



Andes

ISSN: 0327-1676

saramata@unsa.edu.ar

Universidad Nacional de Salta
Argentina

Navallo, Tatiana
La autobiografía conventual colonial
Andes, núm. 14, 2003, p. 0
Universidad Nacional de Salta
Salta, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701402>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA AUTOBIOGRAFIA CONVENTUAL COLONIAL¹

Tatiana Navallo*

Concentrados en ámbitos conventuales, los escritos de religiosas constituyen la mayor parte del testimonio femenino de la escritura colonial hispanoamericana. Los caracteres definitorios del ejercicio de la escritura conventual, en sus variadas manifestaciones, fueron la confesión de la fe y la confesión de la intimidad, formas discursivas controladas, en algunos casos, por el Tribunal del Santo Oficio. Salvo excepciones -Sor Juana Inés de la Cruz- la labor de la escritura durante el período colonial quedó relegada a determinadas religiosas y archivada luego en el olvido de los claustros. El presente trabajo parte de un interés en el que subyace una inquietud reflexiva, vinculada a la manera de pensar cómo se reubicarían estos textos dentro del actual cuerpo de la literatura colonial. Reacomodar estos escritos implica ver de qué manera los relatos conventuales abandonan el ámbito del claustro para ingresar al de las producciones culturales hispanoamericanas. En respuesta a estas inquietudes, en las páginas siguientes se aporta la lectura del relato de Úrsula Suárez.

Acuerdos previos

Antes de avanzar sobre la lectura crítica del texto conviene revisar las caracterizaciones de la autobiografía. Abordar los elementos constituyentes de este tipo textual implica considerar las distintas tendencias de análisis que muestran la complejidad del tema. Sin embargo, en esta instancia del trabajo no nos interesa entrar en la problemática del estatuto genérico, sino seleccionar los aportes de estudiosos de diversas disciplinas que consideramos de utilidad para la lectura del escrito de la religiosa, entre los que se encuentran los trabajos de G. Gusdorf, Ph. Lejeune y S. Smith. Quedan al margen cuestiones vinculadas a los problemas de referencialidad de la autobiografía, la relación entre ficción y verdad, los puntos de convergencia y diferencia del relato autobiográfico con otros tipos textuales, la narratividad como constitución del mundo.

Las líneas teóricas ponen de manifiesto la complejidad de la problemática autobiográfica y el alcance de las actualizaciones del tema, de acuerdo con las épocas. En este sentido, entendemos que la autobiografía es un género heterogéneo en relación con otros tipos textuales, el que, al mismo tiempo, subsume tradiciones de escritura ligadas a la expansión del cristianismo en el pensamiento occidental, con lo cual adherimos al posicionamiento de G. Gusdorf, quien indica que las *Confesiones* de San Agustín tienen lugar en el momento en que "la aportación cristiana se injerta en las tradiciones clásicas". Con el cristianismo se acentuó la mirada del hombre occidental hacia su interior, éste, centrado en sí mismo, se distancia de las virtudes clásicas aristocráticas, ganando terreno un modelo cuyo ideal se expresaba en la *Imitatio Christi*. Los modelos a seguir en los relatos de vida, particularmente la típica "vita" cristiana exigen determinadas cualidades, prescriben modos de vida y normas de conducta socialmente aceptadas. Cabe señalar que a esta tradición se suman los textos de Santa Teresa de Jesús, a quien podemos considerar un antecedente fundacional de escritura espiritual femenina.

En cuanto a los aportes de Ph. Lejeune nos resulta operativo acercarnos al texto de la religiosa a partir de los elementos caracterizadores señalados por el autor, quien considera que la autobiografía es la narración retrospectiva que una persona realiza de su vida, a partir de la identidad entre el autor, narrador y el personaje. Identidad asentada en la distinción del estatuto de la persona gramatical y el de la identidad de los individuos a los que reenvía la persona gramatical. Al respecto avanzamos con la lectura de Benveniste alrededor de la importancia de la relación pronominal que adviene discurso, el cómo las formas lingüísticas remiten a las personas dentro de determinado tipo de situación comunicativa.

* Universidad Nacional de Salta.

ANDES

De Lejeune retomamos también la noción de "pacto autobiográfico", ya que implica un contrato de lectura que le otorga al lector la garantía de la coincidencia de identidad entre el autor, el narrador y el personaje, sin dejar de considerar que se trata de un pacto variable históricamente.

Las notas apuntadas por S. Smith nos permiten repensar el lugar de la escritura religiosa femenina, durante el período colonial hispanoamericano, ajustado a un orden hegemónico que autoriza este tipo de narración, dentro del marco discursivo de los relatos de vida edificante.

Esta mirada posibilita también una reflexión en torno a los estudios críticos relacionados con la escritura femenina colonial; con esto nos estamos refiriendo a que los aportes de estudiosos de diversas disciplinas como Asunción Lavrin, Margo Glantz, K. Stolley, A. Rubial García, Rodrigo Cánovas, Adriana Valdés, David Brading, Luis Miguel Glave, entre otros, giran alrededor de las manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, en tanto resultado de una expresión diferente de la prehispánica y de la europea. Sin embargo, en ninguno de los casos, al menos en el corpus crítico leído, encontramos una caracterización detallada de la escritura autobiográfica conventual femenina².

Entendemos que el escrito *Relación Autobiográfica*³ no es un texto literario en términos estrictamente canónicos, aunque hoy podamos considerarlo literario en un sentido amplio. A la manera de W. Mignolo consideramos que se trata de un tipo de "texto" que integra en su definición misma una dimensión cultural, en tanto "acto verbal conservado en la memoria colectiva y de alta significación en la organización de una cultura" [Mignolo 1982:57].

La lectura crítica del texto seleccionado para este trabajo se hará a partir del relevamiento de sus propias marcas metatextuales, partiendo del presupuesto que estamos leyendo un "relato de vida", no sustentado en un orden estrictamente cronológico que marca la progresión de un principio a un fin. Por el contrario, tanto la selección como la disposición de los hechos narrados da como resultado un tipo de inteligibilidad que se apoya, más bien, en las continuas transformaciones sufridas por quien escribe, en el tiempo; por sus relaciones cambiantes dentro de los ámbitos en los que se desplaza; por el juego de roles asumidos simultáneamente, en este caso, en el marco de la forma de vida y el espacio conventual en contraste con el seglar.

En este sentido, el sujeto que enuncia habilita "un espacio de contradicciones internas, y más relacional que autosuficiente". En tanto "sujeto complejo, disperso, múltiple" deben tenerse en cuenta tres variables: a) la configuración de este sujeto "heretogéneo", b) el "discurso" en sus múltiples variaciones y c) el juego interdiscursivo y las formas por las que el sujeto se relaciona con el mundo, su "representación" [Cfr. Cornejo Polar 1994:11-24].

En lo que sigue, entonces, nos ocupamos de las condiciones de producción socio-histórica e institucional del escrito y en cómo esta práctica discursiva religiosa instaura un sistema de relaciones cuyas modalidades de enunciación manifiestan la dispersión del sujeto que enuncia, "la discontinuidad de los planos desde los que habla" [Foucault 1996:90].

Al finalizar el trabajo se intentará una caracterización de la escritura autobiográfica conventual⁴.

La narración autobiográfica en Úrsula Suárez y Escobar

Entre fines del siglo XVII y principios del XVIII, en la ciudad de Santiago de Chile, la religiosa Úrsula Suárez y Escobar (1666-1749) escribe el relato de su vida a pedido de su confesor. Se trata de una práctica textual restringida a determinadas religiosas, ya que el marco de esta forma discursiva es el del control institucionalizado a través de las funciones ejercidas por las reglas de observancia monacal. Es en este ámbito de relaciones sociales complejas donde se inscribe el texto de la religiosa, considerada como uno de los antecedentes encontrados en Chile de escritura de mujer.

ANDES

En estas condiciones, la monja clarisa narra su experiencia de vida presentada como la *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 escribir por su confesor y padre espiritual.*

En el texto cuenta cómo, siendo todavía una niña de 12 años y escapando de las intenciones maternas de concederla en matrimonio, habitó el monasterio de Santa Clara de la Victoria, situado frente a la Plaza Mayor. Años más tarde, obligada por sus confesores, tuvo que escribir un relato autobiográfico; de este modo, a los 33 años comienza a redactar una primera versión, actualmente extraviada, y a los 42 una segunda -la que ha llegado hasta nuestros días- en la que relata los acontecimientos de sus primeros 50 años, desde su nacimiento (1666) y el ingreso al convento, hasta un castigo ejemplar sufrido en el claustro (1715), que considerará injusto.

Úrsula sabe escribir, pero lo hace con cierto recelo pues su condición religiosa no la autoriza a exhibirse plenamente; sin embargo, siguiendo el modelo de la escritura ejemplarizante de la época se convierte en poseedora del poder de "la letra" que le permiten deslizarse con cautela por espacios vedados. De esta forma, en la *Relación Autobiográfica* Úrsula deja circular, dentro del relato de vida, tramos narrativos vinculados a los discursos religioso, hagiográfico, autobiográfico.

La selección de esta figura responde, entonces, a un doble motivo: por un lado, mostrar el modo de construcción de esta vida edificada en las narración autobiográfica, considerando que esta especificidad discursiva es emergente de un contexto mayor donde se entran las pautas culturales y eclesiales, el ámbito geográfico, el tiempo histórico con el momento en que la religiosa emprende la tarea de la escritura. Por otro, este tipo de relato sólo puede considerarse una expresión particular respecto a un modo reglado que se manifiesta en un conjunto de prácticas institucionalizadas que respondieron a las funciones de la Iglesia, durante el período colonial en América. Es decir, que a la vez que se muestra una individualidad se va delineando en ella los elementos caracterizadores y las convenciones eclesiales que rigen los relatos de vidas edificadas.

El texto como respuesta a un mandato

Los relatos escritos por religiosos conforman un tipo textual generado en cumplimiento a uno de los votos profesados en la orden: la obediencia⁵. Si por obediencia se escribe, el tono que adquiere la escritura sumado al tópico de la humildad es el de la confesión y penitencia. En este momento resulta oportuno recordar que la reforma tridentina había enfrentado las críticas protestantes convirtiendo a la confesión en el eje de la práctica católica⁶.

El Concilio de Trento se pronunció contra los reformadores declarando que Cristo comunicó a los apóstoles y a sus sucesores legítimos la potestad de perdonar y retener los pecados. Se entiende que este poder nos les fue concedido a los apóstoles sino que fue confiado a la Iglesia como institución permanente; es decir, que debía pasar a los sucesores de los apóstoles, al igual que el poder de predicar, bautizar y celebrar la eucaristía "porque la razón de su transmisión, el hecho mismo del pecado, hacen necesario que este poder se perpetúe por todos los tiempos" [Ott 1969:615].

Contra la teoría protestante de la declaración, el Concilio de Trento definió que la absolución sacerdotal es un acto judicial, pues comprendido como proceso judicial admite tres componentes: autoridad judicial, conocimiento del estado en cuestión y sentencia judicial. Por un lado Cristo concedió a los apóstoles y legítimos sucesores la autoridad de ejercer este poder en su nombre, luego, quien se halle revestido con esa autoridad debe tener conocimiento de causa tanto objetiva como subjetiva para examinar la cuestión. Por último, después de haber revisado la culpa y la disposición del pecador, el sacerdote pronuncia la sentencia judicial en virtud de la cual los pecados quedan perdonados o retenidos.

ANDES

De este modo, la penitencia se instituye desde el Concilio como un sacramento distinto del bautismo, el cual, sobre la base de una explicación tomista estaría constituido por un aspecto quasi-material que integra los actos del penitente (arrepentimiento, confesión de los pecados, satisfacción o propósito de dar satisfacción) y por la absolución del sacerdote que constituye la forma. Con esta distinción se explicita que los actos del penitente están ordenados a la absolución como la materia está ordenada a la forma, y conforman con la absolución "el signo sacramental obrador de la gracia" [Ott 1969:623].

En tanto "signo exterior" del sacramento de la penitencia, los actos del penitente estarían integrados por tres instancias: la contrición, la confesión de los pecados y la satisfacción. Con relación a la primera, el Concilio definió la contrición como "dolor del alma y detestación del pecado cometido, juntamente con el propósito de no pecar en adelante [...] esta contrición no sólo contiene en sí el cese del pecado y el propósito de iniciación de una nueva vida, sino también el aborrecimiento de la vieja" [Dezinger 1963:253]. En cuanto a la segunda instancia, la confesión es la acusación que el penitente hace de sus propios pecados ante un sacerdote debidamente autorizado, para recibir el perdón de los pecados. El precepto de la confesión no se cumple únicamente por la confesión pública, lo hace también por la confesión privada, con lo cual el Concilio salió en defensa de este tipo de confesión, contra los ataques de Calvino, quien señalaba que era sólo "invención de los hombres". Finalmente, por satisfacción sacramental se entiende las obras de penitencia impuestas al penitente para expiar las penas temporales debidas por los pecados. El derecho de imponer una penitencia, por parte del confesor, se funda en el carácter judicial de la potestad de perdonar los pecados [Ott 1969:640].

Realizado el Concilio de Trento, la Iglesia recuperará la confesión⁷ como uno de los elementos integrantes que institucionalizan el sacramento de la penitencia; con lo que resulta indisoluble la relación confesión-penitencia, en tanto forma ritualizada que configura el poder eclesiástico.

En este marco Úrsula inicia la tarea de la escritura, dando *relación de las singulares misericordias que ha usado el Señor con una religiosa* [...]. La escritura por mandato supone una doble reducción, una doble sujeción a la obediencia, ya que Úrsula responde al pedido de su director espiritual y a las exigencias de la Contrarreforma. Al querer se impone el "deber" del mandato de la confesión que persigue un efecto ejemplarizante a través de la penitencia:

...¿para qué es molestarme, padre mío, en lo que no sé haser?; ¿no se echa de ver que, por no enojarlo, más de fuerza que de grado y encomendándome a todos los santos, hoy, víspera de la Purificación, tomo la pluma por mortificación? [C5:155]⁸.

