

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DEL PERÚ**

**Escuela de Posgrado**



**Voces en resistencia. El discurso político hallado en el  
diario espiritual de Úrsula de Jesús**

Tesis para obtener el grado académico de Maestra  
en Literatura Hispanoamericana que presenta:

***Tania Belén Reyes Arcos***

Asesor:

***Estrella María Guerra Caminiti***

Lima, 2024

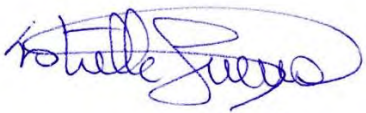
## Informe de Similitud

Yo, Estrella María Guerra Caminiti, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis/el trabajo de investigación titulado “Voces en resistencia. El discurso político hallado en el diario espiritual de Úrsula de Jesús”, de la autora Tania Belén Reyes Arcos,

dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 5%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 18/12/2024.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis, o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Pando, 7 de enero de 2025

Apellidos y nombres del asesor / de la asesora: <u>Guerra Caminiti, Estrella María</u>	
DNI: 07865333	Firma 
ORCID: <a href="https://orcid.org/0000-0002-3357-0670">0000-0002-3357-0670</a>	



*A papá, mi viejo comunista; sin él, nada.*

## Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a mi familia. A José Antonio, mi pequeño hermano, por su presencia, cariños y juegos que alivianan los días malos. A Brenda, mi hermana compañera, por contagiarme con su entusiasmo por seguir conquistando cada uno de sus/nuestros sueños. A Lidia, mi madre, por ser luz, hogar, alivio y constancia en cada uno de sus abrazos. Y a José Luis, mi padre militante, por su infinito amor, su protección, sus largas conversaciones y porque de su mano aprendí que el camino siempre se forjó con la resistencia de los de abajo. Con ellos, los días brillan infinitamente incluso en medio de las nubosidades.

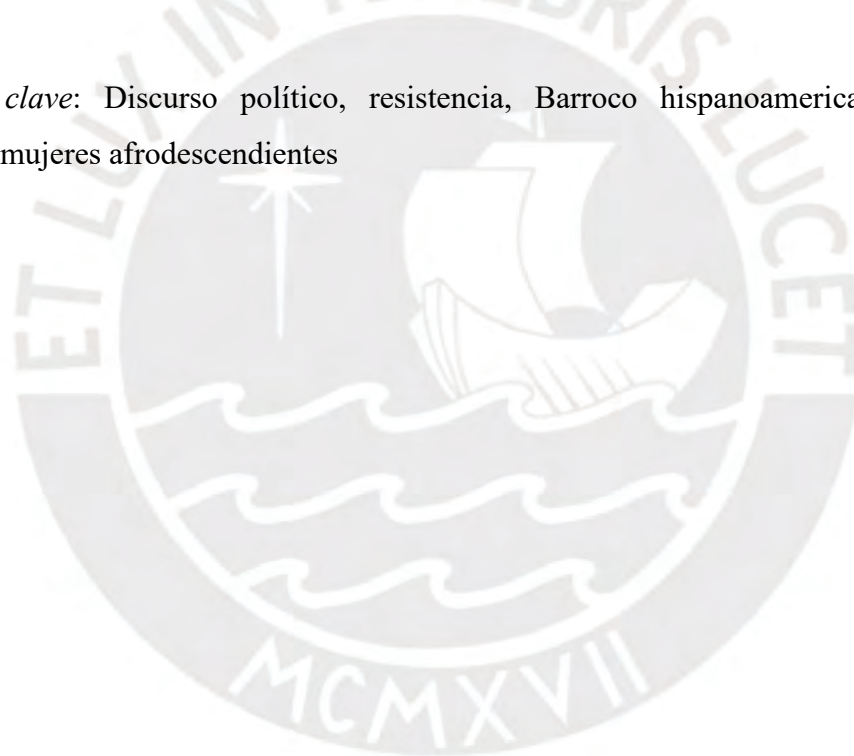
En segundo lugar, quiero agradecer a mi asesora, Estrella Guerra Caminiti, por la paciencia a través del tiempo, la comprensión y el apoyo emocional que hicieron que este proceso de escritura se retomara un sinfín de veces. Le agradezco, además, porque durante su interesante cátedra de Seminario de Prosa Colonial Hispanoamericana pude reconectar con mi interés por las letras virreinales, el mismo que se materializa en esta tesis. Asimismo, sus importantes observaciones, comentarios, correcciones y su acompañamiento lograron que este trabajo de investigación pudiese concretarse.

Finalmente, quiero agradecer a las personas que estuvieron en este proceso de construcción y ruptura. A mis hermanos de otras madres: Francesca Gonzales por siempre estar presta a leer, comentar y corregir este y otros escritos de mi vida, y a Jeremías Martínez por su leal amistad, apoyo y alcances teóricos que facilitaron esta investigación. Además, sería ingrato de mi parte no recordar a los amigos que quedaron en el camino; a ellos, mi más sincera gratitud por haber sido, también, parte importante de este proceso de investigación sobre todo durante aquellas madrugadas en la que nos quedábamos escribiendo para Seminario de Tesis I. Gracias totales.

## RESUMEN

En esta tesis se analizará el *Diario Espiritual* de Úrsula de Jesús (Lima, 1604-1666). Centraremos el análisis en el contexto socio-cultural y espiritual de la Lima Barroca para analizar cómo en el diario se configura la identidad de los esclavos y libertos afroperuanos, y sus formas de resistencia para negociar un espacio en la sociedad virreinal. Para ello, emplearemos la teoría decolonial y los postulados de la filosofía política de Jacques Rancière. El objetivo de esta tesis es demostrar que desde la identidad en resistencia de Úrsula se entreteje, en el diario espiritual, un discurso, a modo de acto político, que subvierte el orden social y espiritual de inicios del siglo XVII, a fin de re-interpretar y re-inscribir a las identidades afrodescendientes en el entramado socio-espiritual.

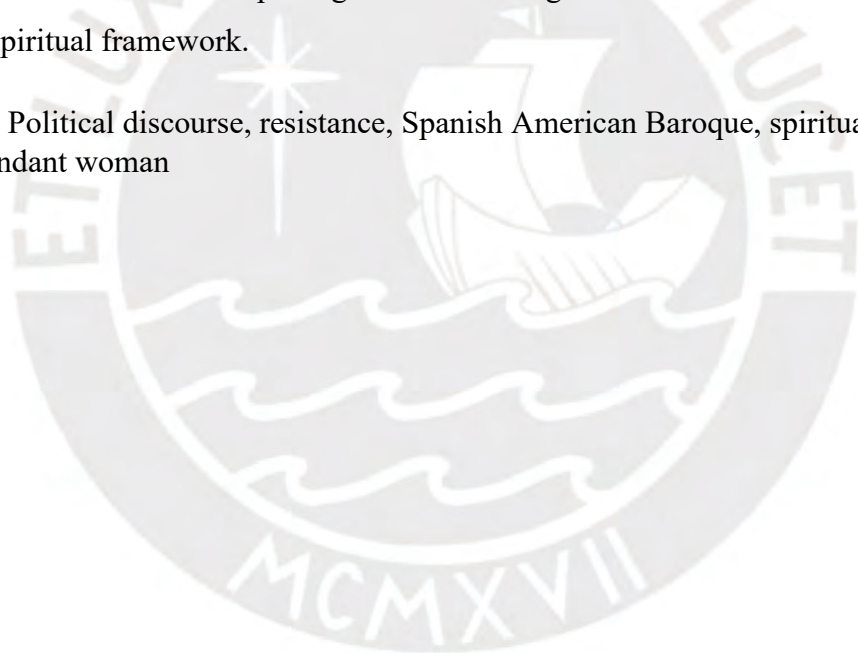
*Palabras clave:* Discurso político, resistencia, Barroco hispanoamericano, diario espiritual, mujeres afrodescendientes



## ABSTRACT

In this thesis, an analysis of the Spiritual Diary of Úrsula de Jesús (Lima, 1604-1666) will be conducted. The analysis will focus on the socio-cultural and spiritual context of Baroque Lima to examine how the identities of Afro-Peruvian slaves and freed persons are configured in the Diary, as well as their forms of resistance in negotiating a space within viceregal society. To this end, we will employ decolonial theory and the postulates of the political philosophy of Jacques Rancière. The objective of this thesis is to demonstrate that, through Úrsula's identity in resistance, a discourse is woven into the text as a political act, subverting the social and spiritual order of the early seventeenth century, with the aim of reinterpreting and reinscribing Afro-descendant identities within the socio-spiritual framework.

*Keywords:* Political discourse, resistance, Spanish American Baroque, spiritual diary, afro-descendant woman



# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I .....	28
RESISTENCIA MÍSTICA: EL MISTICISMO FEMENINO EN LIMA DEL SIGLO XVII .....	28
1.1 Antecedentes históricos: la configuración del misticismo católico .....	30
1.1.1 Aparición del movimiento místico católico español .....	33
1.1.2 Contrarreforma: el concilio de Trento y sus implicancias en la fe católica del siglo XVII en el Nuevo Mundo .....	36
1.1.3 San Juan de la Cruz y la mortificación del cuerpo .....	39
1.1.4 Santa Teresa de Jesús y su influencia en la tradición religiosa femenina .....	41
1.2 Arrebatos místicos y encuentros divinos en la literatura del siglo XVII: Las mujeres escriben .....	43
1.2.1 La tradición literaria femenina mística del siglo XVII y sus antecedentes .....	47
A) Antecedentes y recuento histórico .....	47
B) Nuevos modos de decir:.....	49
1.2.2 Diarios espirituales y disputa de sentidos como resistencia en los escritos femeninos .....	52
A) Educación femenina y escritura por obediencia durante el siglo XVII .....	53
B) Disputa de sentidos y resistencia .....	57
1.3 Espacios de difusión de la vida cristiana en Lima del siglo XVII .....	59
1.3.1 Conventos como espacios de difusión mística y de resistencia femenina: Convento de Santa Clara.....	67
A) El convento de Santa Clara.....	70
1.3.2 La compañía de Jesús y espacios de beatitud .....	73
A) Rosa de Santa María.....	77
B) Luisa de Melgarejo Sotomayor.....	79
1.3.3 Casas señoriales, laicas y místicos: caso Gonzalo de la Maza .....	80
1.3.4 Cofradías como espacio ganado por esclavos y negros libertos.....	82

CAPÍTULO II .....	85
PRESENCIA Y RESISTENCIA DE LA IDENTIDAD AFROPERUANA EN LA ESPIRITUALIDAD LIMEÑA DEL SIGLO XVII.....	85
2.1 Esclavos y libertos: situación sociocultural de los afroperuanos en el siglo XVII.....	92
2.1.1 La llegada de los esclavos africanos al Nuevo Mundo y su estancia en la urbe .....	93
2.1.2 Situación de las mujeres esclavizadas y la promesa de libertad.....	100
2.2 Religión y afrodescendencia: la gesta de identidades en resistencia .....	103
2.2.1 De África al Nuevo Mundo: la religiosidad en los esclavos afroperuanos .....	103
2.2.2 Resistir y subsistir: creación de la identidad religiosa de resistencia .....	110
2.2.3. Santos y beatas afroperuanas: el caso de San Martín de Porras.....	116
CAPÍTULO III .....	120
DISCURSO POLÍTICO: MISTICISMO Y DEFENSA DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LAS REVELACIONES DE ÚRSULA DE JESÚS .....	120
3.1 Úrsula de Jesús, sus confesores y sus espacios de libertad social .....	125
3.1.1 Úrsula y su identidad en resistencia.....	127
3.1.2. ¿Desde dónde hablar? El purgatorio como espacio de acción .....	132
3.2. ¿Estrategias discursivas o revelaciones divinas? El discurso político en el diario espiritual como herramienta de resistencia y subversión social .....	136
3.2.1. Lo personal es político: Denuncias en el diario espiritual de Úrsula de Jesús .....	140
A) Los lugares comunes .....	146
B) Los lugares específicos .....	153
3.2.2. Construyendo una identidad colectiva: Los afrodescendientes y su cercanía a Dios .....	162
CONCLUSIONES .....	178
BIBLIOGRAFÍA.....	182

## INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XVII, el virreinato peruano atravesaba por el proceso estabilización colonial<sup>1</sup>. El periodo de imposición del dominio español había cesado y el virrey Toledo lograba organizar el régimen colonial. Además, la Iglesia Católica jugaba un rol importante en la organización socio-política del virreinato. En primer lugar, porque la doctrina católica sentaba las bases de las dinámicas socio-espirituales de los habitantes de las colonias, mientras que el cuidado de la ortodoxia y el control de las expresiones de fe se encontraban a cargo del Tribunal del Santo Oficio, arzobispos y padres. En segundo lugar, porque los simbolismos de la Iglesia católica, por medio de los cuales se ejercía la religiosidad entre la población, fueron espacios idóneos para que los sujetos imposibilitados del habla, pudiesen expresarse<sup>2</sup>.

