribiendo” (p. 149). El último cuaderno de esta *Relación*, expresa este vaivén entre temor que induce a la renuncia de la escritura, y la obediencia que lleva a producirla. Ursula se queja de que la obliguen a escribir, nuevamente por el temor de la ambigüedad: “Mire vuestra paternidad, por amor de Dios, que tenga cuenta con los cuadernos, que nadie lo sepa: lo que tantos años yo he callado” (p. 268) y, sin embargo, termina con el voto de obediencia a la voluntad de su confesor, que implica seguir escribiendo: “Envíeme vuestra paternidad papel y la pluma, con las órdenes de su agrado, en que tenga el gusto de obedecerle, como tan de mi obligación, y encomiéndeme a nuestro Señor para que asierte a servir a su Divina Majestad y corresponder a sus beneficios, como tan obligada” (p. 270).

Como podemos concluir, escribir vidas y autobiografías espirituales en la sociedad colonial hispanoamericana de los siglos XVII y XVIII es un acto de obediencia a la autoridad masculina que resulta ambiguo, ya que puede convertirse en un acto peligroso para el camino de perfección hacia la salvación eterna. Esta situación llevó a la renuncia de la propiedad intelectual de las monjas que escribieron por orden o inspiración de sus confesores (Lavrin 1995, p. 157). Se puede reconocer, entonces, el control absoluto de esta producción femenina escrita, cuyo resultado enaltecía a su protagonista y al inspirador y guía de la misma, el confesor. La vacilación entre escribir o no hacerlo revela una dolorosa autoconsciencia de estos sujetos,

un amplio y compartido repertorio de guiones femeninos y estrategias retóricas, un intento de lucha explícita con la maldad del mundo y un compromiso con la construcción de santidad a través de la tradición biográfica. Autoras como Ursula Suárez enfrentan este desafío con habilidad, devoción y creatividad. El análisis de esta creatividad indica una consciencia femenina del poder del lenguaje y su escritura, de la capacidad que estas escritoras coloniales descubrieron en sí mismas en los intersticios del texto, a través de los cuales el ser humano intenta tomar el control de sus actos, incluido el de la escritura, y enfrentar la sanción patriarcal por medio de otras sanciones. Esta autoras, entre las que se encuentra Ursula Suárez, buscaron así librarse de la sanción y gobernarse para sus propios fines y no para los fines del otro.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Cánovas, Rodrigo. “Ursula Suárez (monja chilena, 1666-1749). La autobiografía como penitencia.” *Revista Chilena de Literatura* 35 (1990), pp. 97-115.
- Castillo, Francisca Josefa de la Concepción de. *Obras completas*. Ed. Darío Achury. Bogotá: Banco de la República, 1968. 2 vols.
- Dunbar Temple, Ella. “Curso de literatura femenina a través del periodo colonial en el Perú.” *Revista* 3 1 (1939), pp. 25-56.
- Ferreccio Podestá, Mario. “Prólogo” *Relación*, pp. 9-32.
- Greimas, A.J. y J. Courtés. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1982.
- Johnson, Julie Greer. *Women in Colonial Spanish America Literature*. Westport, CT: Greenwood Press, 1983.
- Lavrin, Asunción. “La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial.” *Colonial Latin American Review* 2, 1-2 (1993), pp. 27-52.
- . “Espiritualidad en el claustro novohispano del siglo XVII.” *Colonial Latin American Review* 4:1-2 (1995), pp. 155-180.
- McKnight, Kathryn. *The Mystic of Tunja*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1997.
- Myers, Kathleen. “*Miraba las cosas que desía*: Convent Writing, Picaresque Tales, and the *Relación Autobiográfica* by Ursula Suárez.” *Romance Quarterly* 40:3 (1993), pp. 173-80.
- . *Word from New Spain: The Spiritual Autobiography of madre María de San José (1656-1719)*. TRAC, Liverpool UP, 1994.
- Perelmuter Pérez, Rosa. “La estructura retórica de la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*.” *Tulsa* 7,2 (1983), pp. 261-82.



- Quispe-Agnoli, Rocío. "Escritura femenina en los conventos coloniales. Control y subversión." *Mujeres Latinoamericanas: Historia y Cultura. Siglos XVI al XIX*. La Habana: Casa de las Américas, 1997. Tomo I, pp. 161-168.
- Scott, Nina M. "Sor Juana Inés de la Cruz: 'Let your women keep silence in the churches'". *Women's Studies International Forum* 8, 5 (1985), pp. 511-19.
- Suárez y Escobar, Ursula. *Relación Autobiográfica*. Santiago: Academia Chilena de Historia, 1984.

#### RESUMEN /ABSTRACT

El objetivo de este trabajo es analizar las transgresiones discursivas del género autobiográfico espiritual que se presentan en la *Relación autobiográfica* de la monja chilena Ursula Suárez y la correlación de esta transgresión con su rechazo al control de su escritura, impuesta por su confesor. Observamos en este documento el tratamiento de los votos espirituales y el cuestionamiento de la jerarquía religiosa que debía asegurar la línea de autoridad entre monja y confesor. Ursula Suárez narra diversos episodios en los que transgrede estos votos y al mismo tiempo expone su rechazo a la escritura por obediencia que se le impone. Esta investigación aspira a dilucidar las formas de sanción discursiva en la escritura espiritual y las vías alternativas que sujetos coloniales controlados en su escritura, como Ursula Suárez, exploran y transmiten.

#### *COLONIAL SPIRITUALITY AND WRITING'S CONTROL IN URSULA SUAREZ'S RELACIÓN AUTOBIOGRÁFICA (1650-1730)*

*The aim of this paper is to analyze the discursive transgressions of the genre of the spiritual autobiography presented in Relación autobiográfica by the 17<sup>th</sup> century Chilean nun Ursula Suárez. In this analysis, I seek to establish the connection between textual transgressions and the nun's rejection of the control imposed upon her writings by her confessor and other male authorities of the Catholic Church. I consider the nun's understanding of the spiritual vows of religious women in Colonial Spanish America as well as her questioning of the religious authority which determined the nature of the relationship between nuns and their confessors. This study distinguishes different forms of discursive sanctions in Spiritual writing and the alternative paths that individuals like Ursula Suárez, who were subject to the control of Church authorities, explored and communicated.*