El quehacer de la escritura, equiparado a la mortificación, aparece vinculado a los ejercicios corporales y espirituales de Ignacio de Loyola quien considera que "castigar la carne... es, a saber, dándole dolor sensible, al cual, se da trayendo cilicios y sogas [...] lo que parece más cómodo y más seguro en la penitencia, es que el dolor sea sensible en las carnes..." [Ignacio de Loyola, en Glantz 1995a:96]. Si el hacer disciplina forma parte de un ejercicio cotidiano en la vida conventual colonial, la escritura funciona como un recordatorio de los votos de castidad, obediencia, clausura, y más aún, como resultado de la penitencia⁹. De este modo Úrsula -no queriendo "enojar" a su confesor- decide hacer explícitas las pruebas materiales exigidas por la penitencia en el acto concreto de la escritura; se manifiesta así el *sujeto penitente* de la escritura misma.

Al iniciar la *Relación Autobiográfica* Úrsula pide "en el nombre de Dios Todopoderoso" poder cumplir con "la obediencia de vuestra paternidad, y vensa la dificultad y resistencia como tiene mi miseria en referir las cosas que tantos años han estado en mí sin quererlas desir" [C1:89]. El silencio se quebranta en la medida en que el confesor le otorga, por delegación divina, la palabra a la penitente; palabra que deviene materia significativa en los cuadernillos que el confesor le entrega a la religiosa para dar continuidad y regularidad al relato:

Úrsula relata su vida a instancias de confesor y con los recados de escribir -papel, pluma, tinta- que éste le proporciona. El papel se le entrega en la forma de [...]

ANDES

cuadernillos [...] Agotado el papel de que disponía, éste era retirado por el confesor y se le suministraba nuevo material. Tal ritmo de avance llega a hacerse tan determinante de la redacción, que el cuadernillo pasa a convertirse en unidad de medida interna de la materia narrada [Ferrecio Podestá 1984: 15].

Se hace evidente, pues, el carácter de obligatoriedad inherente al mandato de la penitencia, la confesión y la revelación, dado que representa la respuesta a una autoridad eclesiástica. La relación establecida entre los polos del circuito comunicativo confesor-penitente se reorganiza pasando, por un lado, de la oralidad de la confesión a la escritura como penitencia; por otro, del sujeto penitente que confiesa sus pecados durante el sacramento de la penitencia y recibe la absolución del sacerdote a un sujeto de escritura que elabora el propio acto de la penitencia.

Si el sujeto penitente se apropia de la escritura, invierte la relación establecida en el retablo del confesionario y confiesa los pecados por medio de una narración escrita que supone un decir diferido, estableciéndose un tipo de interacción particular entre el penitente y el confesor. Al momento, conviene, antes de una aproximación al texto, esbozar algunas caracterizaciones: a) en primer lugar, el confesor elige entre el monje a una religiosa para que escriba el relato de su vida, ocupando ésta un lugar de privilegio en relación al resto de las religiosas; b) el yo enunciativo coincide con la voz narradora y con la persona de quien se habla; así, la firma con "nombre propio"¹⁰ autoriza que se establezca esta relación de identidad; c) ante la presencia del aparato religioso administrativo que convalida la veracidad del informe, Úrsula se dirige a su confesor, modalizando la escritura como verdadera; d) el texto responde, de algún modo, al formato de la relación autobiográfica ofrecida ante una autoridad; apoyado en la vivencia personal, el texto es mediador entre la experiencia de la religiosa y las revelaciones de la divinidad.

Los aspectos señalados para esta textualidad no son considerados meramente contextuales sino íntimamente ligados a la entidad escrita con la cual forma un conjunto, ya que "en esta red de relaciones, el sujeto de escritura no desaparece ni se fragmenta sino que se construye" [Adorno 1995: 17]. De esta manera, al inicio de la *Relación Autobiográfica*, Úrsula se dirige a su confesor presentándose como "indigna esposa" [del Señor] con voz autorizada por la "divina voluntad" y "ordenada por la de vuestra paternidad" para iniciar la tarea con "buen principio" y esperando darle "buen fin a mi empresa" [C1:90]. La tarea a realizar posibilitará la ampliación y complejización de los circuitos comunicativos que condicionan la producción: uno, que podría denominarse circuito de delegación de la palabra, es decir, la autorización del confesor, quien por delegación divina otorga el permiso para que se lleve a cabo la escritura autobiográfica; otro, que estaría involucrando a una posible comunidad conventual lectora. De esto se desprende que en el primer circuito la figura del confesor ocupa los roles de destinador y destinatario, quien al tiempo que autoriza la realización de la escritura se convierte en el destinatario de la misma. Este segundo rol origina el segundo circuito, de destinatarios segundos, donde el relato cumple una función ejemplarizante, pues el confesor posibilita la circulación del texto entre la comunidad conventual. La yuxtaposición de ambos circuitos habilita la emergencia de distintos tipos de discursos como son la historia de la vocación y fe, en relación con el género hagiográfico y de la patrística, presentes en el imaginario conventual¹¹.

La delegación de la palabra

Los aspectos apuntados permiten considerar de qué manera se organiza el "circuito de delegación de la palabra" en tanto extensión de la respuesta al mandato. Éste supone el vínculo destinador-destinatario, necesario en toda situación comunicativa, coincidiendo con la relación empírica establecida entre el confesor a quien está dirigido el texto y la persona histórica Úrsula Suárez. Con respecto a los destinatarios, cabe añadir que fueron por lo menos dos los confesores que recibieron los cuadernillos correspondientes a la segunda versión escrita por la religiosa, pudiéndose identificar al padre Tomás de Gamboa y Ovalle como el destinatario del texto hasta el momento de su muerte. En cualquiera de los casos, la narradora se dirige a cada uno de ellos mediante el tratamiento retórico de "vuestra paternidad".

ANDES

La situación comunicativa mencionada devela un tipo de interacción particular si se tienen en cuenta algunas notas que podrían ser relevantes, al momento de la elección de una religiosa que cumpla con los requisitos necesarios para escribir un relato de vida ejemplar. Requisitos vinculados al conocimiento de la lengua y a la lectura de biografías de aquellas personas que anhelan dejar asentadas las pruebas de su santidad, vigentes en Occidente desde la Edad Media¹². Insertos en el canon literario eclesiástico de la denominada "autobiografía espiritual" se encuentran, entre otros, las *Confesiones* de San Agustín (354-430) y el *Libro de la vida* de Santa Teresa de Jesús (1515-1582).

A esta lista se suman las referencias explícitas que hace Úrsula en el texto a las escrituras de dos religiosas: doña María de la Antigua (1566-1617) y doña Marina de Escobar (1554-1633)¹³.

En el marco de la tradición literaria de estos escritos, el relato autobiográfico conventual cumple con ciertos aspectos formales expresando, en primera instancia, una secuencia cronológica al tratar los primeros años de vida. A partir de la conversión o de la entrada al convento, en cambio, "todo transcurre fuera del tiempo, sin mencionar fechas, pues los hechos narrados no dan razón de una historia humana, sino de un plan divino que se manifiesta en la tierra. Narran lo trascendente inmerso en lo cotidiano, lo atemporal concentrado en los instantes de la vida" [Rubial García 1997:60]. En este tipo textual se articula la competencia de la candidata a la escritura quien ocupa, consecuentemente, un lugar de privilegio con respecto a las demás religiosas.

Otra circunstancia a tener en cuenta, en orden al lugar que ocupa, está dada por el lazo familiar entre Úrsula y Alonso del Campo Lantadilla, mercader y alguacil mayor de Santiago, su tío abuelo dejó escrita una cláusula en su testamento en la que disponía la fundación del convento de monjas de las "señoras de Santa Clara":

...lo cual ejecutarían sus albaceas, para que en él fuesen recibidas "veinte monjas y diez sargentas sin dote", las cuales habrían de ser escogidas entre "doncellas virtuosas, hijas de padres y madres nobles" prefiriendo a las parientas del testador y a las de la hija de éste y de su yerno [Ramón de 1984:56].

La ejecución de la obra pía significó la construcción de un refugio para sus parientas directas, ingresando ocho de ellas desde el 9 de febrero al 28 de octubre de 1678, entre las que se encontraba Úrsula Suárez. En el "Estudio Preliminar", que acompaña la edición consultada, Armando de Ramón describe con minuciosidad la relación de parentesco entre Úrsula y las líneas materna y paterna y la incidencia social de éstas, de lo que se sigue que en la religiosa confluían dos grupos sociales diferentes pero complementarios:

Por su padre, descendía de un alto funcionario y de varios mercaderes, mientras que por su madre llevaba la sangre de los viejos conquistadores de Chile, encomenderos y terratenientes. En la época en que doña Úrsula profesaba en las monjitas de la Plaza, ambos grupos sociales se encontraban envueltos ya en la profunda e irremediable declinación y estaban siendo reemplazados por una nueva clase alta [...] Por lo tanto, la señora doña Úrsula Suárez era una síntesis de dos razas que habían llegado a fundirse en su persona cuando ya estaban ambas en profunda decadencia. Era, pues, un resumen de dos vertientes genealógicas: la de la espada gloriosa, pero quebrada por los ejércitos araucanos, y la de las básculas colmadas, pero con productos de poco precio y provecho [Ramón de, 1984: 54-58].

Para el fundador, la instauración del convento pudo haber significado la concreción de varias metas simultáneas que implicaban tanto un acontecimiento social, la construcción de un espacio de resguardo para sus familiares que ingresaban sin dote, la extensión de "la casa" - unidad social básica- al convento, como también el ámbito de preservación de las virtudes de las "hijas nobles" de algunas familias criollas dirigentes que perdían, poco a poco, un lugar de prestigio dentro de los ámbitos social y económico.

ANDES

Úrsula se incorpora al convento durante la segunda mitad del XVII en un período en el que la condición social y el tipo de actividad eran los requisitos para definir los fueros y privilegios de los miembros de los distintos grupos sociales. Pero, mientras los componentes altos consolidaban sus derechos personales e inmunidades y los hacían extensivos a sus familias, empleados, criados y personas a cargo (por ej.: comerciantes, mineros, eclesiásticos, militares, universitarios), otros luchaban por precisar su estatuto social, como es el caso de los propietarios territoriales.

Justamente porque los propietarios conservan prestigio, honor y, no en todos los casos, riqueza pueden asumir la pérdida de su "*status* de encomenderos" [Romano y Carmagnani 1999:372]¹⁴. Así, se explica el por qué la madre de Úrsula, tal como ella lo recuerda, vive su infancia en un convento al amparo de una tía religiosa en calidad de "encomendada"¹⁵ hasta el momento de casarse con su padre. La relación vincular significó del lado materno cierta distensión económica y del paterno la adquisición de un tipo de prestigio heredado de los antiguos conquistadores y terratenientes por la línea de su esposa. El episodio traído a la memoria por la religiosa, entonces, pone de manifiesto uno de los tipos de alianza matrimonial en la sociedad colonial. Estos componentes sociales buscan, de una manera u otra, formar parte de un orden estamental de derechos y deberes diferenciados, al tiempo que refuerzan los distintos modos de sustento del grupo familiar, integrado por parientes directos, parientes colaterales (hermanos, sobrinos) y parientes por afinidad religiosa (ahijados, encomendados, donados). Para la consolidación de los grupos se conjugan distintas prácticas orientadas a la ascensión y preservación del orden estamental (en este caso, alianzas matrimoniales, fundaciones de lugares píos, donaciones), avaladas por los títulos de nobleza o el mayorazgo, con la práctica de la familia extendida.

Más aún, la extensión del parentesco logra vincular a Úrsula con la mística Santa Teresa de Jesús, pues la bisabuela materna de la religiosa Doña Beatriz de la Barrera era una de las pocas hijas de conquistador, asentada en la sociedad de Santiago. La misma, por intermedio de su tío Gonzalo Martínez de Vergara era pariente de Santa Teresa¹⁶.

Los aspectos apuntados -conocimiento de los cánones de escritura hagiográfica de la época, fundación del convento de las clarisas, relaciones de parentesco con Santa Teresa- resultan significativos al momento de pensar quién es la postulante a responder el mandato del confesor a través de la escritura del relato de su vida, ya que en éste se elaborará un acto de penitencia que dará lugar a la configuración de una vida ejemplarizante, lo cual implica la necesaria conversión del espacio de escritura en el espacio fundacional del imaginario conventual. Esto significa que se trata de la escritura fundacional en tanto, por primera vez, se delega la palabra a una religiosa del convento y de la Orden de las clarisas. Consecuentemente, el carácter de la respuesta al mandato se transmuta en lo que W. Mignolo denomina "la ofrenda" pues en el texto escrito se proporcionarán elementos que darán lugar a una información que en principio no se solicita, pero quien escribe considerará más relevante que aquella que se pide [Mignolo 1987:465]. Es decir que Úrsula elaborará un texto como parte de la penitencia de tener que contar los pecados desde la infancia y autocondenarse, ocupando un lugar de subalternidad; al mismo tiempo, el texto se convertirá en ofrenda verbal, alterando, en ciertos fragmentos, el orden jerárquico entre los polos comunicativos. Capaz de responder al mandato, pero capaz también de modificarlo, Úrsula escribe y argumenta como letrada, mientras pretende distinguirse como "santa comedianta".

La escritura se convierte en el objeto verbal que reorienta la literatura ejemplar de la época, construyendo un espacio marcado por una tendencia potencialmente transgresora, sin descuidar las pautas regladas de la vida religiosa. De esta forma, Úrsula no sólo pertenece al grupo de las religiosas fundadoras del espacio institucional de las clarisas, sino que por medio de la escritura de la *Relación Autobiográfica* se convertirá en la fundadora del imaginario conventual en tanto responde al mandato de su confesor como sujeto penitente y ejemplarizante de la comunidad a la que pertenece:

El imaginario conventual puede ser considerado como parte de un fenómeno cultural, pues una vez que la experiencia religiosa era socializada y avalada por los confesores, se retomaba y orientaba bajo un entrenamiento con finalidades,

ANDES

métodos y valores que eran transmitidos como modelo de comportamiento ideal. Así, esta experiencia individual se convertiría en fenómeno cultural; clara e imitable expresión de un prototipo de conducta femenina que suponía una transformación del comportamiento y de la sensibilidad humanos [Loreto López 1995:542].