Por otro lado, la división sociocultural segmentada en repúblicas volvía compleja la organización y representación social en el virreinato. La república de españoles<sup>3</sup> establecía tres niveles de segmentación social: por clase socioeconómica, por estamento y por diferencias étnico-raciales. Los tres niveles de diferenciación y participación social propiciaron tensiones entre sus integrantes. Se generaron una serie de reafirmaciones entre las identidades por parte de los sujetos pertenecientes a la República de españoles —pero que no alcanzaban un espacio privilegiado en el orden jerárquico—, pues no poseían la capacidad de gobernar<sup>4</sup>. Este espíritu de reafirmación identitaria entre los

---

<sup>1</sup> Seguimos la línea de periodización colonial de Carlos García-Bedoya (2000), quien propone la existencia de tres momentos durante el virreinato del Perú: el primer periodo de implantación del virreinato en el Nuevo Mundo o Imposición de la Dominación Española (desde los inicios de la dominación hasta el 1580); el segundo periodo, nombrado Estabilización Colonial, desde 1580 hasta el 1780; y el tercer momento, el periodo de crisis cuando se dieron los movimientos prerrevolucionarios y emancipatorios, al que nombra Crisis del Régimen Colonial que inicia hacia el 1780 y concluye en 1825.

<sup>2</sup> Como lo analizaremos a lo largo de este estudio, los sujetos imposibilitados del habla formaban un grupo altamente heterogéneo durante el siglo XVII. Si bien existían dos espacios diferenciados —República de Indios y República de Españoles—, las mujeres de ambos grupos (grupo poblacional en el que colocaremos especial énfasis) en toda su diversidad, ya sea por su estrato social ya por su condición de mujer, encontraban una serie de restricciones y vigilancias al momento de generar espacios de enunciación, frente a lo cual desarrollaron diversas estrategias enunciativas que respondían a sus necesidades y entornos inmediatos.

<sup>3</sup> Entendida como un concepto jurídico, los integrantes de la república de españoles debían ser súbditos libres de la Corona; es decir, asimilar el sistema legal del virreinato y ejercer la religión católica.

<sup>4</sup> García-Bedoya (2000) menciona que las tensiones surgidas entre los chapetones y los criollos (y la reafirmación de las identidades sociales entre estos últimos) durante el periodo de estabilización colonial fueron las bases para el proceso de emancipación e independencia surgidos en el siglo XVIII.

sujetos no hegemónicos fue clave para el desarrollo de la propuesta que intentamos defender en este estudio<sup>5</sup>. Al igual que los sujetos no hegemónicos entrados en defensa de sus identidades a fin de alcanzar un espacio de representatividad en la sociedad colonial, los sujetos subalternizados fuera de la república de españoles, como Úrsula de Jesús, también experimentaron esta suerte de resistencia desde la reafirmación y negociación de sus identidades en la estructura social que los albergaba<sup>6</sup>. En el caso de Úrsula, se pretendió reinscribir y reinterpretar las identidades de los sujetos afrodescendientes como estrategia para subvertir el orden social y espiritual en el imaginario católico, desde la escritura de su diario espiritual.

Úrsula de Jesús (1604-1666) hizo su aparición en la ciudad de Los Reyes durante los albores del siglo XVII, cuando la efervescencia del misticismo y la religiosidad se solidificaban como las bases fundamentales del desenvolvimiento social durante el desarrollo del Barroco<sup>7</sup> hispanoamericano. La donada, quien fue hija de la esclava guineana Isabel de los Ríos, vivió durante sus primeros años de vida como esclava de Gerónima de los Ríos. Luego, a la edad de ocho años, comenzó a servir en la casa de Luisa de Melgarejo Sotomayor (Tunja, 1578- Lima, 1651), beata y mística con gran influencia social y fama durante la primera mitad del siglo en mención<sup>8</sup>. No es difícil imaginar, entonces, que durante su estancia en la casa de Melgarejo, la infante Úrsula bebió de las múltiples expresiones religiosas y culturales propias de la época. Esta influencia religioso-cultural se acentuaría con los años que pasó en el convento de Santa

---

<sup>5</sup> Cabe señalar, además, que los integrantes de ambas repúblicas trabajaban en pos de engrandecerlas, pues estas eran entendidas como partes integrantes y armónicas de Lima, la misma que se comprendía como pieza fundamental de la estructura dada por el orden divino. En este sentido, en la Ciudad de los Reyes — espacio que albergaba el cuerpo de Cristo—, las manifestaciones religiosas y las innovaciones para acercarse al catolicismo eran múltiples y diversas (Van Deusen, 2018), con lo cual no solo existía un fuerte impulso de reafirmación identitaria, sino también de reafirmación cristiana en ambas repúblicas.

<sup>6</sup> Si bien entendemos que los sujetos esclavizados y la población indígena no poseían un reconocimiento legal dentro del sistema jurídico trasatlántico, creemos que el espíritu de negociación y reafirmación identitaria de la época, se filtró entre la república de indios, entre los esclavos africanos e, incluso, entre aquellas mujeres donadas en los conventos, cuya condición jurídica albergaba un espacio intermedio entre libertad jurídica en el sistema colonial y la imposibilidad de ascenso social al interior del monasterio como lo analizaremos a lo largo de los capítulos I y II.

<sup>7</sup> En este estudio, el barroco se entiende como un periodo que abarca los inicios del siglo XVII, caracterizado por un conjunto de rasgos propios de la época, profundamente vinculado a la eclosión de la religiosidad católica y a las transformaciones culturales y espirituales que acompañaron este movimiento.

<sup>8</sup> Como lo mencionaremos en el capítulo I, Luisa de Melgarejo formó parte del círculo íntimo de Santa Rosa y solía ser asidua a las veladas que ofrecía Gonzalo de la Maza, además de ser una influyente personalidad en la Lima de inicios del siglo XVII.

Clara a donde ingresó como esclava de Inés del Pulgar (sobrina de Gerónima de los Ríos) con quien empezaría a trabajar en 1617. No obstante, no fue sino hasta 1642, a la edad de 38 años, que Úrsula inició su vida mística. Acaso siguiendo el tópico del “despertar de la mediana edad” propio de los tratados hagiográficos de la época, los biógrafos relatan que la Clarisa, al tratar de colgar unas faldas en el tendedero del convento, pisó unos tablones que, ante su peso, cedieron exponiéndola a un grave accidente que, probablemente, terminaría con sus días al caer en un pozo de agua que se encontraba debajo de ella. Afortunadamente y gracias a las oraciones y súplicas de las allí presentes, Úrsula logró recuperar el equilibrio, luego de elevar sus oraciones a la Virgen del Carmen<sup>9</sup> (Van Deusen, 2012). Tocada por esta experiencia cercana a la muerte —según su biógrafo, Francisco Vargas— Úrsula rechazó la vida material que había experimentado hasta entonces y se entregó a las tareas pías y a las visiones místicas. De este modo, Úrsula de Jesús alcanzó reconocimiento como sierva de Dios entre las monjas del convento, destacándose especialmente una de ellas, a quien Úrsula solía atender en la enfermería del claustro. Esta monja, preocupada por la posibilidad de que las tareas místicas de Úrsula se vieran interrumpidas por sus labores domésticas como esclava, decidió comprar su libertad en 1644, pero no fue sino hasta 1645 que alcanzó su libertad. Luego de algunas dudas y vacilaciones sobre la posibilidad de ser considerada una esclava dentro del claustro, Úrsula decantó por donarse al convento de Santa Clara. Así, impulsada por sus confesores, relató en su diario espiritual los encuentros con las almas del purgatorio a quienes veía durante sus trances celestes, además de sus desencuentros con otras religiosas y aspectos tanto de la vida conventual como de la urbe limeña. Es este manuscrito el que será el objeto de estudio de la presente tesis.

Para este estudio, emplearemos la edición para un lector moderno del “Diario Espiritual de la Venerable Úrsula de Jesús, escrita por ella misma, Convento de Santa Clara de Lima, Perú”. Dicha edición fue realizada por Javier Flores Espinoza, Roberto

---

<sup>9</sup> Para Úrsula, este evento —agregado por sus biógrafos en la publicación del diario— tuvo una connotación distinta, pues lo equiparó a caer en las entrañas del infierno y lo graficó así: «Fue beneficio quando os detube [para que] no cayerais en el pozo y quando es [det] para ello aquello quiso aser el demonio para llevaros, y fue beneficio conoser que si entonses os cayera os ybais a los ynfiernos por los pecados que teniays echos. Por la Birguen os libre, porque bos os encomenda[s]t[e]jis a ella. Da Dios siento por uno» (Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 176).

Niada y Nancy E. van Deusen en el 2012<sup>10</sup>, y se encuentra transcrita en el libro *Las almas del purgatorio* (Van Deusen, 2012).

### **Marco teórico**

Antes de continuar, es necesario esclarecer qué se comprende por subalterno, resistencia y poder, pues serán términos que se usarán con frecuencia a lo largo de este análisis. Para el concepto de subalterno, tomamos los postulados de Gayatri Spivak (1999). La autora sugiere que los subalternos son sujetos o grupos sociales históricamente marginalizados y excluidos del acceso al poder, cuyas voces fueron sistemáticamente silenciadas. Por lo tanto, no logran acceder a un sistema de representación sociopolítica y cultural, con lo cual suelen ser re-presentados por otros sujetos (académicos, en su mayoría) que sí poseen la capacidad de hablar dentro de los discursos dominantes en la esfera pública. Frente a ello, Spivak menciona que estas dinámicas profundizan las relaciones de poder/ opresión entre los sujetos subalternizados, pues sus voces suelen ser distorsionadas o simplificadas por los sujetos intermediarios. En este sentido, la autora problematiza y establece una distinción entre el proceso de re-presentación (*darstellen*) y representación directa (*vertreten*) empleado por Karl Marx. La representación indirecta o re-presentación, como ya lo anunciamos, hace referencia a los procesos en los que un sujeto con capacidad de habla en el sistema dominante —agentes culturales o espacios académicos— media en nombre de los subalternos; es decir, los vuelve a presentar. Esto supone una pérdida en la agencia y la autonomía del sujeto *sin habla*, pues su auto-representación, su cultura y voz se hayan filtradas por otras voces que, a menudo, perpetúan los sistemas de dominación y la violencia epistémica. En contraste, el concepto de representación directa refiere a la capacidad de un sujeto o grupo humano para expresarse y hacer valer sus voces a través de un portavoz, quien la transmitirá de manera objetiva. Esto es fundamental para las democracias auténticas en el terreno político; sin embargo, se corre el riesgo de que las estructuras de dominación impidan estas formas de representación, con lo cual se perpetuaría, una vez más, los sistemas de opresión de los subalternos. Ahora bien, Spivak establece una crítica al sistema académico y las prácticas de sustitución empleadas por los intelectuales, pues en el afán de volver a presentar la cultura y voz de los sujetos marginalizado, reforzarían el silencio en el que se hayan. Del mismo modo, establece la

---

<sup>10</sup> Cabe señalar que el manuscrito original se encuentra en la colección privada del Convento de Santa Clara (Lima, Perú).

crítica al sistema de representación tanto política como académica, pues estos deberían propiciar las condiciones necesarias para que las voces subalternizadas sean oídas y sus narraciones, comprendidas en su real dimensión. Esto es, cuestionar las construcciones epistemológicas que perpetúan las estructuras de dominación cultural. Ahora bien, existen situaciones, mediante la auto-representación, en las que se pueden evidenciar ciertas formas de resistencia de los sujetos marginalizados como la participación en los espacios de su comunidad o locales, aunque estos no siempre pueden ser comprendidos en la estructura dominante. En este sentido, Úrsula de Jesús se identificaría como un sujeto subalterno que ejerce una forma de resistencia dentro de sus espacios locales (monasterio/ religión), a fin de auto-representarse y, a su vez, representa la voz de sus pares étnicos mediante el uso de las voces del purgatorio. De esta manera, superaría su condición de subalternidad en la estructura espiritual.

Del mismo modo, este estudio comprende el concepto de resistencia en términos de Frantz Fanon, quien la asume como un proceso complejo, integral, natural y necesario entre los sujetos marginados, desmembrados y despojados de sus identidades y dignidades durante el proceso de colonización. Así, Fanon (1952) menciona que los sujetos colonizados, al interiorizar las subjetivaciones identitarias mediadas por la mirada del otro blanco<sup>11</sup>, necesitaban atravesar por un proceso de desalienación, a fin de liberarse y quebrar las representaciones impuestas sobre sus identidades, lo cual funcionaría como una estrategia reivindicativa. En este sentido, establece formas de resistencia en la que los pueblos oprimidos podrían reclamar sus identidades desde el ámbito cultural, y denegar las miradas y los esquemas corporales otorgados por el mundo occidental, lo cual se impondría como un programa político. De esta manera, las resistencias de los pueblos oprimidos y la vindicación de sus identidades culturales tendrían como finalidad la construcción de un nuevo sistema de pensamiento. Con ello, las opresiones de los sujetos negros —orillados a asumir lo *negro*<sup>12</sup> como marca identitaria— iniciarían un proceso de reconstrucción de sus culturas, las cuales se expandirían más allá de las fronteras que el

---

<sup>11</sup> Para Fanon, la opresión del sujeto negro se daba en dos instancias: la opresión ejercida por el sistema y las opresiones instaladas en el inconsciente del sujeto subalternizado.

<sup>12</sup> Fanon (1952) asume la identidad negra colonial —o lo *negro*, en nuestros términos— como la imposición social por parte de los grupos hegemónicos. A partir de la mirada del otro blanco y la imposición de un sinnúmero de estereotipos negativos, se construyó la imagen y la identidad del sujeto negro. Frente a esto, los sujetos afrodescendientes y africanos debían “hacerse cargo” de sus razas, cuerpos y orígenes.

sistema deconstruyó. Asimismo, Fanon (1961) remarca que las formas de violencia ejercidas durante el proceso de colonización deben ser resistidas y combatidas desde la lucha política y la concepción de clase, a fin de re-estructurar las identidades perdidas y, por tanto, recuperar la humanidad. De este modo, el autor establece la necesidad de reivindicar el pasado histórico, a fin de reafirmar la identidad cultural y la memoria colectiva, con lo cual —y mediante la revisión crítica del pasado y la confrontación de la opresión colonial— se establecerían las bases<sup>13</sup> para el proceso de descolonización y la construcción de un futuro. En este sentido, el presente estudio toma el concepto de resistencia fanoniana, cuyo fin último es la creación de una realidad otra que es, precisamente, lo que se intenta demostrar a lo largo de esta tesis.

Por otro lado, en esta tesis se entiende que los sujetos oprimidos resistían con la finalidad de obtener cierto poder que los ayudase a flexibilizar, negociar y re-interpretar su identidad social. En este sentido, entendemos el poder en términos de Michael Foucault para quien este elemento no se ostenta, sino que se ejerce. De esta manera, el poder no es exclusividad de las instituciones ni de los monarcas, sino que funciona como una red difusa que atraviesa todas las esferas de la sociedad; en este sentido, quien ejerza el poder tendrá la capacidad de construir discursos que moldeen, vigilen y construyan las verdades en las relaciones sociales, con lo cual se establecerán las relaciones de fuerza en el entramado social. El ejercicio del poder, entonces, otorga la capacidad de enunciación a un determinado grupo social volviéndolo dominante. De esta manera, los grupos dominantes (grupos de poder) tienen la capacidad de estructurar discursos —que podrán volverse ideologías—, las cuales organizarán las formas de vida y se instalarán en la mente de los dominados. De esta manera, el poder genera que los discursos puedan ser instaurados como verdades aceptables en una determinada sociedad (Foucault, 1969). Entendemos, entonces, que aquel que se hace del poder, tiene la capacidad de generar discursos y saberes que se configuran como verdades en el orden de lo simbólico.

Así, durante los primeros años del siglo XVII, las múltiples voces que coexistían tanto en la república de españoles como en la de indios, dinamizaban sus existencias en función al mantenimiento y la obtención del poder que les permitiese poseer/ mantener la capacidad discursiva y por tanto de la *verdad*. En este sentido, la sociedad que se

---

<sup>13</sup> Cabe señalar que estas bases debían haber atravesado un proceso de reestructuración y transformación sociocultural.

desarrolló durante el Barroco hispanoamericano se presentaba profundamente escindida por múltiples disputas identitarias que pretendían validarse frente a los discursos dominantes. Ahora bien, el discurso dominante durante esta época era eminentemente religioso y masculinizado, y sentaba sus bases sobre los lineamientos otorgados por el Concilio de Trento. Sin embargo, la presencia de la masculinidad como agente de control y fiscalización representados por los confesores espirituales, no siempre fueron rigurosos e impenetrables. Si bien tanto hombres como mujeres mostraban religiosidades ejemplares, eran las mujeres quienes mayores innovaciones mostraron en la experimentación mística, alineadas al renacer espiritual propio del Barroco. De esta manera, las demostraciones de fe femeninas solían ser heterogéneas y creativas<sup>14</sup>.

Las hagiografías, los escritos confesionales y las visiones místicas producidas por mujeres, eran cuidadas y evaluadas por confesores quienes trataban de asegurar la ortodoxia y evitar el autoengrandecimiento de sus protegidas, a fin eludir posibles conflictos con el Santo Oficio. No obstante, las mujeres, en su afán de asegurar la unión mística con Dios y la salvación de sus almas, producían una serie expresiones místicas que, lejos de pretender subvertir el orden masculinizado, abogaban por la autotransformación espiritual. Su fin último era la de someterse a la voluntad divina y empoderarse en el ejercicio de la fe. Así, obtenían respeto y autoridad espiritual frente a la sociedad barroca. Además, el conocimiento teológico alcanzado por las mujeres durante sus trances místicos y convivencias con otras mujeres piadosas<sup>15</sup> y confesores/guías espirituales, se traducían en textos que pretendían demostrar el “qué hay ahí”<sup>16</sup>, siempre fiscalizados y, a veces, influidos por los propios confesores (Van Deusen, 2018). De esta forma, las mujeres encontraban en la escritura y las expresiones heterogéneas de fe un espacio de resistencia y negociación frente a las restricciones y vigilancias de la sociedad masculinizada de su época. Incluso, como lo veremos a lo largo de este estudio, en ciertos casos, lograron ocupar espacios de representación social y autoridad religiosa no solo frente a otras mujeres, sino también frente a hombres de fe.

---

<sup>14</sup> De la importancia de la espiritualidad femenina y sus expresiones místicas durante inicios del siglo XVII, nos ocuparemos en detalle a lo largo del capítulo I.

<sup>15</sup> Como lo veremos en el capítulo I, la piedad femenina se forjó a través de la convivencia con otras mujeres y hombres en veladas místicas, beatarios y cofradías. Estas interacciones sociales propiciaron la transmisión y retroalimentación de las heterogéneas prácticas religiosas y espirituales entre las mujeres de la época.

<sup>16</sup> Entiéndase retratar los aprendizajes sagrados adquiridos desde la experimentación corpórea durante sus encuentros celestes.

Frente a ello, los modelos del decir y el ser femeninos debían sortear la vigilancia y la “imposibilidad” de producir conocimiento. Por ello, las mujeres asumieron los discursos del modelo femenino de santidad —el mismo que luego subvertirían con una serie de estrategias discursivas— que pretendía relegarlas a la vida intimista y privada, y alejadas de lo público. Esto generó una serie de tensiones que se evidenciarían a través de las expresiones literarias y religiosas de la población femenina durante el siglo áureo.

A fin de resolver las tensiones entre el querer decir y el deber decir, las mujeres de la época desarrollaron una serie de estrategias discursivas —sobre todo, las estrategias de debilidad— que les permitía exponer sus curiosidades espirituales e intelectuales. De esta manera, en la Lima del siglo XVII, las mujeres, aprovechando la explosión del misticismo católico, utilizaron la espiritualidad y la piedad como vehículo de enunciación y expresión de sus mundos interiores. La devoción religiosa y la humildad femenina debían ser especialmente cuidadas, pues de ello dependía la reputación y valía de las mujeres. Este fenómeno refleja las normas y valores culturales prevalentes en la sociedad de la época, donde la virtud y la devoción religiosa eran cualidades apreciadas y vinculadas a la percepción social positiva de las mujeres. Así, una serie de nombres femeninos —entre místicas, beatas y religiosas— resaltaron durante los primeros años del siglo en mención. Entre ellas, y como lo señalamos líneas atrás, destaca una de las figuras femeninas y místicas más reconocidas de la centuria: Luisa Melgarejo, quien formó parte del círculo íntimo de Santa Rosa y fue asidua asistente a las veladas místicas en la casa de Gonzalo de la Maza. Ella, como laica religiosa, reflejó el espíritu femenino de la época, pues sus ejercicios místicos —tanto en el plano de la vida privada, como en la vida pública— la dotaban de reconocimiento y poder en el mundo masculinizado de la ciudad de Los Reyes. Además, fue Melgarejo quien, probablemente, inició en el mundo espiritual a la pequeña Úrsula, pues esta vivió con la beata (quizá como esclava) entre los 7 y 12 años de edad, etapa, sin duda, formativa.