Tales circunstancias permiten advertir cómo en el llamado "circuito de delegación de la palabra" se entraman relaciones complejas en la medida en que los aspectos mencionados se transforman en las condiciones de posibilidad que permiten a Úrsula Suárez ser elegida postulante a la construcción de la santidad dentro del espacio de la escritura y postulante, años después, al cargo de abadesa dentro del espacio conventual.

El texto y la selección de los hechos narrados Entre el espacio conventual y los oficios

En las ciudades coloniales contados eran los espacios habilitados para la mujer, una vez transcurrida la infancia. Las opciones oscilaban entre el ámbito del hogar, el conventual, los recogimientos y beaterios. Una vez realizada la elección de vida, las mujeres quedaban concentradas en espacios que en cierta medida las inmovilizaban, desempeñando en esos lugares funciones específicas que determinaban sus maneras de relacionarse con el mundo. Insertos en este orden, algunos conventos significaron un lugar que aseguraba dar continuidad y estabilidad -económica y social- a las religiosas. Como fuera señalado, las monjas fundadoras del convento de Santa Clara, en su mayoría parientas directas de Úrsula, constituían una comunidad femenina del grupo social todavía dominante; éstas, pertenecientes a familias criollas, encontraron en el convento, entre otras cosas, el lugar para dedicarse mediante la vida contemplativa a la oración.

En cuanto a Úrsula, una vez cumplidos los 12 años (1678) se trasladó a habitar la casa religiosa de las clarisas, situada junto a la plaza de Armas. Delimitada por los muros del convento iniciará una etapa de recogimiento hasta la hora de su muerte. Sin embargo, el hecho de que la religiosa haya llevado una vida de apartamiento no significó la clausura de su relación con el mundo.

Sin duda, el espacio monasterial dejaba entreabiertas algunas rendijas desde las cuales las religiosas podían mantener contactos lo suficientemente fluidos con el afuera. Con esto se hace referencia concretamente al locutorio y a las tiendas¹⁷, que pasaban a ser lugares de tránsito que las mantenían comunicadas con el mundo. Independientemente del tiempo manejado en el ámbito del claustro, supeditado a las "reglas de observancia monacal", las religiosas, por momentos, podían vincularse con lo que se denominaba "el siglo", es decir, podían participar del tiempo que seguía su propio curso social. De esta forma, se establecía un binomio complementario que enlazaba el tiempo del "adentro" con el tiempo del "afuera"¹⁸.

Cabe señalar que las reglas de observancia establecían un discurso de ejemplaridad que lo pautaba todo en el comportamiento de las monjas, desde el modo de orar hasta las maneras de conducirse dentro de la comunidad. Esto significaba, incluso, la distribución de las horas del día en relación con los quehaceres conventuales¹⁹. A la vez, cada cual, de acuerdo al rol jerárquico que asumía dentro de la comunidad, desempeñaba actividades vinculadas al lugar que ocupaba. La distribución de roles se correspondía con ciertas funciones específicas que involucraban -en escala descendente- tanto a la madre abadesa²⁰ como a la vicaria, las madres del consejo o definidoras, la vicaria de coro, la madre de novicias, la provisor, la escuchera o tornera, la portera, las hermanas de velo negro y las hermanas de velo blanco, las novicias, las encomendadas, las donadas, las criadas y las indias naturales. Cada una de ellas, se desplazaba dentro del convento y tenía mayor o menor acceso al afuera de acuerdo al lugar y función que desempeñaba dentro del mismo. Las conductas pautadas y los usos que se hacían de ellas, al tiempo que las congregaba como comunidad religiosa, las devolvía a cada cual a su respectiva posición social; ésta, a su vez, se expresaba mediante la directa relación entre el estrato cultural y el económico.

ANDES

Ahora bien, el ámbito conventual comienza a esbozarse en la narración con el recorrido que se inicia desde el momento en que Úrsula deja la casa paterna; al mismo tiempo el diseño se inserta en un proyecto de urbanización colonial²¹.

Los muros del convento delimitaban un espacio de vida contemplativa y de búsqueda de perfección sin por ello renunciar a los contactos con el afuera. Posiblemente, la falta de recursos dentro de la comunidad haya incidido en la importancia de algunos espacios donde se propiciaba el encuentro con el mundo. Si bien los locutorios eran tenidos como "uno de los sitios más concurridos en el centro de las principales ciudades coloniales [...] claves para la articulación de circuitos económicos muy complejos y de gran importancia dentro del ámbito social de la época" [Burns 1995:311]²², en el texto el locutorio es el lugar donde Úrsula establece relaciones con algunos endevotados²³ que cubren los gastos de su pasar cotidiano. El locutorio se convierte en el punto de encuentro social²⁴ y en el espacio para reparar la subsistencia diaria, por eso la religiosa recuerda la relación que mantenía con un mercader, cuyo nombre no menciona:

Me vestía de pies a cabeza, y no como quiera, sino que a Lima enviaba a traer los géneros que yo vestía, no contentándose con lo que en su tienda tenía, que había de ser lo más fino mi vestido, y los chapines que había de calzar, plateados, habían de venir de allá; el sustento de la selda lo enviaba toda la semana, fuera de todos los días los regalos [...] hasta la selda hizo allíñar y hacer en ella cocina y despensa; y no contento con lo referido, vivía sentido de que no le manifestaba lo que necesitaba [C6:179].

El episodio traído a la memoria muestra el alcance de la función de los encuentros entre religiosos y seglares, en base a relaciones sustentadas en lo que podría denominarse una "economía de la caridad". Con ella que se perfila un circuito que integra los distintos tipos de donaciones (desde la realizada por el fundador del convento, los devotos, a las dotes entregadas por los parientes de las religiosas) con el uso cotidiano que pueden asignarle a estas entregas las religiosas en el espacio monasterial. En cuanto a Úrsula conviene indicar que se presenta como la figura clave para sostener este tipo de encuentros porque es la religiosa que se expone en el locutorio para realizar los intercambios, otorgando a los endevotados en agradecimiento por sus colaboraciones "conservas o labores de poco valor"; a la vez, por ser "dueña de la selda" comparte los beneficios recibidos de afuera con las once personas que se encuentran bajo su cuidado, entre religiosas y seglares²⁵.

Luego de haber profesado en 1684, a Úrsula le otorgan dos oficios simultáneos: escuchera y provisor. La escuchera acompaña a las religiosas que reciben visitas y presta atención a lo que hablan. La provisor se encarga del "gobierno de la casa", coordinando, en particular, los quehaceres de la cocina. En esa época, Úrsula reconociéndose "hipocondríaca" recuerda que simula estar enferma al momento de encontrarse con sus devotos:

...cuando salía a verlos, era con mil fingimientos, vendiéndoles la finesa de salir enferma sólo por verlos, y a todos desía esto mismo: que deseaba verlos, y no estaba con sosiego esperando si venían [...] Y todo era mentira [...] y por no mostrar mal semblante, era preciso que de la enfermedad agarrase [C5:165].

Mientras se desenvolvía en esos cargos, la religiosa usaba el locutorio como el lugar donde exponía su único pecado, el de vengar a las mujeres burladas:

Siguiendo mi mala inclinación, que desde niña tenía, de querer engañar [...] tuve mano de a un hombre haber engañado, que me vio sin tocado y empesóme {a}²⁶ hablar. Yo, entre otras mentiras, le dije era seglar: él luego trató de quererse casar conmigo; admitilo y ponderéle grandemente la finesa que había de tomar con el estado, porque, teniendo adversión a esto, a mis padres había dejado [C5:158-159].

ANDES

Días después, durante la misa, la religiosa se acercó a la reja para que el endevotado pudiera descubrirla con velo negro. Aprovecha la ocasión y cierra la anécdota diciendo: "Anda, por si alguna vez has engañado: ya lo has pagado" [C5:160].

A medida que Úrsula asume oficios de mayor jerarquía se incrementan en ella "los divertimientos y gustos de engañar. Y era de calida{d} lo que me divertía en esto, que vestía de monja al mulato del convento, llevándolo a los tornos y locutorio de hombres, que tras mí entrase para que con algunos se endevotase [...] En estas cosas se ocupaba la provisor: ojalá no lo fuera, si había de ser tan perversa" [C5:161]. El relato avanza con el recuerdo de un nuevo trabajo desempeñado por la religiosa, el de definidora²⁷; cargo que se consideraba "de más honor que después de abadesa y vicaria hay en nuestra religión, las cuales llama la regla 'madres discretas' " [C5:161-162].

El uso que Úrsula hace del locutorio varía de acuerdo con las libertades que pueda atribuirse dentro de la religión. El locutorio, espacio físico que le permite jugar con el engaño, constituye el lugar del "como si", dentro de la narración autobiográfica. En el locutorio Úrsula se permite determinadas conductas como mujer, al tiempo que toma distancia como religiosa. De este modo, en el texto se estructura progresivamente un discurso sutilmente orientado a la transgresión de los límites del comportamiento reglado, si se tiene en cuenta que -a la luz de los manuales de costumbres- para evitar la relajación de la regla de los conventos quedaba prohibido en la religiosa cualquier género de disipación, prorrumpir en carcajadas o hacerse la graciosa²⁸.

Mediante sucesivas puestas en escena, Úrsula aparece en el locutorio como si "estuviera enferma", como una simple "imagen de rostros y manos", como si "fuera seglar" o como "beata":

Hise en creyentes a un hombre que quería ser beata, y le hise que me comprara casa; pero con buena intención obré esta maldad, y fue en esta razón [...] Quejóseme su mujer en una ocasión, y entre lo que dijo ponderó que en trese años ha que eran casados no había recabado le comprara una casa [...] Esta es historia larga: en fin, por mí tiene casa, que sólo esto logró la desdichada. En conclusión, mi mala inclinación prociguió con engaños, que así los he pagado [C6:185-186].

Los pasajes narrados referidos a los engaños permiten indicar cómo Úrsula se refugia detrás de distintas máscaras frente a sus endevotados, para obtener algún beneficio de cada encuentro. Siguiendo este recorrido, entonces, del "espacio lúdico" habilitado por las anécdotas de la niñez, se ha trasladado al locutorio como el espacio conventual que permite la manifestación de distintas figuras -seglar, monja, beata- en situaciones de intimidad frente a los devotos, produciéndose, paradójicamente, un distanciamiento entre Úrsula religiosa y los hombres que la pretenden.

Los desplazamientos del yo en la narración autobiográfica

Con respecto a los momentos de la escritura Armando de Ramón, en el "Estudio Preliminar" distingue cuatro etapas en la redacción de la *Relación Autobiográfica*. La primera realizada entre 1708 y 1710. La segunda, debe corresponder a los tiempos de la vicaría y, "sin duda, fue la más breve por las continuas interrupciones de que la misma religiosa nos ha dado cuenta". La tercera, incompleta, se sitúa en los alrededores del año 1726. Finalmente, la cuarta debió redactarse alrededor de 1730 o 1732, también considerada inconclusa. Si la hipótesis del estudioso fuese correcta y Úrsula hubiera escrito continuamente hasta edad avanzada: "es posible que la pérdida haya sido muy grande y que, como lo señalábamos antes, tales extravíos se debieran a la acción de sus propios confesores, como ella misma lo denuncia al comienzo de los escritos" [Cfr. Ramón de 1984:39].

Tales interrupciones en la escritura permiten resignificar el pasado de la religiosa en la instancia de recuperación y construcción de la memoria. La elaboración del contenido implica selección de anécdotas, omisiones, reiteraciones, declaraciones estereotipadas, todo un proceso

ANDES

de escritura cuyo resultado no es más que la composición retórica de la experiencia vivida. La objetivación de la memoria, plasmada en el texto escrito, trae también una relación algo distinta con el pasado. Al pretendido decurso temporal se suman algunas referencias que facilitan la reflexión sobre la narración autobiográfica, en las que se agudiza la confrontación entre el presente lleno de trabajos, los recuerdos del pasado de la infancia y el futuro castigo que traerá, consecuentemente, la suspensión definitiva del escrito, cancelando con ella la continuidad del relato.

Producidas estas lagunas, los episodios que le continúan -en los reinicios de la escritura, vueltos puntos de referencia- suponen necesariamente un intenso trabajo de condensación de la materia narrada. Lejos de limitarse a una sencilla manipulación del pasado, el trabajo de la memoria abre perspectivas significativas, integrando los diversos modos en que Úrsula y quienes la rodean atribuyen características especiales a su religiosidad. Reconoce ser desde la infancia "alegrísima de mi natural", con tendencia a las "niñerías", "inclinada a la religión" con "gustos de engañar". Estos rasgos, arraigados en la religiosa desde temprana edad, permiten que las personas de su entorno inmediato se acerquen a ella de distintas maneras. Úrsula recuerda que, recién ingresada al convento, la portera advierte que su generosidad se presenta como anticipación de santidad:

Resebí mi almuerzo; di a la portera de ello, quien empesó con alabansas, que, como le daba, no sólo gran religiosa me pronosticaba sino santa, porque este dar era cano{n}isar. Quiera Dios sea buena profetisa como lo fue Ana, que ésta también así se llama, que viva está y no se desvía de su profecía, porque las veces que me habla siempre me pronostica ser santa [C4:142].

El inicio en la vida religiosa significa el comienzo de un tipo de vida de renunciamento de viejos hábitos y de adquisición de nuevos comportamientos que la llevarán a exhibir, en el texto, su capital espiritual. Tal es así que Úrsula tiene que hacerse "al estilo y observancia del convento", lo que -simbolizado en el episodio citado- supone dar, entregar, deshacerse de lo propio para iniciarse también en el camino de quienes buscan la perfección. A este dar se yuxtaponen otros modos de entrega, pues incluso la escritura misma por mandato adquiere el significado de "dar relación de..." a través de la historia de vida, dirigido a una autoridad eclesial. Si el dar es sinónimo de búsqueda de perfección, el texto autobiográfico traspasa el simple recuento de la vida, ya que posibilita un espacio donde el lugar restringido de la mujer se manifiesta con ciertas alteraciones.

Este movimiento que va de la adquisición a la exhibición de la escritura es lo que Adriana Valdés denomina "juego de doble autoridad", en el que se advierte que Úrsula está investida de autoridad desde el momento en que entabla un diálogo directo con Dios, a la vez, escribe con habilidad y es autora de las experiencias con lo divino, lo cual "le permite enfrentar estratégica y retóricamente el poder patriarcal eclesiástico" [Valdés, en Cánovas 1994:25]. Sin ser autoridad Úrsula escribe avalada por el confesor, tarea con la que desmantela los quehaceres conventuales y abre paso a las expresiones teológicas de la época. Mediante el uso del discurso cristiano la religiosa habla de su doble reclusión, la del convento y la de la escritura dentro del marco de un sistema doctrinal jerarquizado. No obstante, altera el discurso religioso vigente sin construir uno nuevo, simplemente lo atraviesa; de esta manera, en distintos momentos de la narración puedan leerse desplazamientos de la voz narradora en los que subyace el abandono del lugar del sujeto penitente de la escritura y la relocalización de este sujeto en lugares de enunciación que no corresponden habitualmente a las religiosas. Así, en una oportunidad, participando de unos ejercicios espirituales, las novicias son llamadas a hacer una confesión general, para lo cual las ingresantes piden la asistencia de Úrsula:

...las de los ejerci/cios [sic] me hisieron su confesor; y fue en esta rasón. Todas querían confesarse; generalménte yo estaba en un rincón, disponiéndome para mi confesión, y no se qué les tentó a unas tres o cuatro de desirme sus pecados, para que les dijese la forma de confesarlos. Yo en principio empesé a repugnarlo [...] en lo que me contaban les pregunté la intención con que obraban; ellas la desían, y en la que reconosía malicia le desía: "Esto fue lo malo, en la intención fue el pecado;

ANDES

con estas y estas circunstancias ha de confesarlo: desirlo claro, y no como a mí me lo habían contado" [C7:188].

La religiosa asume un papel dominante dentro de la transferencia de ciertas pautas de comportamiento²⁹ relacionadas con la confesión, mediante las que expresa consejos con una intención moralizante cristiana. Desde el lugar del sacerdote se dirige a sus compañeras, muestra que conoce el rito de la confesión, considerando que "el pecado está en la intención". Inscripta dentro de un saber teológico, la actitud adoptada por la religiosa no es más que un decir cómo se realiza la confesión pautada por un discurso tradicional; sin embargo, en forma inmediata el matiz que cobra el hecho narrado deja entrever que la voz narradora se cubre bajo el tópico de la humildad que manifiesta la estrechez de su entendimiento:

Fui a mi confesor con mi aflicción y le conté todo el cuento, disiendo lo mio y lo ajeno, menos los sujetos; estúvose medio riendo, y díjome que bien había hecho, y que si volvían hisiera lo mesmo. Volvieron otras de nuevo; yo hise lo que me dijo su paternidad [...] Rióse; díjome: "Bueno; con que le van a consultar y vuestra merced viene acá"; yo, corrida de lo que el padre desía, callé; empesóme a desir no sé qué, porque de avergonsada ni atendía; díjome que toda la teología me desía para que se la dijera a ellas, y con esto no me afligiría. Salí consolada, aunque corrida, que me pareció que el padre burla me hasía: cómo había de entender yo teología [C7:189].

Por un lado, entonces, la religiosa encarna el papel del confesor ante sus compañeras, por otro, confiesa su accionar recibiendo del confesor el permiso para que pudiera llevar a cabo este tipo particular de encuentros. Como un juego de cajas chinas, el episodio relata la relación de la confesión dentro de la confesión, en el que las novicias se confiesan ante la religiosa, luego, la religiosa recurre a su confesor, a quien hace un recuento de lo sucedido. El hecho recordado refuerza la delegación del poder de la palabra otorgada por el sacerdote a la religiosa para asistir a sus compañeras en la preparación al ingreso al confesionario. De esta manera, se extiende el dominio de la confesión si se tiene en cuenta que el sacerdote confiere autoridad a Úrsula, quien escucha y conoce detalles de la vida de las religiosas, para convertirse, por un momento, en guía espiritual de ellas. Ubicada como intermediaria entre el sacerdote y las novicias, Úrsula deja ingresar una nueva modalidad en cuanto a la manera de concebir los pecados ante la divinidad, planteando de algún modo el principio del libre albedrío, en tanto potestad de obrar por reflexión y elección al momento de cometer actos considerados de manera relativas pecaminosos o no.

Más adelante, la religiosa prosigue con la narración de la confesión general y de los ejercicios en los que -estando en la segunda hora de oración- empezó con "desconsuelos", reflexionando en la "Pación de nuestro Criador", más como no podía concentrarse discurría sobre la idea del "Pensaré que no soy nada, de ella mesma criada" [C7:193]. El pensamiento de la falta de materia y sustancia se interrumpe por una visión opuesta en su interior en forma de resplandor:

... abrí los ojos para ver si la selda entraba el sol; veí que por la puerta, por una rendij{a} muy escasa entraba [...] Hiseme fuersa para no atender a esta luz clara, sino en lo que pensaba, porque me paresía ella me divertía; pero con ella conosía aquel{1}as verdades tan fijas de mi principio, y los beneficios que de Dios había resebido, que de lo que allí se me ofrició se pudiera escribir libro; porque tuve tanta vivesa de sentido, que conosí lo más mínimo [C7:193].

Úrsula deja asentadas sus inquietudes en la escritura, resultado del juego tensivo entre "no ser nada" y la "viveza de sentido", como una manera de intensificar el dolor para convertirlo en un padecer extraordinario; por eso considera que es conveniente parar, ya que "su pena y dolor se vuelve a renovar, que el papel lo puede manifestar". Al derrotero de la angustia se suma el flujo constante entre el "no sé si sabré referir", el "no sé si digo herejías" y el pedido al confesor que "borre [sus] yerros", que "tolere sus defectos". Bajo las figuras de la retórica edificante manifiesta el dolor, la vergüenza y los desaciertos en la narración autobiográfica. En

ANDES

eso consistía la originalidad de cada monja edificada y sólo de ese modo el relato de su vida se presentaba como ejemplar.

El camino hacia la perfección

El texto se convierte en el lugar donde quedan asentados los recorridos que dibujan el camino de la perfección. Guiado por la divinidad o por orden del confesor, el decurso del relato de vida se organiza alrededor de episodios narrados que configuran su santidad. Teniendo en cuenta estas apreciaciones se puede considerar de qué manera Úrsula logra una vida ejemplar y la edifica en su escrito, subvirtiendo de diversos modos los roles sociales y las pautas regladas de la vida de perfección:

Después desto, estando en oración una mañana, no pude discurrir en nada, y humillándome delante de la Divina Majestad, conosiendo mi nada, de las palabr{a}s de san Pablo me acordaba; empesélas en latín, sin saber lo {que} queía desir, y cada instante repetía: "*Domine, qui me bis fasere*". En esto no solamente estuve en la oración, sino que todo el día duró esta repetición, sin casi poder yo desir otra rasón. Vino mi confesor; díjele cuanto me p{a}s{a}ba y las cosas que me habían hablado; díjome no dije{se} lo que dijo san Pablo, sino lo que Samuel, también las palabr{a}s de la Virgen Santísima: *Ece [sic] ancila*; yo como no sabía, desía lo que se me ofresía [C7:201]³⁰.

Úrsula apela a sus conocimientos del latín y a la cita bíblica para exteriorizar su deseo. El uso literal y figurado que hace de ellos se torna el elemento religante entre la palabra de Dios y su experiencia vivencial; en este sentido, las referencias mencionadas autentifican su saber frente a cualquier posible enfrentamiento que pudiera mantener con sus superiores eclesiásticos. La utilidad que alcanza la palabra sagrada en el texto de la religiosa se anticipa a la irrupción del *habla*; ésta se expresará, en las líneas siguientes, como un: "Yo quiero manifestar la fuerza de mi poder en vos". Ante esto, la respuesta de Úrsula se presenta a manera de síntesis de ambos pasajes, que expresan tanto su voluntad personal como el mandato de su confesor:

"Señor, ¿qué quieres de mí?; y para proseguir, "*Ece [sic] ancila*" podré desir y, considerándome esclava, haré lo que vuestra paternidad manda. Díjome esta habla: "Yo puse en vos las palabras de san Pablo, porque quiero prediques como él" [C7:202].

Con el "deseo de ser más perfecta" y de "agradar, que a la Santísima Virgen deseaba imitar", el camino hacia la perfección deja de ser el tránsito de "las cosas dichas [...] como niñerías" para iniciar un nuevo rumbo, marcado por el deseo divino como mandato de poder en lo terrenal, simbólicamente figurado en los espacios de la escritura y del convento. A partir de este momento, lo referido deja de lado las expresiones infantiles para dar paso a las disposiciones de la entidad divina quien, igualando la figura de la religiosa al apóstol, manifiesta su deseo de que predique como San Pablo.

Más adelante, la religiosa expresa su anhelo de que "las almas se han de llegar a Dios por amor". Continúa el diálogo con *el habla* en forma de plegaria, en la que le pide por la conversión de los no cristianizados:

"...ya yo no pido por los cristianos [...] que corran los cristianos por su cuenta: yo voy con los gentiles y paganos, que todos sean salvos"; respondió: "Esto también la Humanidad lo pidió y no se le consedió". Así que yo caí en que no se le consedió al Hijo de Dios humanado. Callé un rato y humillada ante la Majestad soberana; pero duró poco estar callada, y volviendo {a} hablar a Dios, con ancia le dije: "Señor mío, vos no has de atender a mis palabras, sino al fervor de mi corasón [...] Pues estas gentes, ¿no se quejarán de vos?; y parese tendrán rasón: cuando oigan la trompeta del Juicio y que los condenas vos?; pues, ¿no es mejor que ahora envíes

ANDES

obreros y tus ministros del Evangelio para que todas las 4 partes del mundo salgan como trompetas y prediquen a esta{s} gentes, que con esto no se quejarán de vos ellos? Mas yo con sólo esto no me contento: más has de haser, Señor; mira que te lo pido yo: envía tus ángeles que echen los demonios destas partes, para que así ellos libremente puedan elegir [C8:205].

Úrsula quebranta el silencio cultural femenino³¹ y la regla conventual que rige el silencio, en tanto práctica virtuosa que tiene por finalidad moderar la inclinación particular de hablar y enseñar a no hacerlo más que por necesidad y utilidad. El silencio religioso no consiste en no hablar, sino en decir tan sólo lo que haga falta³². Por lo mismo, la religiosa apela a la entidad divina, "Majestad soberana" que todo lo ve, lo puede y lo piensa. Mediante esta nominación la religiosa entiende que el poder supremo al que se dirige conoce la situación que se vive en esta parte del mundo. Así, la voz narradora se desplaza alegóricamente hasta los márgenes de la alteridad, desde donde -identificada con los paganos y gentiles- hace explícita la necesidad de evangelizadores que expandan su palabra en tierra de infieles³³.

El deseo de cristianización en el relato que hace la religiosa se conjuga con la experiencia mística de la suspensión de los sentidos y la visión de estar en "otra región":

...me pareció veí infinita gente en esta tierra; de caras blancas eran todos, estaban amontonados. Uno sobresalía, más alto, hermoso y blanco [...] tenía la peluca muy alta [...] En efeto, cuando llegó el gobierno nuevo, conosí en el presidente Ibañes Peralta lo que de la peluca dudaba [...] Yo discurría si serían éstos ángeles, que echaban los demonios destas partes: esto me parecía, aunque no veía en ellos ninguna cosa divina, sino caras lindas; lo que estaban atajando tampoco veí que fuesen diablos. Fui mirando esta tierra y veí una hermosa sementera pareja y bien aporcada, limpia [...] Admirada desto levanté el corasón a Dios, y dije que Él era quien daba los frutos de la tierra enviaba la lluvia del cielo, y criado el firmamento y a quien el ser le debemos y de solo su voluntad pendemos, y el que nos había de dar el cielo [...] Cuando les referí esto, levantaron los ojos al cielo, lleno de lágrimas, demostrando agradecimiento y en especial éste que dije se señalaba entre los demás [C9:218-219].

En apariencia, libre de tensiones, la región aparece como una "región imaginada", en tanto lugar propicio para concretar la campaña de cristianización³⁴. En este pasaje la voz narradora se transforma en la *voz evangelizadora* de la escritura, que anuncia el Evangelio a un grupo que escucha la palabra santa, sector homogéneo que la religiosa identifica con características que redundan en lo que podría considerarse el sector dirigente de la sociedad. Entre el grupo se destaca en forma explícita la figura del gobernador don Francisco Ibáñez de Peralta³⁵.

Úrsula entiende que la región referida en la suspensión necesita el refuerzo de "operarios de su religión"; por lo mismo, pregunta a su confesor por el nombre de las tierras:

Y estando en esto me dijeron: "Dile que más que si sabe él, a la China. Cuando el padre volvió, díjeselo, pero mudé el nombre, que por desir "China" dije "India". El padre se volvió ira, disiendo: ¡Qué India ni India!: en las Indias estamos" [...] Luego tuvo otro enfado, disíndome que cómo cería estaba predicando, cuando tenía tantos embarasos [...] Díjome esta habla: "Dile que si ahora ignora que nuestro yo lo por venir, porque para que él no pudiese ir" [C9:219-220].