Por otro lado, y bebiendo, quizá, del ánimo de los criollos en la búsqueda de reconocimiento de sus identidades y las disputas por los espacios de poder en la sociedad colonial, los afrodescendientes esclavizados y libertos asumieron —de forma consciente— las formas culturales de la piedad católica, ya que les permitían poseer cierto grado de validación y autonomía en la sociedad de su tiempo. Atravesados por el proceso de evangelización a manos de los jesuitas, los sujetos africanos experimentaron procesos

de “aculturación” y violencia<sup>17</sup>, los sujetos esclavizados, sobre todo en el espacio urbano, encontraron en la religiosidad una forma de resistencia y re-construcción de sus espacios de libertad. Este proceso entendido como transculturación<sup>18</sup>, permitía que los sujetos subalternizados pudiesen ejercer espacios de resistencia social, pues la resignificación de sus identidades en función a los elementos de la cultura católica funcionaba como un artefacto homogeneizador de almas y forma predilecta de validación social. Y es, precisamente, desde el aprovechamiento de este espacio en el que Úrsula de Jesús construye su proceso de enunciación transgresor y resistencia.

### **Estado de la cuestión**

Cabe destacar que el tema de las diversas transgresiones y peculiaridades del diario de Úrsula de Jesús ya se han tocado con anterioridad en diversos trabajos de investigación. Por un lado, en el 2012, Nancy van Deusen publica el libro *Las almas del purgatorio: El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*, quizá el estudio más amplio sobre las circunstancias contextuales en las que Úrsula desarrolló su vida espiritual y la producción de sus visiones místicas. En su estudio, Van Deusen realiza un recuento sobre la vida de Úrsula desde sus primeros años como esclava en casa de Luisa Melgarejo hasta sus días en el convento de Santa Clara en Lima —como esclava, primero, y, luego, como donada— y su acercamiento a las almas del purgatorio. Además, analiza el contexto social, cultural y religioso de la Lima del siglo XVII, así como la importancia de la presencia de las mujeres ligadas a las tareas espirituales en el marco del Barroco hispanoamericano. Del mismo modo, la autora realiza un recuento de las órdenes religiosas que cohabitaban Lima y los personajes más destacados de la sociedad de aquel tiempo, con lo cual logra destacar la importancia que tuvo la religión y las prácticas católicas en las dinámicas socioculturales de aquel periodo. Así mismo, menciona cómo se fueron configurando las prácticas intercesoras femeninas. Para ello, Van Deusen, señala la evolución de estas formas de expresión y cuidado espiritual en la Europa del siglo XVI y XVII y su posterior asentamiento en el mundo hispanoamericano.

---

<sup>17</sup> Recordemos que los esclavos recién llegados al Nuevo Mundo (en Cartagena y en Lima) fueron sometidos a procesos de evangelización a manos de los jesuitas, los mismos que empleaban esclavos bilingües para que sirvieran como intérpretes evangélicos. De esta manera, se aseguraban el control social sobre los esclavos comercializados, quienes pasaban a formar parte de la organización social del virreinato.

<sup>18</sup> Como se verá más adelante, el proceso de transculturación (Fernando Ortiz, 1940) será vital para la estructuración de las identidades en los sujetos afrodescendientes. Además, se analizará cómo la religiosidad lograba homogeneizar las almas de los sujetos negros y los criollos u occidentales; es por ello que gran parte de los esclavos traídos del África, asimilaban la cristiandad de forma consciente.

Estas herencias espirituales son las que favorecen no solo el reconocimiento de Úrsula como una mística venerada, sino también la posibilidad de obtener ciertas libertades dentro del entorno sociocultural en el que se desarrolló. En un segundo momento del libro, Van Deusen junto a Javier Flores Espinoza y Roberto Niada, transcriben —para un lector moderno— el diario espiritual escrito por Úrsula de Jesús, como parte del control de su ortodoxia solicitado por sus confesores, en 1650 en el convento de Santa Clara en Lima. De esta manera, este libro es de vital importancia para acercarse a los estudios sobre Úrsula, pues (i) analiza las circunstancias y los desafíos por los que la donada — como mujer afrodescendiente— atravesó antes de plasmar su relación con el Divino y sus visiones místicas en su diario espiritual, y (ii) recupera el documento de los archivos del convento de Santa Clara, lo digitaliza y transcribe, facilitando así el acceso a los escritos místicos de una mujer afrodescendiente del siglo XVII.

Por otro lado, durante nuestra investigación pudimos encontrar una serie de artículos que trabajaron las subversiones y construcciones identitarias de la donada. En el año 2000, Patricia Martínez i Álvarez en “La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto colonial limeño del siglo XVII” propone, que la clarisa, al igual que los sujetos subalternizados en la heterogénea sociedad colonial, encontró en la ortodoxia de la religión católica las bases para construir su identidad social y religiosa. En una sociedad altamente excluyente por cuestiones de raza, género y estamento social, nos propone la autora, la iglesia católica limeña fue configurándose en respuesta a las necesidades políticas y sociales del entorno. De esta manera, el mundo de las mujeres se vio fuertemente marcado por la ortodoxia conservadora y contrarreformista de la religiosidad limeña. En este sentido, Úrsula de Jesús se vería atravesada por dos fenómenos: el de la alteridad racial y su posición de mujer. Sin embargo, la clarisa poseía la capacidad de ocupar espacios intermedios en tanto se relacionase con el mundo hispano; esto es, lograba insertarse en la escala de valores que la sociedad colonial construía como positiva, mientras sus experiencias místicas propugnaban por alcanzar una voz autónoma. Así, la autora propone que, con el empleo de la espiritualidad femenina colonial, Úrsula de Jesús logró trastocar los límites de género y de raza impuestos por la sociedad colonial de su tiempo.

Del mismo modo, en el 2004, Martínez i Álvarez en “La oralidad femenina en el texto escrito colonial: Úrsula de Jesús”, hace un recorrido a través las distintas formas de expresiones escritas empleadas por las mujeres durante el sistema de control patriarcal

colonial. Además, menciona que, a menudo, los textos producidos por mujeres místicas eran mediados por la mirada de algún confesor cuidadoso del cumplimiento de la ortodoxia, pues la libertad femenina suponía riesgos para el sistema de control. En este sentido, Úrsula de Jesús logra trastocar estos elementos de control, a través de la escritura oral de su diario. El aporte más significativo que hace la autora en este artículo es la comparación entre tres textos que narraron la vida y obra espiritual de la donada: los apuntes espirituales hechos por ella misma en los que se observan irregularidades en la escritura y la mezcla con la oralidad; la biografía realizada en función a dar una imagen ortodoxa al público lector; y la hagiobiografía escrita desde los parámetros contrarreformistas.

En el 2018, Jacqueline Álvarez-Ogbesor en “Transgresiones e inversiones en el discurso colonial. El sujeto colonial negro en el diario espiritual de la mística afroperuana Úrsula de Jesús” manifiesta que el diario de la donada presenta una inversión discursiva a través del reordenamiento del orden jerárquico mediante las visiones místicas de las almas del purgatorio. Esto logra, nos indica la autora, que exista una subversión del sujeto enunciador y la transgresión de sus límites sociales para relocalizar al sujeto negro colonial y alejarlo de su realidad social. Así, durante su trabajo, Álvarez-Ogbesor identifica el proceso de inversión discursiva realizado por Úrsula a través de tres momentos: el proceso de reafirmación del discurso hegemónico durante el periodo colonial que la ubica como un sujeto subalterno, el cuestionamiento y crítica del discurso colonial a través de las voces de las almas del purgatorio, y la inversión de los discursos coloniales en el plano de lo espiritual manifestada a través de su posicionamiento de mujer negra como la salvadora de almas blancas en el purgatorio y la cercanía de las almas negras al padecimiento de Cristo. Además, la investigadora, hace énfasis en la escritura fragmentada del diario, pues destaca la presencia de los estados alterados de conciencia durante las visiones, alternadas con los momentos de vigilia, así como la distinción entre la tradición oral y escrita presente en el texto. En este sentido, problematiza en torno a la originalidad del diario, pues se cuestiona si el tratamiento que se le da a las visiones fueron dictadas (o escritas) por Úrsula o existieron filtraciones de las posturas de las otras monjas que participaron de la construcción del texto como sus escribas o secretarías. Del mismo modo, el artículo pone de manifiesto la capacidad que tenía la religiosidad católica de estandarizar los colores de la piel, lo cual favorecía la «movilidad en términos de identidad espiritual» (p. 105).

En el 2022, Gayet en “Úrsula Suárez y Úrsula de Jesús: autofiguración y autoridad en la temprana modernidad americana” establece una comparación entre ambas mujeres y la forma en la que emplearon la escritura mística para subvertir y problematizar sus roles dentro de la sociedad del mundo eclesiástico. Así, la autora propone que ambas mujeres establecen su lugar de enunciación a partir de la autofiguración (self-fashioning) y la conjunción entre la voz propia y la voz ajena al interior de sus escritos místicos. De esta manera, ambas religiosas consiguen construir una figura de autoridad en el mundo místico y distender los límites sociales (sobre todo de género) impuestas por la institución eclesiástica a la cual pertenecían. Esto conllevó a la subversión de los estereotipos coloniales femeninos que acercaban a la mujer al pecado y a la debilidad. Es importante destacar en el texto de Gayet, respecto a Úrsula de Jesús, la capacidad que tuvo la donada para moldear su imagen y cuestionar/ problematizar los límites impuestos en torno a su identidad como mujer afrodescendiente desde la inserción de su voz a través de las voces de las almas negras del purgatorio. Asimismo, la autora resalta los cuestionamientos hacia las diferencias étnicas entre los sujetos “blancos” y los afrodescendientes en el purgatorio puestos de manifiesto por la clarisa, los mismo que se desarrollan a través de diversas estrategias como los tópicos de la humildad, la imitatio mariae o la imitatio christi.

Asimismo, Andrea Gayet en su artículo titulado “Úrsula de Jesús, escribir como mujer y mulata: ‘Así como beo y me ablan sin que quiera, así me asen hablar sin querer(lo) yo’” (2022) pone de manifiesto la subjetividad resistente en Úrsula. La autora vuelve a señalar la doble subjetividad que Úrsula experimentaba (mujer y afrodescendiente), la cual determinaba la autorrepresentación y la construcción de una autoridad enunciativa en su diario espiritual. Estas habitan un locus fracturado, las que se tangibilizaban a partir de las interacciones entre la voz propia y la voz ajena. Así, Gayet propone que si bien Úrsula no logra subvertir las jerarquías sociales y religiosas que atravesaban sus escritos, sí deja ciertos elementos y rastros que evidencian la lucha por una voz propia y cuestionadora del sistema eclesiástico, con lo cual crea significados resistentes como autoridad intercesora.

Finalmente, durante la recopilación del estado de la cuestión, también pudimos hallar algunas tesis en las que se analizaron distintos aspectos del discurso hallado en el diario espiritual que nos atañe. Así, en el 2014, Constanza Valenzuela publicó su tesis titulada *Negritud y espiritualidad en la Lima del siglo XVII: el relato autobiográfico de la donada negra Úrsula de Jesús*, en la cual analizó dos momentos fundamentales en el

desarrollo de la autobiografía de la donada: el milagro del pozo y el momento de manumisión en 1654. Para Valenzuela, el primer momento inicia a la clarisa en el camino a la santidad, pues genera un cambio de vida en su contexto de esclavitud; mientras que el segundo episodio le otorga la capacidad de formarse como un sujeto escritural. De esta manera, Úrsula logra desarrollar sus ejercicios espirituales y de escritura mística, a través de estrategias discursivas que le permiten narrar sus visiones de las almas del purgatorio y hacer énfasis en las almas pertenecientes a sujetos afrodescendientes. Al darle voz a las almas negras, nos dice la autora, Úrsula logra imprimir su subjetividad en el texto, con lo cual comunica sus propios cuestionamientos frente al mundo eclesiástico. Así, Úrsula se presenta como un sujeto en conflicto atravesada por su condición social de donada afrodescendiente y, a su vez, como una negra con dones espirituales. En este sentido, Valenzuela propone que la donada realizó una apología de lo negro, pues logró cambiar la significación que se tenía sobre los afrodescendientes.

Durante el 2015, Giovanna Pignano, presentó su tesis titulada *Entre quehaceres conventuales y arrebatos místicos. El diario de Úrsula de Jesús. Lima, siglo XVII*. En ella, se analiza la forma en la que la donada negoció su condición de mujer afrodescendiente en el marco de la vida conventual en Santa Clara y, por extensión, en la vida sociocultural de principios del siglo XVII. De esta manera, el texto hace un recorrido por la espiritualidad barroca y la relación de la donada con el mundo espiritual desde su estancia como niña esclavizada en casa de Luisa Melgarejo hasta su ingreso en la vida conventual y mística. Pignano destaca que la clarisa aprovechó la legitimidad que le otorgaba la estancia en el monasterio para iniciar su proceso de experimentación y escritura mística. Este proceso le permitió repensar y reflexionar sobre las condiciones en las que sobrevivían los sujetos afrodescendientes en la tierra y cómo se representaban en el ámbito celestial. La autora señala que las almas afrodescendientes poseían la cualidad de ser cercanos a Cristo y, por ende, gozaban de ciertos privilegios al momento de acceder a la redención en el purgatorio. Finalmente, la autora propone que Úrsula pudo negociar su identidad a partir de dos momentos marcados en su diario espiritual: en primer lugar, mediante la construcción de su auto-imagen como figura modélica en el contexto sociocultural y religioso del barroco, empleando las estrategias de la debilidad; y, en segundo lugar, mediante la negociación de su condición de mujer afrodescendiente y autoridad intercesora a partir del empleo de las estrategias de fuerza.

En el 2020, Sheila Torres Nazario presentó su tesis titulada *Didajé de (auto)reivindicación femenina: concomitancias en la obra literaria de sor Úrsula de Jesús y de sor Juana Inés de la Cruz*. En ella, propuso una comparación entre el diario espiritual de Úrsula de Jesús y "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz" y "El sueño" de Juana Inés de la Cruz. Torres construye su investigación desde la comprensión del fenómeno místico y el género autobiográfico, a través del cual propone que ambas religiosas encontraron en la escritura una forma de reivindicación de sus circunstancias sociales: la primera escribió en defensa de las mujeres afrodescendientes, mientras que la segunda, lo hizo en defensa de su capacidad y producción intelectual. Del mismo modo, la autora destaca la capacidad de Úrsula para construir un «catálogo de mujeres aptas para la religión», pues no solo reivindica el derecho de las mujeres afrodescendientes de acceder a las gracias Divinas, sino también se erige como un modelo espiritual a seguir entre las esclavizadas y negras liberas. Del mismo modo, Torres propone que Úrsula tomó como modelos de su escritura mística a santa Teresa de Jesús, santa Rosa de Lima y la madre María Magdalena de Lorravaquio. Además, la autora encuentra tanto en Úrsula como en sor Juana, una serie de semejanzas en su producción escrita. Estas son la (i) presencia de recursos retóricos como la *captatio benevolente* que a Úrsula la reviste de humildad ante orden divino, mientras que en sor Juana esta estrategia funciona como forma de evadir y burlar la fiscalización masculina y eclesiástica en el convento; (ii) ambas presentan la noción de elevación —Úrsula con las referencias a la escalera y sor Juana Inés con el vuelo del alma en busca de sabiduría—; (iii) se presenta también la experimentación del gnosticismo revelado en la clarisa, frente a la gnosticismo intelectual de la Décima Musa; (iiii) a ambas se les otorgan revelaciones para la corrección de las Clarisas en el caso de la donada, y la reforma carmelitana en el caso de la jerónima; (iiiii) y, finalmente, se menciona la presencia del símbolo de la cruz, la misma que en la donada funciona como símbolo de purificación del alma y, en sor Juana, como parte de su compromiso religioso. Es importante señalar que el aporte de esta tesis respecto al diario espiritual que nos atañe radica en el reconocimiento del diario como un instrumento para el cuestionamiento de las injusticias sociales experimentadas por la población esclavizada afrodescendiente y su posterior reivindicación desde el mundo místico. Además, señala que el don divino de intercesión experimentado por la clarisa y manifestado mediante la *captatio benevolentiae*, fue clave para subversión de los modelos de censura ejecutados durante el periodo colonial. De esta manera, nos indica la Torres Nazario, la donada, con su escritura autobiográfica, se insertó en el discurso femenino

colonial —como parte de los mandatos de sus superiores—, con lo cual logró poner de manifiesto su identidad de mujer productora de discursos místicos en defensa de las mujeres negras en el mundo espiritual.

Rafael Hurtado Mena, en el 2021, publicó su trabajo de investigación titulado *Rasgos cristológicos de los escritos de la venerable Úrsula de Jesús* en el que analiza el perfil místico de la donada. Hurtado reconoce que el diario evidenció una amistad y cercanía entre la clarisa y Cristo, además de poseer un claro entendimiento de la doctrina católica y de los misterios divinos contrarreformistas. Esto, nos dice el autor, la ubica en un lugar especial dentro del mundo del misticismo en América Latina, pues logró “vencer” su condición de raza, género y clase. Además, es importante destacar que Hurtado identifica la relación íntima entre Úrsula y el Cristo de Burgos, el mismo que inspiró su misticismo y expresiones espirituales. De esta manera, y a través del proceso de kenosis, se desarrolló la profunda comprensión y adhesión a Cristo, plasmadas en el diario espiritual mediante sus experiencias místicas. Además, destaca la visión escatológica puestas de manifiesto a través de sus diálogos con las almas del purgatorio. Desde este espacio intermedio, se reconoce, menciona el autor, el «amor vicario como elemento fundamental del cristianismo» (p.39), frente al cual Úrsula se presenta como intercesora y conocedora del proceso de purificación de las almas y de transformación para el encuentro con Cristo. La intercesión en la donada, indica Hurtado, se vivencia con todo el cuerpo: mediante la oración, la eucaristía y la limosna. Es así como se demuestran los rasgos criptológicos en Úrsula de Jesús.

\*\*\*

Como se ha podido evidenciar, las investigaciones sobre el diario de Úrsula de Jesús dan cuenta de los procesos de resistencia que ejerció la donada y la defensa de las almas afrodescendientes halladas en el purgatorio como forma de crítica al sistema religioso colonial que vulneraba a la población esclavizada. Frente a ello, la presente investigación retoma estas ideas para intentar demostrar que Úrsula no solo ejerció un poder de resistencia, sino que reflexionó, re-interpretó y re-inscribió a la identidad afrodescendiente en el entramado socio-espiritual del Barroco hispanoamericano a través de sus escritos en su diario espiritual. Así, la hipótesis que proponemos es que Úrsula de Jesús ejerció un acto político a través de la escritura de su diario espiritual. En su obra, subvirtió los simbolismos espirituales que asignaban una carga semántica negativa al

sujeto negro, re-inscribiendo y re-interpretando las identidades afrodescendientes en el mundo de lo espiritual. Por razones de extensión, dejaremos para futuras investigaciones los debates sobre la originalidad de los escritos de Úrsula de Jesús y los juegos polifónicos que se pueden rastrear en el texto. Así mismo, no ahondaremos en su relación con Cristo ni en los tópicos empleados en el texto, sino que nos centraremos en el análisis y contrastes de los personajes que aparecen en las visiones del diario.

Con este objetivo, en el capítulo uno, analizaremos, a modo de contextualización, cómo las mujeres limeñas de la época negociaron sus identidades en una sociedad masculinizada y jerárquica mediante el uso de la religiosidad y la piedad femenina. Así, en un primer momento de este apartado, haremos un recorrido histórico por la conceptualización de misticismo católico español, el proceso contrarreformista llevado a cabo con el concilio de Trento y los principales edificadores de la espiritualidad mística católica: San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila. Esto nos ayudará a comprender cuáles fueron los elementos que configuraron el espíritu católico difundido en la lima barroca de inicios del siglo XVII de la cual bebió Úrsula de Jesús durante sus años de formación. Del mismo modo, en un segundo momento de este primer capítulo, analizaremos los arrebatos místicos, la piedad femenina y la literatura mística escrita por las mujeres pías de la época. Para lograrlo, repasaremos los antecedentes de la tradición literaria mística femenina y los escritos autobiográficos, con los cuales las mujeres pudieron plasmar sus introspecciones. Además, analizaremos cómo, mediante la escritura de diarios espirituales, las mujeres de la época encontraron un espacio idóneo para la enunciación de sus inquietudes espirituales, sociales e intelectuales. De esta manera, comprenderemos cómo los discursos religiosos escritos fueron aprovechados por las mujeres como espacios de resistencia y negociación ante las demandas de control ejercida por la sociedad colonial. Finalmente, mencionaremos cuáles fueron los espacios de difusión de la fe católica y la vida mística en la Lima de inicios del siglo XVII. Estos espacios fueron la base para la configuración de los discursos escritos, los que se traducirían como modelos de vida y virtud en la sociedad de la época. Para ello, se hará un repaso por las formas de piedad femenina que se experimentaron durante la época en los distintos espacios sociales que albergaban la fe y su difusión, por ejemplo, en los conventos —en especial, el de Santa Clara—; la compañía de Jesús y su relación con las beatas limeñas como Rosa de Santa María o Luisa de Melgarejo; las casas señoriales, en especial la de Gonzalo de la Maza; y las cofradías de negros. Hacia el final de este capítulo

habremos conocido cuál fue el ambiente cultural y religioso en el que Úrsula se insertó, además de conocer cuáles fueron sus vínculos sociales con las principales figuras de la espiritualidad limeña de la época y la tradición de escritura femenina de la cual se apropió.