En este pasaje ingresa un nuevo elemento que determina la localización de la región: "Indias". En cuanto a la religiosa, impedida por la obediencia que debe al sacerdote, los "embarasos" cotidianos y la prohibición de la palabra, se clausura en ella la posibilidad de participar como "operaria" en la acción evangelizadora. De esto se sigue que la disposición del *habla*, de que Úrsula predicara como San Pablo, sólo queda figurada en el espacio de la escritura. Sin embargo, más adelante, los deseos del *habla* expresan la voluntad divina:

ANDES

Díjome mi Señor y Padre amantísimo: "No he tenido una santa comedianta, y de todo hay en los palacios; tú has de ser la comedianta"; yo le dije: "Padre y Señor mío, a más de tus beneficios y misericordias, te agradezco, que ya que quieres haserme santa, no sea santa friona" díjome: "Ya no envidiarás a doña Marina y a la Antigua" [C10:230].

El mandato se presenta como un aviso que señala a Úrsula como la elegida para convertirse en santa. El camino de la perfección iniciado por la religiosa, a partir del ingreso al convento, estuvo marcado por una serie de indicios y señales prodigiosas que tuvo que saber leer y escribir. De esta manera, la pretensión de que la religiosa integre la corte celestial como *santa comedianta* es el resultado de un recorrido particular en el espacio textual; pues, la originalidad de ser "comedianta" se inscribe desde los comienzos del relato de vida, si se tiene en cuenta que la religiosa está dotada de una naturaleza alegre. Por lo mismo, con este recorrido textual se privilegian las anécdotas referidas al carácter y personalidad jocosa de la religiosa que muestran su inclinación a la diversión; de este modo, siendo niña se distrae jugando como monja. Luego en el convento, se divierte leyendo cuentos a sus compañeras, quienes la nombran *la historiadora*: "soy tan habladora que me buscaban las religiosas que las divirtiera, y me llamaban la historiadora" [C11:245]. También el obispo se entretiene con la religiosa llamándola *la filósofa*. "Venía su señoría cada ocho días a ver las obras, y a mí me llamaba en especial, hablándome con gran cariño y gustando de las chansas que le desía, que padecía de hipocondría; yo, por divertirsela, le desía bufonadas y hasía dar risadas: tanto se divertía de mis frioneras, que cuando no me hallaba en la puerta desía: '¿Dónde está la filósofa?: llámenla'; y se quedaba a solas conmigo [C11:243]. Más adelante agrega que "Destas selebraciones formó quejas la abadesa: dio en mirarme mal".

Si bien, en tanto estrategia textual, la inclusión de lo anecdótico resulta ameno, es necesario atender a los desplazamientos de la voz narradora en estos tramos narrativos pues, como resultado del relato autobiográfico, contiene elementos de autoinvención en el que el sí mismo evocado es en diferentes grados ficticio, metafórico. Estas traslaciones pueden pensarse en términos metonímicos, en tanto expresa sucesivos desplazamientos de posiciones que, en última instancia, muestran varios rostros no reductibles a un sólo significante. De esta forma, el tránsito por las nominaciones de "historiadora" y "filósofa" ponen el acento en una condición ejemplar que la religiosa trae consigo, el de poseer una "memoria felis" [C11:245]. La buena memoria es el elemento modalizante al que recurre la religiosa para desplegar su labor de doctrinera:

Díjome su Majestad: "Los negros te están llamando, y como no saben tu nombre, llaman al Espíritu Santo; que por la caridad que tuvistes de enseñarlos, quise que le predicases" [...] Contéle [al confesor] lo que en esto pasó: siendo vicaria, edificué la puerta del campo. Trajeron unos negros de Rojano {a} haser barro para adobes; yo los asistía y enseñaba a conoser a Dios y a resar. Tenían nombre de santos: jusqué eran bautisados; les daba medallas, rosarios y cruses: tenialos tan gratos que les hasía viniesen los días de fiesta a misa [C10:231].

La religiosa, en respuesta al deseo divino de predicar, se muestra efectivamente como la figura "doctrinera", ya no en el ámbito de lo onírico ni en una región idealizada, sino en los límites de la edificación entre el adentro y el afuera del convento. La construcción de la puerta del campo establece la línea divisoria entre el lado de acá y el de allá, instaurándose entre uno y otro el espacio simbólico de la frontera, del préstamo, de las adaptaciones y los rechazos sufridos por quienes están de un lado y de otro.

Esta zona de frontera define el uso de los elementos cristianos traídos al territorio de encuentro, ante lo cual la religiosa asume una actitud de aproximación frente a estos "otros": los negros rojanos³⁶. Propone, también, tanto en lo material como en lo espiritual del contacto una nueva manera de expandir la catequización a través del amor. El hecho de adjudicarles nombres de santos y de reconocer en ellos el sacramento del bautismo posibilita un encuentro sin tensiones en el trato cotidiano, pues una vez finalizada la jornada: "...los llevaba al locutorio {a} almorsar y resar". Luego, señala cómo uno de ellos sentía nostalgia porque en su tierra era "señor de vasallos", a lo que la religiosa comenta que lo empezó "...a consolar y desir el

ANDES

beneficio que Dios le había hecho de traerlo entre cristianos para que fuese salvo, que aunque en su tierra fuese señor de vasallos, se lo había de haber llevado el diablo" [C10:232].

La puerta del campo posibilita la apertura hacia el afuera, desde ahí, Úrsula propaga la palabra santa, transformándose el espacio fronterizo en el lugar donde se modaliza la fe, a la vez, la religiosa se dispone a entablar un diálogo cultural, para lo cual necesita saber la lengua de su interlocutor. Por lo mismo, evoca un momento del noviciado en el que encuentra un libro escrito en lengua de negros y estudia de él; de allí que se instale en su mente la frase: "Sambi Tati, Sambí Moni, Sambí Espiritu Santo"³⁷; lo que le permitirá, en el futuro, acercarse hasta los negros como una especie de traductora de la doctrina a la lengua africana. La presencia de estas marcas aclaratorias permiten inferir que la religiosa no desconoce las expresiones, nominaciones y aspectos culturales ajenos al cristianismo. Entiende la lengua y la usa para insistir en la puntual diferencia entre ser "señor de vasallos" y "cristiano"; así, esta relación pasa de ser una simple aclaración denominativa a una reafirmación de la doctrina.

La eficacia del contacto entre las partes se concreta con la conversión de los negros al catolicismo, instaurada por el sacramento del bautismo:

La Pascua de Navidad vinieron los negros vestidos de nuevo a verme; dijeles: "¿De qué vienen tan aliñados?"; dijeron venían de bautisarse; preguntéles por qué no estaban bautisados antes; dijeron no sabían resar: "Vos -me dijeron- enseñastes a nosotros". Yo me reí de su tontera de desir que no habían podido aprender con los padres, sino de mí. Quedaron estos pobres tan agradecidos que los domingos venían a acarrear agua... [C10:232].

El encuentro entre la religiosa y los negros en un espacio común -el cristiano- fue el resultado de un movimiento de aproximación mutua que garantizó la eficacia de la conversión. Para que se diera de esta manera fue necesaria la concreción de algunos pasos previos por parte de la religiosa, quien debió demostrar, en primer lugar, el conocimiento de la doctrina, el manejo de la lengua africana y la transferencia de la doctrina de forma oral: "Contéle la eternidad de la gloria y del infierno; mucho le dije [...] Tomé un libro, estúveles leyendo y preguntéles si entendían; dijeron que sí" [C10:232]. Luego, el manejo de la escritura para que el encuentro quedara registrado.

Al bautismo se añaden otras notas que refuerzan la tarea de imponer un nuevo orden al establecido, como la incorporación de la vestimenta. A través de la persuasión por medios pacíficos y desde la puerta del campo, entonces, la religiosa logra identificarse con los padres doctrineros sin perder su autonomía. En otros términos, esta anécdota guardada en su memoria intenta combinar el prestigio de los religiosos evangelizadores con los logros de la conversión sin obstáculos ni resistencia.

El propósito de cristianización en la religiosa es asumido en un momento clave, en tanto paso del ámbito onírico a la puerta del campo -figura puente- que le permite mostrarse como efectiva operaria de la religión. En este sentido, si se quiere, la voz narradora fue estructurando con sutileza un discurso en base a un programa de resistencia frente a sus autoridades eclesiales que le permitieron, estratégicamente, confesar a las novicias, evidenciar las tensiones políticas del gobierno de turno-a través de la suspensión de sus sentidos- y evangelizar a los negros rojanos.

Nuevamente, la imposibilidad del saber decir y hacer se expresa de manera posicional, pues en los tramos narrativos mencionados Úrsula, frente a grupos subalternos, conoce y concreta acciones pastorales como la confesión y conversión. Con estos desplazamientos, la voz narradora accede a la palabra y se despoja de ella en un movimiento de apariciones y desapariciones que le permiten asumir, en algunos fragmentos, lugares de distinción, proponiendo una nueva mirada y reconociéndose a sí misma como la persona adecuada para llevar la palabra de Cristo por medio del amor. Úrsula goza de una situación óptima que simboliza su particular condición de religiosa, pues reivindica privilegios intocables sin dejar de reconocer como autoridades superiores a las figuras del confesor y la divinidad.

ANDES

Conflictos conventuales

Los desplazamientos presentados en el apartado anterior son construcciones que sirven para ocultar momentos de tensión en la vida conventual que forman parte de una "segunda zona de conflicto" en la narración autobiográfica. Se trata de acontecimientos decisivos y más cercanos, como el enfrentamiento que se produjo entre dos bandos de religiosas durante el período de elecciones para elegir abadesa. Cargo al que Úrsula se postulaba, avalada por *ella*:

Onse años antes que me eligiesen de abadesa, me dijo su Majestad: "Favo{re}seré tu convento si admites su gobierno". No le respondí a esto, porque siempre temía su grave peso y me hablaba incapás de gobernar; no admití el mandar, y me escusé en 3 ocasiones que quisieron haserm{m}aestra de novicias, que sólo este oficio no he tenido: al de vicaria no pude haserlo, por habérmelo mandado el prelado, no siendo estilado sino que la abadesa pide su vicaria. En fin, salí a disgusto de la abadesa [C11:239].

Durante las elecciones de 1710 un grupo de religiosas apoya a Úrsula para que se hiciera cargo del gobierno del convento, pero las intenciones de sus compañeras se diluyen cuando el obispo interviene reemplazando su lugar por el de la "madre doña María", a quien "todos los obispos la han elegido" para asumir el cargo de presidenta. Tomada esta decisión Úrsula es nombrada vicaria, por orden del obispo, quedando fuera la costumbre de ser este cargo elegido por la abadesa. El obispo conoce el recuento de los votos y sabe que corresponde a Úrsula ocupar el cargo mayor del convento pero, "el prelado creía haber alejado por tres años la posibilidad de abrirse un nuevo frente de conflictos apartando del gobierno a nuestra escritora. Ésta, con gran solemnidad respondió al obispo: 'Mas le estimo a vuestra santísima señoría me aligere desa carga que si me diera la corona de España' [Ramón de 1984:64]. Este tipo de intervención dentro de la comunidad expresa el agudizamiento de una relación conflictiva dentro y fuera del claustro porque no es más que el resultado de presiones políticas que desvían el rumbo normal de las elecciones.

En esta circunstancia se inicia una nueva etapa en la vida de la religiosa, pues no sólo no es elegida abadesa sino que su sustitución por otra religiosa trajo consigo una relación problemática dentro de la comunidad que implicó, luego, un llamado de atención público por parte del obispo, quien, en esos días, en una plática del "capítulo culpis" comparó a las religiosas del convento con unas "rameras" [C11:241].

Los "capítulos de culpas" forman parte de las reglas básicas en el procedimiento punitivo religioso, mediante los cuales se señalan los quebrantamientos de las normas religiosas. Son aquellas reuniones que tienen lugar, en presencia de la comunidad, con el fin de mantener el orden y la regularidad de la religión. Sirven para insistir en la corrección de los defectos y en la conservación de las virtudes de las monjas, quienes deben aprender por medio de los capítulos a moderar sus actitudes. En ellos se expresa la acusación de las faltas contra la regla. Si se trata del llamado de atención a una religiosa en particular, entonces, el resto de las compañeras debe señalar sus acusaciones y animarla a que pueda acusarse públicamente, por último, se hacen las advertencias que concluyen con las penitencias impuestas por la abadesa u otra autoridad de mayor jerarquía.

A lo largo del texto la voz narradora hace evidentes los trabajos del convento, la falta de solidaridad entre las religiosas; éstas, recuerda, siendo Úrsula novicia, daban sus quejas ante la maestra de novicias, señalando que la religiosa con ellas era "alentada y altiva, que a todas avasallaba" [C4:151]. En ese momento Úrsula asume una actitud de silencio: "Yo de rabia callaba porque veía aquella injusticia; quisá sería seguedad mía, que mi delito no conocería, mas resebía mi diciplina y lloraba mi desgracia" [C4:151]. Con el paso del tiempo las tensiones se acrecientan, particularmente, durante el período en que Úrsula se desempeña como vicaria o segunda superiora. El resultado de la relación entre Úrsula y la abadesa "fue todo guerras: casi todos los días teníamos riñas. Cuál estaría la comunidad estando las cabezas desunidas; que chismes y mentiras se levantarían, y sobre mí caían hasiéndome desprecios" [C11:239]. En la

ANDES

mayoría de los casos las disputas vienen acompañadas de un constante malestar físico en la religiosa. Así, los hechos narrados oscilan entre el deseo de alcanzar la santidad y el deterioro de la salud; de esta manera, las apelaciones al *habla* redundan en la necesidad de conocer cuándo será santa; a lo que la entidad divina responde: "cuando estés callada" [C11:245]. Al mismo tiempo, ésta búsqueda de santidad, al no concretarse en la consecución del cargo de abadesa, se muestra como un continuo dolor:

Acuérdome que dijo su Majestad: "No desías que habías de ser una santa muy alegre?: cómo ahora lloras tanto?"; díjele: "Pues no soy santa para que me estén atormentando tanto, y haciendo llorar?"; díjome su Divina Majestad: "Para allá vas". Trajéronme una cajeta de polvillo, de suji difunto que estimé mucho, y acordéme cuán alegre vivía en ese tiempo, y las lágrimas del presente [C12:246].