En el segundo capítulo de nuestra investigación, analizaremos cómo se vivió la religiosidad barroca, tan difundida durante los primeros años del siglo XVII, entre los habitantes afrodescendientes esclavos y libertos en la urbe. Esto nos ayudará a comprender cómo es que estos sujetos subalternizados, a través del uso de la religión católica, lograron negociar sus identidades, libertades y ciertas comodidades básicas, expandiendo, así, los límites del espacio sociocultural en el que se hallaban. Esto ayudará, en nuestra investigación, a identificar cómo Úrsula se situó respecto del momento histórico en el que se desarrollaba: como mujer esclavizada, también experimentó las dinámicas y los prejuicios sociales asignados a la comunidad afrodescendiente; y, también, a iniciar la configuración del concepto de identidad en resistencia que le atribuimos a la donada. Así, en el primer apartado de este capítulo, conoceremos las formas de resistencia sociocultural que ejercieron los sujetos afrodescendientes; además se analizarán sus formas de acercamiento a las dinámicas socioculturales hegemónicas, las cuales favorecieron a la flexibilidad de sus identidades negras. Asimismo, analizaremos cómo los sujetos afrodescendientes trataron de inscribirse en las dinámicas de la cultura impuesta, por medio de estrategias de adaptación, para ganar agencia en la sociedad de su tiempo. Para lograrlo, emplearemos los postulados de Michael Foucault y las dinámicas de resistencia ejercidas en las sociedades disciplinarias. En un segundo momento de este apartado, se hará mención de las estrategias de resistencia de los afrodescendientes en la urbe del Nuevo Mundo. Así, utilizaremos conceptos como los de transculturación empleados por Fernando Ortíz, a fin de identificar las configuraciones y reajustes de la identidad y cultura a los que se vieron enfrentados los sujetos africanos en el Nuevo Mundo como método de adaptación al nuevo sistema social. Del mismo modo, haremos un repaso por el concepto de racismo sin raza trabajado por James Sweet para identificar cómo, a pesar de que el concepto de raza se desarrolló como tal en el siglo XIX, existía ya una segmentación social en función a las apariencias fenotípicas de los sujetos<sup>19</sup>. Esto resultaba complejo debido a las distintas categorías que se utilizaban

---

<sup>19</sup> Es importante señalar que el discurso de legitimación de la esclavitud por razones fenotípicas puede rastrearse incluso en los textos de Aristóteles. En su obra Política, el filósofo propuso que los pueblos bárbaros llanos (a diferencia de los bárbaros dominantes), cuyos gobiernos no se acercaban a la democracia,

durante la colonia para tratar de diferenciar las razas, castas y etnias, y, además, debido a la constante reformulación de las identidades de los sujetos subalternizados. Así mismo, analizaremos las condiciones en las que se hallaban las mujeres esclavizadas en Lima y cómo negociaban sus libertades y evadían la notable sexualización de sus cuerpos por medio del uso de la religiosidad y sumándose a los tópicos de piedad y honor tan difundido entre las mujeres españolas de ese tiempo. Hacia el final de este primer momento del capítulo, habremos notado lo fluido y maleable que resultaban las identidades afrodescendientes en Lima. Esta situación contribuía con la posibilidad de que estos sujetos lograsen desvincularse de la carga simbólica asignada a lo negro y a las negras, con lo cual podían resignificar/ subvertir sus condiciones de vida y sus categorías sociales. Por otro lado, en la segunda parte del capítulo, nos centraremos en identificar cómo la religiosidad católica contribuyó con el desarrollo de una identidad en resistencia. Para ello, utilizaremos los postulados de García Canclini y su concepto de cultura híbrida, la cual permitirá la comprensión del uso de la religión como motor para la construcción de identidades nuevas que ayudasen a la validación social de los sujetos no dominantes. Esta utilización de la religión y cómo lograba *blanquear* el alma de los sujetos esclavizados, se ejemplificará con el caso de San Martín de Porras. Así, hacia el final de este capítulo habremos comprendido no solo la situación sociocultural en la que se encontraban los sujetos afrodescendientes en la urbe limeña, sino también cómo, a partir de la religión y la aceptación de los códigos de la cultura dominante, fueron capaces de negociar ciertos derechos básicos y la legitimación de sus identidades individuales. Fue, precisamente esta forma de adaptación al sistema, la que Úrsula toma para formar su identidad en resistencia.

Finalmente, en el tercer capítulo, analizaremos cómo el diario espiritual de Úrsula se configuró como una acción política, pues, por medio de la interacción con las ánimas del purgatorio —a quienes la clarisa les prestaba voz— se generó un discurso crítico y de subversión socio-espiritual. Este tuvo como finalidad re-interpretar y re-inscribir las identidades afrodescendientes y la suya propia en el sistema simbólico de la sociedad barroca de su tiempo. Para lograrlo, realizaremos, primero, un recorrido por las

---

carecían de participación política y, por tanto, eran incapaces de poner en práctica el alma intelectual. De esta manera, afirmaba que la falta de intelecto, razón y voluntad de decisión política los acercaba naturalmente a la esclavitud. Además, precisaba que los sujetos naturalmente esclavos poseían cuerpos fuertes aptos para el trabajo, los cuales cubrían con ropas a diferencia de los griegos. Con ello, Aristóteles dejaba constancia de la inferioridad racional de los esclavos, ya que al cubrirse demostraban poseer cuerpos fríos, y la falta de calor era sinónimo de una capacidad racional nula (Ariza Montañez, 2005).

propuestas de Raquel Chang-Rodríguez y Mabel Moraña, quienes iniciaron las investigaciones sobre los discursos subversivos entre la comunidad criolla de la época; los criollos pretendían inscribirse en los espacios de poder y dirección de la sociedad colonial desde la defensa de sus identidades no españolas dominantes. De esta manera, pondremos de manifiesto el ambiente de reivindicación por parte de las élites criollas desde la utilización de los discursos hegemónicos. En este punto, nos valdremos de la perspectiva de Michel Foucault sobre el poder que implica adoptar los discursos y conocimientos hegemónicos para los sujetos subalternos. De esta manera, logran obtener reconocimiento dentro del orden dominante y adquirir la cualificación para el habla. Esto nos ayudará a comprender la importancia de la utilización de los discursos dominantes en sujetos subalternizados como Úrsula. En un segundo momento de este capítulo, nos adentraremos en el análisis de la configuración de la identidad en resistencia que Úrsula empleó para lograr la re-inscripción y la re-interpretación de la identidad afrodescendiente. Con este objetivo, utilizaremos el concepto de espacio liminar o entremedio (in-between) propuesto por Homi K. Bhabha, pues creemos que Úrsula parte desde la ocupación de un lugar intersticio en la sociedad colonial, para configurar su identidad en resistencia. Hacia el final de este apartado, seremos capaces de advertir las características identitarias que Úrsula construyó como sujeto híbrido y cómo configuró su identidad en resistencia, desde donde interactuó con las almas del purgatorio. Luego, en la segunda parte de este último capítulo, analizaremos la construcción del discurso enunciativo en el diario espiritual y lo analizaremos como un acto político ejecutado por la donada en su calidad de sujeto en resistencia. El marco teórico que emplearemos para ello será el de los estudios de la filosofía política de Jacques Rancière y sus definiciones respecto a lo político y a las sociedades policíacas. Una vez esclarecido esto, analizaremos algunos de los pasajes del diario en los que Úrsula hace mención de las denuncias de las almas del purgatorio y, en especial, las conceptualizaciones que genera respecto de las ánimas de los sujetos esclavizados.

Así, esta investigación, demostrará que el diario espiritual escrito por Úrsula de Jesús funcionó como un acto político, cuyo discurso subversivo pretendió re-interpretar y re-inscribir las identidades afrodescendientes y esclavizadas en el orden simbólico de la sociedad de su tiempo como sujetos cercanos a Dios y, por tanto, pertenecientes al mundo Divino. De esta manera, su identidad como mujer afrodescendiente y ex-esclava, quedaría validada en la sociedad del siglo XVII.

## CAPÍTULO I

### RESISTENCIA MÍSTICA: EL MISTICISMO FEMENINO EN LIMA DEL SIGLO XVII

Durante el siglo XVII, Lima vivió una eclosión del catolicismo: la religiosidad barroca copó todos los ámbitos de la vida sociocultural de la época como parte del proceso de renovación de la fe exportada desde la Europa tridentina<sup>20</sup>. Así, se estableció el misticismo como forma predilecta de expresión espiritual. Al ser la religiosidad un eje central en el desarrollo de la vida social durante el barroco, el interés por acercarse a las expresiones pías llevó a que un número importante de la sociedad encontrara en el misticismo el espacio idóneo para la comunicación con Dios. Por ello, creemos necesario definir el término misticismo haciendo un repaso histórico por su evolución para, finalmente, abordar el misticismo católico<sup>21</sup> implantado en el Nuevo Mundo, pues el objetivo de este primer momento de la investigación es identificar las transformaciones y configuraciones que experimentó el misticismo cristiano hasta posicionarse como clásico. Esto nos ayudará a la contextualización histórica de la fe que se importó al Nuevo Mundo y en el que Úrsula de Jesús se vio inmersa. Para ello, revisaremos el proceso de Reforma y Contrarreforma, cuyo resultado fue la composición del catolicismo ortodoxo<sup>22</sup>. Asimismo, revisaremos las figuras de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, pues nos ayudarán a establecer los parámetros de escritura y experimentación mística que tomaron los hombres y mujeres de fe en la España del siglo XVI<sup>23</sup>.

En un segundo momento de este primer capítulo, analizaremos la configuración del misticismo femenino del siglo XVII en Hispanoamérica y, en especial, en Lima. Así,

---

<sup>20</sup> En esta investigación nos centraremos en los aportes que el barroco hispanoamericano del siglo XVII, sobre todo el experimentado en Lima, tomó del catolicismo post Concilio de Trento (1545).

<sup>21</sup> El misticismo católico que abordaremos será el desarrollado luego del Concilio de Trento, al cual comprendemos como el misticismo clásico u ortodoxo.

<sup>22</sup> Como se apuntará más adelante, la ortodoxia católica en el virreinato peruano se estableció con el III Concilio Limense de 1551.

<sup>23</sup> Como se verá más adelante, la escritura de corte religioso que se produjo en Lima del siglo XVII, tomó como base la escritura mística practicada durante el siglo XVI en España.

veremos el concepto de piedad femenina como eje central de las dinámicas de las mujeres de aquella época. Del mismo modo, ahondaremos en los procesos de apropiación de la escritura como elemento de resistencia social. Para ello, explicaremos cómo se plasmaron los arrobos espirituales y cuáles fueron los temas recurrentes durante las visiones plasmadas en las autobiografías de la época<sup>24</sup>. Cabe señalar que las mujeres dadas a estas tareas eran conscientes del poder que otorgaba la palabra escrita (Quispe, 2001) y cómo esto facilitaba la exploración introspectiva de la piedad femenina. Así, las mujeres, observadas por la sociedad masculinizada como sujetos subordinados, entendían que el acto de escribir les permitía adueñarse de un espacio que no les pertenecía dentro de una sociedad vigilante de sus expresiones religiosas. De esta manera, las monjas que escribían por encargo<sup>25</sup>, pudieron ingresar a una disputa de sentidos<sup>26</sup> —desde estrategias de subordinación y debilidad— en donde validaron sus discursos e inquietudes intelectuales y espirituales. Conocer este contexto de espiritualidad femenina, nos ayudará a comprender cuáles fueron los modelos de vida y de escritura de los que bebió Úrsula de Jesús para expresar su fe y sus visiones místicas.

Finalmente, en el tercer apartado, revisaremos cuáles fueron los principales focos de difusión mística de Lima de inicios del siglo XVII en donde las mujeres podían desarrollar su espiritualidad y, a su vez, educarse en ella. Del mismo modo, mencionaremos los espacios en donde los afrodescendientes pudieron ejercer la espiritualidad católica dentro de la sociedad colonial. Para ello, revisaremos la función que realizaron las órdenes religiosas, los conventos y las cofradías como generadores de espacios para el acceso a la experimentación de la fe entre las mujeres y afrodescendientes. Además, estudiaremos la función que cumplieron las veladas místicas en las casas señoriales y cómo ayudaron estas a la proliferación de la fe barroca entre los laicos de la Ciudad de los Reyes. De esta manera, esclareceremos la funcionalidad de los espacios de difusión mística como lugares de visibilización de identidades en torno a la religiosidad católica. Esto ayudará a conocer las dinámicas que tuvieron los ambientes en

---

<sup>24</sup> Como se verá más adelante, las autobiografías de mujeres pías fueron realizadas por mandato de sus confesores, con el fin de ejercer control sobre sus experiencias místicas

<sup>25</sup> Durante la época colonial, fue común que los confesores pidiesen a las mujeres místicas una relación de sus encuentros divinos, como parte del proceso de vigilancia de la ortodoxia católica.

<sup>26</sup> Como veremos más adelante, la disputa de sentidos se entiende como el ejercicio que pretende cambiar los discursos dominantes a partir de la generación de otros discursos que produzcan otros sentidos.

donde Úrsula de Jesús se desarrolló durante su primera infancia y juventud, los cuales, probablemente, influenciaron en la espiritualidad que poseyó esta donada afrodescendiente. Así, podremos identificar cómo las identidades subordinadas (mujeres) y las subalternizadas (afrodescendientes) pudieron hacerse de la escritura religiosa como espacio de resistencia y negociación de identidades en un entorno rígido y masculinizado como la Lima virreinal. De esta manera, conoceremos el contexto socio-espiritual en el que Úrsula desarrolló su identidad en resistencia desde donde escribió su diario espiritual.

## **1.1 Antecedentes históricos: la configuración del misticismo católico**

### **A) Breve descripción del término:**

La palabra misticismo posee múltiples definiciones que hacen de él un término polisémico y multifuncional. De hecho, es empleado en diversos campos académicos como la medicina, la psicología o la historia, las cuales han ido modificando su significado a través del tiempo. Sin embargo, en este apartado nos centraremos en la explicación y evolución del concepto en función a sus implicaciones teológicas y filosóficas que terminaron por configurar el misticismo católico ortodoxo que será el marco contextual para la presente investigación.

Etimológicamente, la palabra “místico” deriva del término griego *mystikós* que hace referencia a «las ceremonias de religiones místicas en las que el iniciado se incorpora en el proceso de muerte- resurrección del dios propio de cada uno de esos cultos» (Velasco, 1999, p. 19). A su vez, *mystikós* deriva del verbo *myo* que se relaciona con la acción de cerrar los ojos y la boca respecto a situaciones misteriosas u ocultas (Velasco, 1999). Tal y como lo explica González (2005), estos significados pueden interpretarse como «percibir el carácter escondido, no comunicado, de la realidad y no accesible a la vista de lo que puede hablarse» (p. 105). Así, la mística y sus actores representaban la revelación, estudio y conocimiento de lo misterioso y de las verdades ocultas. Por ello, no es extraño que muchas de las sociedades religiosas hayan contado con la presencia de sujetos sociales mediadores encargados de revelar los misterios ocultos de sus divinidades, mediante sus vivencias de cercanía con dios<sup>27</sup>, tal y como sucede en el misticismo católico.

---

<sup>27</sup> Cabe señalar que, a lo largo de la evolución histórica de las sociedades místicas en el mundo, la religiosidad tuvo un papel fundamental en su desarrollo. Todas ellas ensayaron formas de establecer vinculaciones con lo divino, mediante prácticas que escapaban a la comprensión racional o a lo aprehendido

Un momento clave en el desarrollo del misticismo de las religiones monoteístas fue a presencia del neoplatonismo<sup>28</sup>, pues sentó las bases para el desarrollo místico de las religiones occidentales. Cano (2015) menciona que la mística propuesta por Plotino (250-270 d. C.) era de tipo profano, pues concebía las experiencias místicas como un arrobamiento que lograba la unión con el Uno mediante la contemplación y los ejercicios espirituales. Asimismo, Velasco (1999) menciona que la corriente filosófica en la que se desarrolló Plotino pretendía «aprender a conocer a la divinidad mediante la contemplación habitual y la piadosa devoción» (p. 114), concepción que asumió el misticismo católico como lo indicaremos más adelante. Cabe señalar, además, que la obra del autor<sup>29</sup> se gestó en un contexto filosófico en el cual el interés se centraba en la respuesta a preguntas existenciales que cuestionaban la propia identidad del individuo<sup>30</sup>.

En este sentido, su obra presenta dos momentos claves en su desarrollo. Por un lado, interpreta los textos platónicos en función a la imposibilidad de la separación de la especulación y la espiritualidad; y, por otro lado, sus escritos se presentan como llamados «“salvación del alma”, como “predicación”, ‘exhortación a la vida virtuosa’ con la que el filósofo no buscaba tanto “exponer una visión del universo” como “formar discípulos gracias a ejercicios espirituales”» (Velasco, 1999, p. 114). De esta manera, el misticismo propuesto por Plotino se centraba en la trascendencia del ser humano a partir de la vida virtuosa y su acercamiento al Uno.

---

por los sentidos. Estas vinculaciones se lograban a través de un proceso de acondicionamiento del espíritu de la o las personas encargadas de estas prácticas, en donde se desarrollaban y afianzaban los dones espirituales que los dioses les habían otorgado.

<sup>28</sup>La escuela neoplatónica —denominada así por los historiadores para diferenciarla del platonismo de Platón— dominó el sistema de pensamiento, luego de la filosofía antigua. Además, su influencia fue heredada por las épocas siguientes (Oskar Kristeller, 1982) y retomada durante la Edad Media con los agustinos y el Renacimiento mediante las Academias.

<sup>29</sup> En *Enéadas*, compilación de tratados escritos desde el 253, se describe el camino para acceder al conocimiento del Bien. Aquí, el autor propone que el alma tiene un movimiento descendente signado por la corrupción de esta, producto de su estancia en el mundo material, y un movimiento ascendente hacia el encuentro con lo divino, hacia el Uno, producido por la contemplación del Ser (Cano, 2015).

<sup>30</sup> Velasco menciona que la época en la que Plotino desarrolló su obra estuvo cargada de angustia existencial producto de los pluralismos sociales y étnicos propios de las primeras centurias de la era cristiana; por ello, y siguiendo a Clemente de Alejandría, se formulaban preguntas como ¿Quiénes éramos nosotros? ¿Qué hemos llegado a ser? ¿Dónde estábamos? ¿A dónde hemos sido arrojados? ¿Hacia dónde nos dirigimos? ¿De dónde nos viene la liberación?, las cuales, el autor en mención se dispuso a responder mediante sus tratados filosóficos.

El sistema filosófico que Plotino propone se centra en la presencia de la triada conformada por el Uno quien era miembro superior y representaba el bien como principio del ser; la Inteligencia o Nous, engendrado por el Uno e identificado como la inteligencia, la mente y el espíritu; y el Alma o Psykhe, engendrado por el Nous y capaz de alcanzar la contemplación, eterna e incapaz de todo mal (González, 2005). El alma, en su camino hacia el Bien, debía atravesar estos momentos siempre de forma ascendente<sup>31</sup> y despojándose de los elementos materiales de la vida. En este sentido, la propuesta de Plotino responde a la imposibilidad de acceder a lo Uno (Dios) sin antes experimentar la nostalgia por la unidad perdida o el deseo de acceder al bien. Para lograr el encuentro con lo divino es necesario cumplir con los requisitos de contemplación y recogimiento hacia la vida interior solo así el alma podrá retornar al origen (Cano, 2015). Estos postulados serán tomados por el cristianismo para estructurar su modelo de fe y arrobo espiritual<sup>32</sup>. Además, cabe señalar que, con el pecado original, la relación de intimidad, entre los sujetos y Dios, se desvaneció, hasta esperar la llegada del Mesías que restableciese esta unión. Así, existieron personas, cuyos dones les fueron entregados para una comunicación y relación con él (González de Díaz, 2005).

Como hemos podido constatar, el misticismo occidental, y por tanto el católico, sentó sus bases en la comunión de la persona mística con Dios. Para ello, la purificación del alma y del cuerpo fue fundamental para establecer la unión con lo absoluto. Así, podemos entender el término místico como la experimentación terrenal de lo divino, donde el alma llegaba al grado máximo de unión con lo sacro (Mañas, 2012). Esto solo podía lograrse mediante un largo proceso de acondicionamiento del espíritu donde se afianzaban y desarrollaban los dones divinos (como las visiones celestes o el alcanzar el éxtasis religioso) de las que gozaban ciertas personas elegidas. Asimismo, podemos mencionar, también, la definición que Donald Attwater, en *A Catholic Dictionary* en el año 1942, hace del término: el teórico menciona que el misticismo es “el conocimiento experimental de la presencia divina, en que el alma tiene, como una gran realidad, un sentimiento de contacto con Dios” (como se citó en Hatzfeld, 1955, p. 13). De esta manera, comprendemos que el misticismo simbolizó un camino de entrega, comprensión

---

<sup>31</sup> Esta concepción es fundamental para el pensamiento católico, pues nos ayuda a concretizar la idea de una triada sacra, donde alcanzar el bien es el fin último de la evolución del ser.

<sup>32</sup> De allí que los fieles no tuviesen la oportunidad de unirse con la Divinidad, sino a través del amor y devoción hacia Él.

e intimidad con Dios que finalizaba, por lo general, con estados de éxtasis durante la unión absoluta (Mañas, 2012). Estos modos de expresión corporal de lo divino serían comunes en los místicos católicos como se verá a continuación.

### **1.1.1 Aparición del movimiento místico católico español**

En este apartado revisaremos el desarrollo del misticismo católico<sup>33</sup>, sus antecedentes y su proceso de formación que desembocó en la ortodoxia cristiana que se vivió en el Nuevo Mundo. A continuación, repasaremos los hitos más importantes.

Contrario a lo que podría creerse, el concepto de ‘mística’, en la religión católica, no se encuentra registrado ni en el Viejo ni en el Nuevo Testamento ni en los Padres Apostólicos, sino hasta el siglo III d. C. Es a partir de este momento cuando el concepto cobra tres sentidos que se van consolidando a través del tiempo. Como lo menciona Velasco (1999), en un primer momento, el término hacía alusión al simbolismo alegórico de las sagradas escrituras; en un segundo momento, hizo referencia al culto cristiano y a sus elementos ocultos propios del rito en el uso litúrgico; y en un tercer momento, se usó, en un sentido espiritual y teológico, para hacer referencia a las verdades profundas e inefables propias del conocimiento íntimo de Dios<sup>34</sup>. En este último punto, Pseudo Dionisio Areopagita introduce, por primera vez en la historia, una referencia explícita del misticismo en su texto *De mystica theologia* publicado hacia finales del siglo V. Precisamente, este libro centra su filosofía en el reconocimiento de la mística referido a las verdades ocultas de Dios y a la unión íntima con este, con lo cual se moldeará el misticismo español medieval y moderno. Cabe resaltar, que la mística propuesta se fundamentaba en la experiencia negativa de Dios; es decir, gestar el reconocimiento de lo divino en función de lo que no es. Esta filosofía, también conocida como apofántica, será retomada por Santo Tomás en el siglo XIII. Asimismo, Pseudo Dionisio toma los postulados neoplatónicos de Proclo —discípulo de Plotino— como la idea de lo Uno, la Emanación y las vías ascensionales, esto es, purificación, iluminación y unión para

---

<sup>33</sup> En adelante, nos referiremos exclusivamente al proceso místico sucedido en España y sus colonias.