El sentimiento de desconcierto se intensifica en un pasaje dialogado entre la religiosa y *el habla*:

Díjome su Divina Majestad, por tres veces: "Quítate el tocado"; y me hise desentendida, y a la tersera ves le dije: "¿Pues yo relajo la religión con él ni lo inventé?: ¿no tomé el hábito y profesé con este tocado?"; díjome: "Quítate el tocado"; díjele: "Agora quieres que me quite el tocado, y luego quedarás que me quite la camisa, y eso será muy fácil, porque, en faltando la cabeza, por vensido y destrosado se da todo: un lugar sito"; dijo: "Quítate el tocado" [...] díjele: "Andaré corrida y avergonsada, señalándome en la comunidad con esa singularidad"; díjome: "¿Te avergonsarás de señalarte por mía en la comunidad? [...] "No, Señor mío y todo mi bien, dueño de todo mi ser, yo no te despresio ni por todo el mundo entero; mas esto de ser singular me es repugnante; no sabes cuánto he ocultado y disimulado tus misericordias... [C12:246-247].

El auténtico testimonio de fe se expresa mediante un lenguaje figurado que enfoca la expresión religiosa sobre gestos particulares que enuncian una fe e implican una manera efectiva de denotar los modos de vivir la religiosidad. Expresado en estos términos, se produce una atenuación en la lucha concreta por el poder en el ámbito conventual, mediante la suspensión de toda referencia descriptiva. El uso de alegorías como la citada mediante la frase "quítate el tocado", da lugar a un modo de expresión particular que se reorganiza en función de la visión del mundo religioso. Se entiende que, al momento de profesar, a las religiosas se les corta el cabello como signo de renunciamiento al mundo, luego se les cubre la cabeza con el velo o, en este caso, el tocado. El tocado es parte de la indumentaria religiosa que simboliza adhesión. Desde el momento de la consagración la religiosa se adhiere al cuerpo místico, en comunidad y en Dios. El episodio mencionado, de manera alegórica, se presenta como un diálogo revestido de carácter simbólico que pone en relación la falta de tocado en el cuerpo de la religiosa con la falta de cabeza en el cuerpo de la comunidad: "en faltando la cabeza, por vensido y destrosado se da todo".

La ausencia de una precisa dirección espiritual dentro de la congregación se manifiesta de diversas maneras en el texto, ya sea por medio de referencias directas, de alusiones, de sueños y suspensiones del alma; cada una de ellas evidencia el malestar de Úrsula ante la imposibilidad de acceder al cargo de abadesa.

La disconformidad también repercute en la debilidad de la salud de la religiosa: "caí enferma, no sé si de apesadumbrada o caliente de sangre; empesé a rasgarla por la boca y estuve bien apretada. Ninguna me visitó, ni aun recado" [C14:259]. Esta experiencia vivencial acrecienta las tensiones en la comunidad, pues a Úrsula le quitan la palabra, no la asisten cuando se siente enferma y la condenan por su comportamiento: "...porque alborotaba al convento y perdía el respeto y obediencia a las preladas, dando escándalos y causando insendios a las religiosas..." [C14:261]. Más adelante, en 1715, el obispo don Luis Francisco Romero forma parte de un consejo que determina una sentencia en la que se dictamina que Úrsula sea sometida a un castigo público por ser considerada desobediente:

ANDES

Resibieron gran contento las que fueron bien oídas, y mucho mayor con la sentención que por escrito envió su señoría de los castigos que se me habían de haser por nu{e}ve días [...] mandaba su señoría ilustrísima se me diese diciplina de rueda; que junta toda la comunidad cada una me asotase, y luego besase los pies a todas las religiosas, y comiese en tierra, y estuviera reclusa en mi selda, sin salir de ella [...] que así lo había proveído y mandado su ilustrísima ante su notario, y así se había firmado [C14:261].

Con la ejecución del castigo se configura la "tercera zona de conflicto" dentro de la narración autobiográfica. Imitando la pasión de Cristo el castigo impuesto se lleva a cabo durante los días de la Semana Santa. Aquí los distintos pasos del camino hacia perfección son concretos: disciplina de rueda, azotes de la comunidad, besos a los pies de las religiosas, reclusión. Cada una de estas penas físicas recaen directamente sobre el cuerpo de la religiosa. Los distintos momentos del castigo subrayan, implícitamente, la especificidad de un mundo donde la ejemplaridad es la única forma de preservar la memoria. En este sentido, las disciplinas somenten al cuerpo de la religiosa a la reconstrucción del cuerpo imitado de Cristo³⁸.

En esta puesta en escena la mortificación del cuerpo se presenta como el lugar y momento de reformulación del imaginario colectivo de la comunidad. Por lo mismo, el cuerpo de la religiosa es elegido "a los efectos de la finalidad pedagógica: que el cuerpo del condenado actúe como soporte material de un mensaje simbólico" [Garcés 1999:141]. De este modo, la comunidad religiosa se reconstruye a sí misma, sin los vicios provocados por las desviaciones a las reglas conventuales.

Úrsula acepta en silencio el castigo otorgado, ofrece su cuerpo para expresar el carácter correctivo del mismo, imita el sufrimiento de Cristo, se aproxima a la figura ejemplar del discurso edificante. Las formas del castigo sufrido por la religiosa persiguen un restablecimiento del orden quebrantado por la falta que debería traer, consecuentemente, el reconocimiento de la religiosa a los ojos de su abadesa. Pero en ella el castigo no es más que el paso previo para la suspensión del escrito, pues, a partir de este momento, por mandato del obispo, la religiosa debe anular su cuerpo y el registro de su memoria con la cancelación de la labor de la escritura, pues sabe que detrás se escuchan los "ruidos" del Santo Oficio:

Preguntéle a su Majestad Divina: "Señor mío, ¿por qué cuando usas de tus misericordias con las mujeres anda la Inquisición conosiendo de ellas?"; respondió: "Por regalonas"; díjele: "No hagas eso conmigo, vida de mi alma [...] no permitas sea engañada [...] díjome: "Teme por lo que sucedó a fray Luis de Granada, y en estos tiempos a la Carransa" [C13:252-253].

Sugerida la interrupción de la escritura por el obispo y aconsejada por las palabras de la entidad divina, la religiosa debe dar fin a la escritura para mantenerse al margen de castigos institucionales mayores que pueda llegar a sufrir. De este modo, con el mismo sentimiento con que inició el relato lo cierra, sabiendo que la mortificación es la única forma de acceder a la palabra. Así, la conversión de la religiosa en *sujeto penitente* de la escritura, a lo largo del texto, mostraron el alcance de la confesión-penitencia, lo cual nos permite resignificar el sentido de tal práctica. Foucault la caracteriza en relación con el poder y el saber institucional:

Primeramente, lugar central de la confesión en el mecanismo de remisión de los pecados. Es absolutamente preciso confesar. Hay que confesarlo todo [...] En segundo lugar, extensión considerable del dominio de la confesión, en la medida en que ya no se trata simplemente de confesar los pecados graves, sino todos. Por último, crecimiento correlativo del poder del sacerdote, que en lo sucesivo da la absolución, y de su saber, porque ahora, dentro del sacramento de la penitencia, tiene que controlar lo que se dice, interrogar e imponer el marco de su saber, su experiencia y sus conocimientos, tanto morales como teológicos. Se constituye así, alrededor de la confesión como pieza central de la penitencia, todo un mecanismo en que están involucrados el poder y el saber del sacerdote y de la Iglesia [Foucault 2000: 167].

ANDES

Entendida en estos términos, la confesión, materializada en la escritura, nos permitió acceder a los modos de autoconstrucción de la figura de la religiosa. Posiblemente Úrsula no haya logrado el reconocimiento institucional de su santidad; sin embargo, el recorrido a través de la memoria por el espacio de la escritura configura alrededor de sí misma la imagen de una *reliquia* a la que se puede recurrir para recuperar fragmentos de acceso a la palabra, posibles transgresiones e invenciones.

Palabras finales

En este marco, podemos esbozar algunos elementos caracterizadores de lo que denominamos *Relato autobiográfico conventual en Hispanoamérica*. Se trata de un tipo textual que responde al mandato de una autoridad eclesial, en el que subyace la voluntad divina, donde la autobiógrafa selecciona momentos de su vida personal para construir un relato de vida ejemplarizante. Esta tarea implica la elección del confesor, dentro del convento, de una religiosa que conozca los cánones de escritura espiritual hagiográfica, ya que el texto mismo se convertirá en mediador entre la experiencia de la religiosa y las revelaciones de la divinidad, a través de sueños, visiones, apariciones y suspensiones de los sentidos.

La delegación de la palabra del confesor a la religiosa implica la necesaria conversión de la escritura en término intercambiable de penitencia, con lo cual el texto se presenta como un tipo de disciplina corporal.

El recuento de las etapas de la vida tiene su correlato en los pasos de la edificación de la propia virtud. Cada hecho narrado cumple con una función alrededor de esta autoconstrucción. Una vez en el convento los episodios recordados giran en torno a la vida doméstica, reproduciendo el ámbito conventual la distribución jerárquica social y localizando a las religiosas en sus respectivos estratos sociales y culturales, expresado en la diferenciación de cargos y oficios. De este modo, se ponen al descubierto los deberes y derechos diferenciados de las religiosas que condicionan sus comportamientos e interacciones con la vida seglar.

Mediante los hechos recordados vemos de qué manera la religiosa logra abandonar, por momentos, el lugar asignado por la cultura patriarcal a la mujer. Para esto, el sujeto de escritura se dirige a sus antecesores espirituales por medio de un "no sé decir" posicional, ligado a la retórica de la humildad, que la reviste de cierta autoridad para hacer evidentes los desórdenes conventuales, la falta de rigurosidad en el cumplimiento de las reglas, los enfrentamientos entre grupos. Al mismo tiempo, le permiten acceder a prácticas negadas, en tanto ocupa el lugar de un sujeto subalterno dentro de un sistema eclesial diferenciado, como confesar, convertir a un grupo de infieles, buscar imágenes de santidad a imitar e incluso autfigurarse como santidad dentro del imaginario conventual.

En este sentido, el sujeto de escritura es un sujeto partícipe en la construcción de un tipo de santidad diferente de la tradición peninsular, en tanto modaliza la experiencia mística canónica y la reconvierte, insertándola en zonas donde el paradigma de religiosidad se construye con sus propias contradicciones internas. De este modo, la escritura conventual hispanoamericana se diferencia, en tanto quien escribe lo hace como un sujeto que al tiempo que responde a moldes hagiográficos canónicos asume una palabra distinta, una palabra que devela los conflictos propios de la situación colonial.

Básicamente, pues, se ha descubierto a lo largo de este trabajo un juego aparentemente paradójico: en el proceso de transformación en "autora" y "santa" -figuras individualizantes, que procuran destacar capacidades y cualidades íntimas- la religiosa debe observar y seguir un canon preestablecido de escritura y de práctica de vida. A la vez, contribuyen a modificar el canon eclesiástico, siendo tanto ellas como sus obras objeto de nuevas clasificaciones: "escritura conventual", "relatos de vida", "escritura colonial femenina", "escritura protonacional".

La presencia de esta obra y sus diferentes repercusiones, demuestra también la importancia de los estudiosos, en este caso de las letras eclesiásticas y su jerarquía, quienes han detentado los mecanismos de autorización-exclusión de este tipo de escritura. Tales mecanismos

ANDES

incluyen distintas instancias que van desde la denominada delegación de la palabra a la religiosa, las discusiones específicas sobre el ingreso o no al canon literario hasta la publicación y circulación de los textos.

Luego de la lectura del escrito, consideramos que el valor del relato autobiográfico está dado por la dimensión cultural del texto. Particularmente, no nos resulta pertinente re-escribir el canon literario, pues la historia se ha encargado de inscribir sucesivos modos de lectura y escritura en función políticas culturales hegemónicas, seleccionando elementos distintivos y descartando aquellos que amenazan su totalidad. En cambio, consideramos necesario relocalizar estos tipos textuales en el actual cuerpo de la literatura colonial ya que habilita la comprensión de nuestro presente, en tanto "totalidad contradictoria" y los conflictos que éste engendra, pues es evidente que las conexiones con el pasado no son el resultado de una relación de causalidad, tal como lo señala Cornejo Polar. Por el contrario, los elementos identitarios que perviven en la cultura, gracias a la longevidad de su memoria, son el resultado de préstamos y adaptaciones. Estas relaciones entramadas en el conflicto puján por la pervivencia de las formaciones ideológicas y discursivas producidas por una formación social, en este caso, Latinoamérica.

La complejidad de las relaciones entre elementos identitarios latinoamericanos pueden leerse en los textos de la cultura, no en la realidad en sí, sino en lo que Lotman considera "el material para reconstruirla".

Citas y Notas

¹ Este trabajo es una versión sintetizada de la primera parte de la Tesis de Licenciatura en Letras *El relato autobiográfico conventual en Hispanoamérica (siglos XVII-XVIII)* dirigida por la Dra. Elena Altuna. La defensa de la tesis se realizó en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Salta en octubre del 2002. Agradezco a la Dra. Sara Mata su invitación a presentar este artículo en *ANDES*.

² Para este campo de estudio pueden leerse algunos trabajos críticos como el texto pionero de Josefina Muriel *Cultura Femenina Novohispana*, México, UNAM, 1982. Las investigaciones de Asunción Lavrin "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica", *Colonial Latin American Review*, vol. 2, 1993; "De su puño y letra: epístolas conventuales", *Memoria del II Congreso Internacional "El Monacato femenino en el imperio español: monasterios, recogimientos y colegios"*, México, Condumex, 1995; "La escritura desde un mundo oculto: espiritualidad y anonimidad en el Convento de San Juan de la Penitencia", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 2, 2000; El texto de Asunción Lavrin y Rosalva Loreto, *Monjas y beatas, la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*, México, Universidad de las Américas, Archivo General de la Nación, 2002.

Entre algunos investigadores que trabajan sobre este campo se encuentran los nombres de Kathleen Myers, Amanda Powell, Elisa Sampson, Electa Arenal, Kristine Ibsen y Kathryn Mc Knight.

³ La edición consultada para este trabajo es la *Relación Autobiográfica*. Edición crítica y Prólogo de Mario Ferreccio Podestá; Estudio preliminar de Armando de Ramón. Chile: Biblioteca Nacional, Universidad de Concepción y Academia Chilena de Historia, 1984, 247 págs.

⁴ Para este artículo queda al margen la lectura del relato autobiográfico *Secretos entre el alma y Dios*, de la religiosa quiteña Catalina de Jesús Herrera Campusano (1717-1795), trabajada en la segunda parte de la tesis de licenciatura mencionada. Cabe agregar que la caracterización propuesta respecto del relato autobiográfico conventual se realiza teniendo en cuenta la lectura de las dos religiosas.

⁵ Al voto de la obediencia se suman los de castidad, pobreza y, en algunas órdenes, clausura, como parte del juramento al momento de profesar.

⁶ El concilio de Trento puede considerarse como una de las consecuencias del espíritu reformista que impregnó la historia eclesiástica del siglo XVI. Convocado por Paulo III, en adelante, se llevaría a término la reforma dentro del seno de la Iglesia católica como respuesta a la escisión iniciada por Martín Lutero, a fines de 1517. Las principales sesiones y decretos fueron tratados durante tres etapas: la primera (1545-1548), la segunda (1551-1552) y la tercera (1562-1563), motivadas éstas por la extirpación de las herejías y la reforma de las costumbres.

ANDES

⁷ El alcance que adquiere el verbo "confesar" es mayor, dentro de la tradición de escritos cristianos, debido a su triple significado: confesar o declarar la fe, confesar los pecados y alabar a Dios. El antecedente inaugural de estos textos se encuentra en las *Confesiones* de San Agustín, redactada durante los años 397 y 398. El religioso inicia el relato de vida refiriendo el Sal. 145,3: "Eres grande, Señor, y muy digno de alabanza. Grande eres tú, Señor, y de gran fuerza. No tiene medida tu saber. Y el hombre se atreve a alabarte, precisamente él, que es una pequeña parte de tu creación [...] Y, sin embargo, quiere alabarte el hombre" [1990:27]. Doce siglos más tarde, Santa Teresa de Jesús escribe el *Libro de la vida* autorizada por su confesor para expresar "el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho" [1998:117].

⁸ A partir de este momento se respetará la ortografía fonética de la época. Al finalizar la cita se colocará la abreviatura C (cuadernillo), el número del cuadernillo y la página correspondiente a la edición consultada.

⁹ En la *Relación Autobiográfica* no se concurre a ninguna referencia explícita de que la religiosa se haya sometido a castigos corporales dirigidos a estimular su interlocución con Dios, visiones o arrobamientos. A este respecto, se puede recordar que los místicos del XVI como Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz, no precisaron de estos métodos para alcanzar la unión con Dios.

¹⁰ Pierre Bourdieu en "*La ilusión biográfica*" refiere que "...el nombre propio es el testimonio visible de identidad de su portador a través de los tiempos y de los espacios sociales [...] es, por excelencia, la forma de imposición arbitraria donde operan los ritos de institución" [1998:11].

¹¹ No obstante, no se tiene certeza de que el texto de la religiosa haya circulado entre la comunidad conventual.

¹² En muchos casos, el director espiritual exigía a una religiosa que escribiera un texto autobiográfico, una biografía de otra religiosa o de un antecesor espiritual, con el sólo propósito de ejercer mayor control sobre ella.

¹³ En el "Estudio preliminar" de la *Relación Autobiográfica*, Armando de Ramón advierte la presencia de estos textos autobiográficos en el convento santiaguino. El autor sintetiza, al mismo tiempo, los relatos de vida de estas religiosas y la influencia de éstos en la elaboración del texto de Úrsula. De la primera de las religiosas mencionada, doña María de la Antigua, señala que se trata de una monja clarisa de velo blanco que escribe su experiencia mística en el convento de Marchena, Andalucía. El texto es publicado luego en Sevilla con el título de *Desengaño de religiosas y de almas que tratan de virtud*, alrededor de 1678.

Con respecto a la segunda de las religiosas, doña Marina de Escobar, el estudioso indica que fue la fundadora de la reforma de Santa Brígida. Por orden de sus confesores escribe las revelaciones de su vida. El autor marca las similitudes que subyacen entre esta religiosa y Úrsula en distintos momentos del relato, particularmente, los pasajes referidos a los engaños del demonio, la relajación de la regla en el monasterio, entre otros.

Finalmente, otro estudioso que cita estos relatos de vida es Julio Caro Baroja, en *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. En el texto referido, el autor se detiene en la descripción de las apariciones del demonio y otras visiones diabólicas. Sin embargo, Caro Baroja disiente de Ramón en cuanto considera que doña Marina de Escobar fue una de mas mujeres que, sin ingresar a una orden, adquirió fama de santidad.

En cuanto al texto de Úrsula, conviene destacar que, en varios momentos del relato, la religiosa menciona -de modo directo o mediante la alusión- la presencia de estos textos, dentro del ámbito conventual

¹⁴ A estos datos se suma la crisis económica iniciada en 1635, acentuada por los terremotos de 1647, las pestes y los levantamientos de indios en la frontera. Con relación a esto último conviene apuntar que desde principios del XVI el territorio chileno admitía, al menos, la distinción de tres zonas diferenciadas por sus características geográficas, climáticas y etnológicas: la norteña, la zona central y la meridional. Del mismo modo, puede señalarse la presencia, a grandes rasgos, de tres grupos indígenas: el atacameño, el araucano y el fueguino. Sin embargo, se reconoce en "el araucano" al indio chileno por antonomasia, como grupo predominante, homogeneizándose bajo esta denominación la diferencia entre los grupos.

¹⁵ Se denominaba "encomendada" a aquella niña o jovencita que quedaba al cuidado de una religiosa, con quien compartía la vida monasterial.

¹⁶ Se conoce que por lo menos tres de los hermanos de la religiosa vinieron a América. Entre 1534 y 1535 mientras Hernando de Ahumada parte para el Perú, Rodrigo de Cepeda lo hace

ANDES

hacia el Río de la Plata. Luego, un tercero, Antonio, muere en Quito durante un combate en 1546.

¹⁷ En el Cuadernillo 11 Úrsula relata que el obispo mandó que se construyeran tiendas en el convento. Se trataba de lo que hoy conocemos como locales o quioscos para arrendar y obtener de ellos una renta.

¹⁸ En este período histórico no pueden desvincularse los ámbitos religioso y seglar, pues ambos encajan en un proyecto de occidentalización relacionado con la consolidación del sistema colonial en América. En estas esferas se imprimen prácticas que delimitan las conductas sociales, la clasificación de los comportamientos jerarquizados según las normas de la doctrina cristiana. Entendido de esta manera se explica la publicación en Santiago, durante 1688, del 4° Sinodo diocesano, vigente hasta fines del XIX. La redacción de las constituciones, a cargo del obispo Carrasco, revisa aspectos como "la observancia estricta de las festividades, de la moderación del lujo, de la modestia en el vestir, en la reglamentación de la vida comercial con vistas a la moral pública" [Egaña 1966:246].

¹⁹ La Regla determina la manera de vivir propia de las comunidades religiosas, de allí las constantes referencias a "las obligaciones de la regla" o a la "fidelidad en observarla". Algunos textos consultados para tales efectos eran "El libro de costumbres", en el cual estaban anotadas las costumbres y ejercicios de piedad y el "Ceremonial", que determinaba lo que se ha de hacer en las funciones y actos solemnes (toma de hábito, profesión). Otro de los textos que servían de guía era *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis, en el que el autor instaura una metodología de la vida cotidiana. Cfr. Lavrin 1999:539-542.

²⁰ En algunos monasterios se llamada priora a quien ocupaba el lugar de abadesa. Este cargo era trienal, elegido por votación secreta entre las religiosas de velo negro. Cuando eran designadas para el cargo mayor del monasterio por el obispo u otra autoridad eclesiástica se denominaban presidentas, éstas ejercían el mando de la casa particularmente en momentos de fuerte crisis conventual o para cubrir un breve período de tiempo, ya sea por muerte o renuncia de la titular.

²¹ Esta referencia remite a los esquemas en base a los que fueron construidas las ciudades en las Indias como son el clásico, el regular y el irregular, que marcaban la distribución y el asentamiento espacial de las cuadradas, las plazas, las iglesias y parroquias centrales o periféricas destinadas a congregar a grupos de fieles diferenciados, ya sea por pertenecer al estamento de los colonos ricos o a los poblados indígenas. Las estructuras urbanas dejaban entrever el rasgo de dominación por parte de sus fundadores, a la vez que marcaban una clara distribución social, con lo cual la definición del espacio resignificaba la escena social. En este sentido se podría señalar que, en su realidad física, la casa familiar y el convento habitado por Úrsula ocupan un lugar central dentro de la sociedad santiaguina. La ubicación del monasterio en la ciudad se presenta como signo material de ejemplaridad. Esta relación se textualiza, casi al finalizar el relato de la religiosa, en un momento en que ella escucha la voz del "*habla*" que le dice: "...dile al obispo que bien dijo fue puesto este convento en la plaza, como en otras ciudades el relós: que todos se regirán a tu imitación" [C11:241]. Sobre la expresión "*habla*" se volverá más adelante.

²² Al respecto puede leerse K. Burns, *Colonial Habits. Convents and the Spiritual Economy of Cuzco*. Perú: Durke Univ. Press, 1999.

²³ Las devociones eran las relaciones de amistad entre una religiosa y uno o varios caballeros que visitaban el locutorio, donde se "pasaban largo rato en íntima conversación, oportunidad en que algunos se tomaban ciertas familiaridades, como la de meter su mano por la manga de la religiosa (de allí la "manga ancha" o la manga angosta, según los casos). Las monjas eran obsequiadas en estas ocasiones con regalos que solían consistir en un poco de dinero (algunos "realillos"), cajas de rapé o polvillo y otros modestos presentes de igual naturaleza. Tales caballeros llamábanse "endevidados" y podían a veces acudir en socorro de alguna religiosa pobre a la que mantenían en sus necesidades de comida y de vestuario" [Ramón de 1984: 71].

²⁴ Las reglas conventuales administraban los tiempos de las visitas y disponían los permisos otorgados a las religiosas para frecuentar los locutorios. Éstos quedaban clausurados durante el adviento y la cuaresma, los retiros, el tiempo del oficio de la oración, la santa misa, las comidas y el silencio mayor.

²⁵ Asunción Lavrin advierte que "...en las órdenes menos estrictas, las monjas vivían en celdas privadas y propias, compradas para ellas por sus familias. Las usaban hasta su muerte, momento en que las celdas volvían a pertenecer al convento" [Lavrin 1993: 187].

ANDES

²⁶ El uso de las llaves en ésta y otras citas corresponde a la edición del texto consultado.

²⁷ En algunas órdenes religiosas se denominaba definidora a "...cada una de las religiosas que, con la superiora o prelada principal, forman el *definitorio*, para gobernar y resolver los casos más graves" [Rossi de Fiori 2001:247].

²⁸ De manera sintética se pueden mencionar algunas de las causas de relajación de los monasterios. Entre las más frecuentes se encuentran la admisión en el convento de personas con vocación equívoca, la demasiada frecuencia al locutorio, la familiaridad de las religiosas jóvenes con las encomendadas grandes, la lectura de los malos libros, el juego de naipes, la opulencia o pobreza extrema de los monasterios.

²⁹ Anteriormente a este hecho, Úrsula menciona que siendo novicia a sus compañeras les enseña latín: "Y esto era no siendo yo pedago{g}a, que es a quien le toda la enseñansa y cuidado de todas" [C4:151]. Más adelante, recuerda que no teniendo edad legítima para profesar le dieron el cargo de "enseñar a ler [*sic*] a las novicias [...] y entre ellas había una profesa [...] a esta también enseñaba todo lo que le faltaba necesario para saber el breviario y cuentas dél" [C5:157].

³⁰ Las palabras de San Pablo refieren el pasaje de su conversión: "Señor, ¿qué quieres que haga?" [Hechos 9:6] y las de la Virgen María corresponden al momento del anuncio: "He aquí la esclava del Señor: hágase en mí según tu palabra" [San Lucas 1:38].

³¹ El silencio es textualizado en distintos momentos de la *Relación Autobiográfica*. Se trata de una restricción cultural impuesta a la mujer, debido a que es considerada naturalmente irracional. Sin embargo, en algunos fragmentos Úrsula subvierte ese lugar estigmatizado y pone al descubierto su argumento en el que expresa "que las mujeres sólo con palabras nos defendemos" [C7:196].

Un pasaje de los escritos coloniales referido al silencio de la mujer es la conocida sentencia de San Pablo: "callen las mujeres en la iglesia". Ésta aparece citada en una carta escrita por Sor Juana Inés de la Cruz, la "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz", en el convento de N. Padre San Jerónimo de México, fechada el 1 de marzo de 1691 [Cfr. Cruz, Sor Juana de la 1957, Tomo IV].

³² El derecho canónico reconoce dos géneros de silencio que deben respetar las religiosas: el interior y el exterior. El primero, consiste en cercenar los pensamientos y afectos que directa o indirectamente llevan a Dios. El segundo, en cambio, consiste en no hablar sin permiso o utilidad, fuera de las recreaciones; es decir, respetar de hacerlo con moderada voz para no perturbar el orden durante las horas del día y la noche en los distintos espacios conventuales como la iglesia, el oratorio, refectorio, coro, sacristía y durante las comidas de la comunidad.

³³ La evangelización cobra sentido dentro del marco general del proyecto de conquista y colonización en Latinoamérica, caracterizada por la incorporación de nuevas tierras que se sometían al poder temporal de los monarcas europeos y la cristianización de los conquistados bajo la tutela de la Iglesia Católica. Tanto la conquista territorial como la acción evangelizadora supusieron distintas modalidades de inserción en el nuevo medio, denotando una gama de posibilidades relacionales en los planos social y simbólico. En este aspecto, a los fines de facilitar el proyecto de conquista espiritual se conformaron distintas diócesis a lo largo de la región andina. En lo que respecta al obispado de Chile se conoce que, en enero de 1557, Felipe II encarga a don Rodrigo González de Marmolejo la administración temporal de la diócesis de Santiago, todavía no creada en términos legales. De este modo, el clérigo funda un obispado en Chile, nueva sede, desmembrada de la de Charcas (Sucre). Sin embargo, recién en 1563 el electo obispo tomó posesión del obispado. Los límites del territorio episcopal coincidían "en un todo con los de la gobernación civil, comprendiendo en la región trascordillerana la provincia de Cuyo y todo el Tucumán, integrada por los juríes, diaguitas en la parte oriental y occidental, y por los comechingones en la meridional y la Patagonia" [Egaña 1966:211]. Estas delimitaciones acentúan cierta dimensión regional que provoca transformaciones en el territorio episcopal, sin alterar el principio jerárquico colonial; de esta manera el territorio religioso se expande en las ciudades y en las zonas de frontera, con la consecuente diferenciación de los cuidados espirituales, reservándose al clero secular las parroquias del mundo blanco y, en la mayoría de los casos, quedando el mundo indio en manos del clero regular. Años después, en 1609 se funda nuevamente la Audiencia Real de Chile, cuya diócesis quedaba integrada por las ciudades de La Serena, Chillán, Concepción, Castro, Mendoza, San Juan y San Luis.

³⁴ Cabe indicar que el texto de la religiosa se inserta en un período socio-histórico en el que predomina una sensación de vacilación, debido a los permanentes cambios sufridos en los

ANDES

distintos ámbitos. Así, en términos religiosos, se trata de un momento que da lugar a sucesivos sínodos (actas que detallan el estado de la diócesis y sus fieles, luego de la visita del obispo) y se conforman territorialmente las distintas diócesis; éstas se organizaron pensadas, entre otras cosas, como puntos de referencia para afianzar el proyecto de evangelización en zonas de frontera con el indio. Desde el punto de vista económico es una etapa atravesada por la crisis acentuada, a su vez, por las consecuencias de los terremotos sufridos en 1647 y 1730. En el ámbito social, se asiste a la decadencia de determinados grupos y a la emergencia de nuevos estamentos sociales. A esto se añade la influencia sufrida en la sociedad santiaguina, durante los primeros años del XVIII, por el intercambio con núcleos franceses (particularmente a través del comercio ilícito) que fueron imponiendo un gusto aristocrático por la elegancia en la vida y una mayor técnica en las artes y oficios, dando origen, paralelamente, a apellidos reconocidos.

³⁵ La imposibilidad de acceder a documentación adecuada nos impide tener la certeza de la directa relación entre la suspensión anotada por la religiosa y los datos compilados por Egaña. No obstante, lo anotamos como un elemento contextualizador del momento de producción del escrito: Felipe V, en 1701, proveía se hiciesen efectivas las pagas de años retrasados al ejército que luchaba en la frontera con los araucanos. Al no cumplirse las disposiciones reales, el ejército se pronuncia en Yumbel, tomando las lomas que circundan Concepción, a fines de 1702. Ante esta situación, en marzo de 1703, el gobernador Ibáñez de Peralta decide enfrentar a los insubordinados, pero la batalla se suspende porque el jesuita Jorge Burger llega a un arreglo, mediando entre las partes. Sin embargo, el gobernador no conserva la palabra y extrae de la iglesia de Yumbel a los cabecillas que allí se refugiaban para agarrotarlos; actitud mediante la cual el gobernador refuerza la reputación que lo muestra "privado de toda ascendencia moral por su torva mercantilista" [Egaña 1966:773]. Pese al enfrentamiento mencionado, Ibáñez de Peralta mantuvo durante su gobierno una política pacifista con el mundo araucano, dejando fuera de ejecución la real cédula de 1703, que ordenaba se redujesen los indios en poblados [Cfr. Egaña 1966:773]

³⁶ Los negros son llamados de Rojano porque se los identifica con el apellido del mercader con el que trabajan "Pedro Bascañán Rojano [?] con tienda en la plaza mayor de Santiago, entre los años 1680 y 1700" [Ramón de 1984:231].

³⁷ Durante el noviciado demuestra también conocer el latín que le sirve, luego, para enseñarlo a sus compañeras de fe. La religiosa interactúa con ambos grupos -negros-religiosas- diferenciándose, sin embargo, tanto de uno como de otro por la posesión de este tipo de saber.

³⁸ Dentro de un marco más amplio se puede establecer la relación entre el sistema punitivo religioso con la justicia penal. A este respecto C. Garcés, en *El cuerpo como texto. La problemática del castigo corporal en el XVII*, indica que, en sus ceremonias penales, la justicia colonial en Hispanoamérica procede según un orden litúrgico, un ritual preestablecido. La regla a seguir en el procedimiento punitivo distingue en un primer momento el quebrantamiento de una norma, luego, la justicia reprime el hecho a través del castigo.

Mientras las consecuencias de la pena implican sensaciones dolorosas para el castigado, los espectadores reciben los efectos visuales y auditivos de la pena; en este sentido, el castigo público se manifiesta de manera ritualizada dentro de la comunidad religiosa [Cfr. Garcés 1999:130-140].

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Rolena

- 1988 a "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos"
En Revista de crítica literaria N°28. Perú: Latinoamericana editores.
- 1988 b "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad". Idem a.
- 1995 "Discurso jurídico, discurso literario: el reto de leer en el siglo XX los escritos del XVI". En *Memorias de las Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana*. La Paz: Plural.

ANDES

-
- ALVAREZ GOMEZ, Jesús**
1982 *Manual de Historia de la Iglesia.* Buenos Aires: Claretiana.
- BATAILLE, Georges**
1997 *El erotismo.* Barcelona: TusQuets.
- BENVENISTE, Emile**
1993 *Problemas de lingüística general.* México: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre**
1998 "La ilusión biográfica". En Blajos, Adriana (trad.). Cuadernos de Literatura N°9. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- BURNS, Kathryn**
1995 "Conventos, criollos y la economía espiritual del Cuzco, siglo XVII". En Ramos Medina, Op. Cit., pp. 311-318.
- CANOVAS, Rodrigo**
1990 "Úrsula Suárez (Monja chilena, 1666-1749): La autobiografía como penitencia. En Revista Chilena de Literatura N°35, pp. 96-115.
- CARMAGNANI, M., A. HERNANDEZ CHAVEZ, A. y ROMANO, R.**
1999 *Para una historia de América I. Las estructuras.* México: FCE.
- CARO BAROJA, Julio**
1985 *Las formas complejas de la vida religiosa (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII).* Madrid: Sarpe.
- CORNEJO POLAR, Antonio**
1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas.* Lima: Horizonte.
- DE LA CRUZ, Sor Juana**
1957 "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz". En *Obras Completas*, Tomo IV, pp. 440-475. México: FCE.
- DEZINGER, Enrique**
1963 *El magisterio de la Iglesia.* Barcelona: Herder.
- EGAÑA, Anotnio de**
1966 *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio Sur.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- FOUCAULT, Michel**
1996 *La arqueología del saber.* México: Siglo XXI.
- GARCES, Carlos Alberto**
1999 *El cuerpo como texto. La problemática del castigo corporal en el XVIII.* Jujuy: Universidad de Jujuy.
- GARCIA AYLUARDO, C. y RAMOS MEDINA, M.**
1997 *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano.* México: Universidad Iberoamericana.
- GLANTZ, Margo**
1995 a *Sor Juana Inés de la Cruz: Hagiografía o Autobiografía?.* México: Grijalbo.

ANDES

-
- 1995 b "Las monjas como flor: un paraíso occidental". En Ramos Medina, Op.Cit., pp. 93-102.
- GUSDORF, Georges**
1991 "Condiciones y límites de la autobiografía". En Loureiro, A. (comp.), Op. Cit., pp. 9-18.
- HERTLING, Ludwig**
1964 *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- LAVRIN, Asunción**
1993 "Religiosas". En Hoberman, Lousisa y Susan Socolow (coomp.), *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial*. Argentina: FCE, pp. 175-213.
- 1999 "La religiosa real y la inventada". En Bosse, Monika, Barbara Potthast y André Stoll (comp.), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*. Vol.II. Kassel: Reichenberger, pp. 535-558.
- LEJEUNE, Philippe**
1991 "El pacto autobiográfico". En Loureiro, A. (comp.), Op. Cit., pp. 47-61.
- LOUREIRO, Ángel (comp.)**
1991 *La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental*. Revista Anthropos N°29. Barcelona.
- LUDMER, Josefina**
1991 "Tretas del débil". En *La sartén por el mango*. Buenos Aires.
- MARTINEZ-BURGOS, Palma**
1993 "Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna". En Duby Georges y Michelle Perrot (dir.), *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna. Discurso y disidencias*. Vol.6, pp. 309-321.
- MIGNOLO, Walter**
1982 "Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista". En Madrigal, L. (comp.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. Tomo I. Madrid: Cátedra.
- 1982-83 ¿"Qué clase de textos son los géneros?. Fundamentos de tipología textual". Sobretiro de *Acta poética*, 4-5, pp. 25-21.
- 1987 "El mandato y la ofrenda: la descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, de Diego Muñoz Camargo, y las relaciones de Indias". Nueva Revista de Filología Hispánica, N° XXXV - 2, pp. 451-485.
- OTT, Ludwig**
1969 *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder.
- RAMON DE, Armando**
1983 "Estudio preliminar" en *Relación Autobiográfica*. Ed. Mario Ferreccio Podestá. Chile: Biblioteca Nacional, Universidad de Concepción y Academia Chilena de la Historia, pp. 33-84.
- RAMOS MEDINA, Manuel (ed.)**
1995 *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato femenino en el imperio español: Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. México: Condumex.

ANDES

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

1990 *Diccionario de autoridades*. Vol. I-III. España: Gredos.

ROSSI I. y CARAMELLA R.

2001 *El hábito y la palabra. Escritura de monjas hispanoamericanas en el periodo colonial*. Salta: Editorial Biblioteca de Textos Universitarios.

RUBIAL GARCIA, Antonio

1997 "Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España". En García Ayluardo, Cl. y M. Ramos Medina (coord.), Op. Cit., pp. 51-87.

SAN AGUSTIN

1990 *Confesiones*. Madrid: Alianza Editorial.

SMITH, Sidonie

1991 "Hacia una poética de la autobiografía de las mujeres". En Loureiro, A. (comp.), Op. Cit., pp. 93-105.

SUAREZ, Úrsula

1983 *Relación Autobiográfica*. Ed. Mario Ferreccio Podestá. Chile: Biblioteca Nacional, Universidad de Concepción y Academia Chilena de la Historia.

TERESA DE JESUS

1997 *Libro de la vida*, ed. Dámaso Chicharro. Madrid: Cátedra.

VALDES, Adriana

1991 "El espacio literario de la mujer en la colonia". En *Ver desde la mujer*. Ed. Olga Grau. Santiago de Chile: Cuarto Propio, pp. 83-105.

La autobiografía conventual colonial

Resumen

Este trabajo propone una aproximación al relato autobiográfico conventual de fines del siglo XVII y principios del XVIII en Hispanoamérica. La lectura crítica del texto escrito por la monja clarisa Úrsula Suárez, en Santiago de Chile, nos permite repensar el lugar de la escritura religiosa femenina durante el período colonial en respuesta a un orden hegemónico que autoriza este tipo de narración, dentro del marco discursivo de los relatos de vida edificante.

En este sentido, *Relación Autobiográfica* se considera el resultado de una práctica de escritura emergente del orden colonial. Mandada a escribir por su director espiritual, la narración autobiográfica implica tanto la delegación de la palabra a la religiosa como el resultado de un mecanismo institucionalizado de selección dentro de la comunidad conventual. Desde el momento en que toma posesión de la escritura, Úrsula se decide a presentar momentos de su historia personal elegidos para configurar la historia de su santidad. La concreción de la labor se expresa mediante una serie de recursos que sirven como un modo de autfiguración en el texto, constituyendo una forma de autoinvención. De allí que la selección de anécdotas, las reiteraciones y omisiones sirvan, por un lado, para ubicar la responsabilidad de la escritura tanto fuera de ella misma como en Dios; por otro, como la expresión de narrar la experiencia mística hispanoamericana de una manera diferente a la tradición peninsular.

Palabras claves: escrito conventual, autobiografía, vida edificante, religiosidad hispanoamericana.

Tatiana Navallo

The conventual colonial autobiography

Abstract

The objective of this paper is to present the conventual autobiography from the end of the XVIIth century to the beginning of the XVIIIth century in Spanish America. The analytical reading of a text written by the nun of the order of Saint Clare, Úrsula Suárez, in Santiago de Chile, allows us to reconsider the position of feminine religious writings during the colonial era in response to a hegemonic order, which authorizes this style of narration within a discursive framework of "edifying life stories".

Therefore, *Relación Autobiográfica* is considered as the outcome of a writing tradition emerging from the colonial order. Written at request of the spiritual director, the autobiographic narration is a selection process arising from an institutionalized mechanism within the conventual community. From the moment she takes over writing, Úrsula decides to portray personal events chosen in order to create the story of her holiness. The conciseness in the work is expressed through a series of resources that are provided by a method of self- imagination in the text, hence constituting a form of self- invention. This explains the selection of anecdotes, reiterations and omissions that serve, on the one hand, not to take responsibility for God's writings and on the another hand, to differentiate mystical Spanish American narration from the peninsular tradition.

Key Words: conventual writing, autobiography, edifying life, Spanish American religiosity.

Tatiana Navallo