<sup>34</sup> Cano (2015) acota, siguiendo a Orígenes, que el primer momento del término sirvió para nombrar el Misterio y Revelación; mientras que, en el segundo momento, se puede identificar a San Gregorio hablando de ‘mística’ en un sentido Eucarístico. Del mismo modo, aclara, respecto al tercer momento, que el primero en hablar de una teología mística e inefable fue Marcelo de Ancira en el siglo IV.

alcanzar a lo divino o a aquello que trasciende al sujeto; a esta experimentación la nombró “Rayo de tiniebla” (Cano, 2015).

Así, en el misticismo católico, el éxtasis al que los místicos deseaban llegar era la culminación de los procesos de iluminación<sup>35</sup>, como la contemplación o la revelación, donde existía cierto grado de aprehensión de lo absoluto. En estos estados se evidenciaban la presencia divina, pero no la unión con esta. En este sentido, la conjunción absoluta con Dios se lograba mediante los episodios de éxtasis, donde la felicidad y el amor por lo divino generaban un placer pleno. De esta manera, los místicos podían desprenderse de su Yo y trascender el mundo terrenal, e ingresar a una perfecta comunión con Dios. Este proceso, realizado a partir de un estado de inconsciencia, oscilaba entre estados placenteros y estados de dolor como condición para librar el alma y llegar al éxtasis. Uno de los grandes representantes de la mística cristiana y del martirio del cuerpo, como profundizaremos más adelante, fue San Juan de la Cruz, quien mencionaba que la experiencia mística se insertaba en la vía unitiva a través del matrimonio con Cristo; para ello, era necesario que la espiritualidad se acompañe de mortificaciones del cuerpo y oración (Mañas, 2012). Solo así los mensajes espirituales podían ser mejor recibidos y aceptados por parte del “paciente”<sup>36</sup>. Consideramos que solo así se podía trascender el estado terrenal cuando los místicos mantenían una actitud perceptiva, a fin de captar el estado en donde se encontraban y pudiesen continuar con la búsqueda espiritual, de manera intuitiva, hasta llegar a la culminación máxima: el éxtasis.

Por otro lado, Hatzfeld (1955) sostiene que el misticismo no puede adquirirse directamente, sino que es un don libre de Dios. Por ello, define este término como un «progreso espiritual, un movimiento siempre ascendente, pero en olas de las que las inferiores representan en todos los niveles fases pasivo-purgativas, y las más altas representan primero las etapas iluminativas y después las unitivas en el sentido propio de la palabra» (pp. 13-14). Es decir, en la vida de los místicos católicos, las etapas de sufrimiento terrenal, necesarios para purificar las imperfecciones del alma, se alternan con etapas iluminadas que aseguran el contacto del alma con Dios y que se logran

---

<sup>35</sup> Estos se definen como aquellos procesos altamente contemplativos, donde existe un cierto grado de aprehensión de lo absoluto. En estos estados se evidencian la presencia de una divinidad (Underhill, 2006).

<sup>36</sup> Denominamos “paciente” a la persona que experimenta el trance místico, puesto que el proceso implica, como lo define la RAE, a un sujeto que siente física y corporalmente un daño, dolor, enfermedad o castigo. Así, los sujetos pacientes oscilan entre el placer y el displacer.

mediante la contemplación pasiva-purgativa. Esta forma de concepción del misticismo católico, es la definición estandarizada que se tiene del término, debido a la gran difusión que tuvo.

A pesar de que el misticismo cristiano se fue configurando con el tiempo y se consolidó tarde en la historia del cristianismo, logró posicionarse como el misticismo clásico. Hatzfeld (1955) explica que el misticismo cristiano se normalizó tanto a nivel teológico como literario, debido a importantes tratados místicos aparecidos durante la Edad Media. Estos tratados teológicos se centraban en la oración afectiva que permitía el acercamiento a Dios siempre desde el contacto directo y la vía del amor hacia lo divino, demostrando así el goce personal que la gracia mística les proporcionaba. Sin embargo, continúa Hatzfeld (1955), estos tratados no evidenciaban los procesos psicológicos implícitos en las prácticas sagradas; es decir, no se hacía explícita la forma en cómo el alma atravesaba las etapas de ascenso hacia el encuentro con lo celeste. No es sino hasta el siglo XVI<sup>37</sup>, cuando la mística católica logra aunar el ámbito metafísico con el psicológico logrando establecer los parámetros conceptuales que lo terminarán por configurar como el misticismo clásico, además de incorporar tres elementos vitales para su desarrollo y proliferación. Esto es, se esclarece el concepto del ascetismo como introspección y desasimiento como preparación para la invasión mística, se toma a la teología tomista para volver intelectualmente comprensible al misticismo y se desarrolla en lengua vernácula que pudo ser capaz de plasmar las visualizaciones y abstracciones teóricas que aseguraron su expansión (Hatzfeld, 1955).

Del mismo modo, durante el siglo XVI, el misticismo católico tuvo la oportunidad de difundirse, ya en su forma clásica, por toda España y recibió especial acogida en Castilla. Es en este contexto del misticismo, en el que inicia la empresa evangelizadora en las colonias del Nuevo Mundo. Para llevar a cabo estas tareas, se requerían misioneros dispuestos a sacrificios extremos. En este sentido, los místicos llegaron a ser los grandes

---

<sup>37</sup> Incluso durante el siglo XVI, la influencia neoplatónica, en el catolicismo, se encontraba vigente. Como apunta Oskar Kristeller (1982), durante el V concilio de Letrán (1513), se promulgó la inmortalidad del alma como uno de los principales dogmas de la Iglesia, con lo cual se dejaba ver el “influjo del platonismo renacentista en la teología católica” (p. 86).

transformadores católicos y los guías de las vidas interiores al momento de crear una empresa misionera (Hatzfeld, 1955)<sup>38</sup>.

En síntesis, el misticismo clásico español se centra en la búsqueda de la unión con Dios, mediante un proceso de contemplación pasiva en donde el alma experimenta desasimiento de lo terrenal y se acondiciona para el encuentro con lo divino. Esta concepción consolidada en el Renacimiento español es heredada al Nuevo Mundo mediante la empresa conquistadora de los primeros años. Sin embargo, la eclosión del misticismo y la cristiandad en Hispanoamérica se dio en el siglo XVII, durante el Barroco, luego de celebrarse el III Concilio Limense que puso en práctica los postulados dados durante el Concilio de Trento, tal y como lo veremos a continuación.

### **1.1.2 Contrarreforma: el concilio de Trento y sus implicancias en la fe católica del siglo XVII en el Nuevo Mundo**

Durante el siglo XVI, la religiosidad en la Europa renacentista se encontraba convulsionada<sup>39</sup> al igual que lo estaba la política, la economía y la sociedad. Las Noventa y cinco tesis de Martín Lutero, presentada en 1517, habían iniciado una serie de denuncias y transformaciones que cambiaron el rostro político y la fe católica en Europa cuando, en 1545, se llevó a cabo el concilio de Trento<sup>40</sup>. Así, la separación entre católicos y protestantes significó, para el catolicismo, una reformulación de su ortodoxia y la posibilidad de que el binomio política- religión se consolidara<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Cabe señalar que este fue el siglo de la hegemonía política, económica y artística española. Desde allí, las ideas heterodoxas de la teología y el misticismo cobran importancia, no solo en la vida cotidiana de la sociedad, sino también en las manifestaciones artísticas.

<sup>39</sup> Recordemos que entre fines del siglo XIV e inicios del siglo XV se dio el Cisma de Occidente situación de disputa entre las autoridades papales europeas. Esta situación seguida de una serie de concilios como el de Constanza y Basilea, producían un ambiente religioso tenso y expectante de cambio. Del mismo modo, respecto a la iglesia católica podemos mencionar a la Reforma Cisneriana, respaldada por los Reyes Católicos, la cual se sucedió en dos periodos: 1506 y 1515-1217, trató de hallar un equilibrio político entre las disputas internas de la iglesia.

<sup>40</sup> La propuesta de Martín Lutero se inició entre los teólogos e intelectuales de la época, quienes proponían acabar con la corrupción que la Iglesia arrastraba desde épocas medievales como la compra-venta de cargos eclesiásticos, vida relajada del clero y su escasa preparación teológica, entre otros vicios, con lo cual se pretendía modernizar la iglesia católica. Es por ello que el grupo reformista acusó de contra reformistas a los católicos conservadores del siglo XVII que pretendían contrarrestar las nuevas propuestas.

<sup>41</sup> A mediados del siglo XVI, la Iglesia Católica experimentaba una relajación del clero y problemas internos propios de la lucha de poderes (Martín Sánchez, 2010).

Es importante destacar los principales lineamientos del movimiento contrarreformista que diera lugar a la reestructuración de la Iglesia Católica. Si el protestantismo pretendía generar una renovación política, social y religiosa con sus reformas que proponían nuevos esquemas mentales<sup>42</sup>, el movimiento de la reforma católica, o de la Contra Reforma, abogaba por adoptar medidas que defendieran el dogma cristiano sumado al control y disciplina moral<sup>43</sup> de los miembros de la Iglesia, además de solucionar el distanciamiento con el protestantismo. Para lograr esta reestructuración de la Iglesia Católica, se vivieron dos momentos fundamentales: la fundación de la Compañía de Jesús a cargo de San Ignacio de Loyola en 1534<sup>44</sup> y el concilio de Trento convocado por el papa Paulo III entre 1545 y 1563. Si bien la reconciliación con el movimiento protestante no pudo llevarse a cabo, el éxito del refuerzo de la doctrina católica se evidenció con el reconocimiento de la autoridad papal y el fortalecimiento de la Inquisición; además, se creó el listado de libros prohibidos, se les otorgó a las órdenes religiosas la educación de los fieles y se alentó la formación de seminarios para sacerdotes, y se fortaleció la veneración de los santos y la virgen, así como los santos sacramentos (Sánchez, 2010).

En este sentido, el concilio de Trento supuso un control sobre las conductas sociales que debían estar alineadas con los preceptos católicos. Asimismo, gozó de aceptación entre los fieles, puesto que la ortodoxia católica tridentina respetaba las costumbres tradicionales como el culto a las reliquias, las procesiones, peregrinaciones, entre otras tradiciones religiosas; también utilizó prácticas socioculturales como la pintura, el teatro y la literatura, para profundizar la fe entre los fieles; y, además, simplificó los contenidos teológicos para que el pueblo pudiese acercarse de manera sencilla a la religiosidad, mientras que el clero accedía al conocimiento más profundo del dogma católico (Fernández, 2007). Esta situación dejaba a la España de mediados del siglo XVI con una férrea doctrina católica y un posicionamiento de la Iglesia en las

---

<sup>42</sup> El protestantismo, preocupado por reformular la fe y volver a las fuentes cristianas más allá de los evangelios, proponía una instrucción universal; es decir, una masificación de la educación para que todos los estratos sociales pudiesen tener acceso al conocimiento bíblico. Asimismo, rescataba solo el Bautismo y la Eucaristía como sacramentos válidos, y proponía que el único medio de salvación era la fe en el mensaje de Cristo, dejando de lado el papel intercesor de los sacerdotes (Martín Sánchez, 2010, p. 216-219).

<sup>43</sup> De Certeau (1982) menciona que, en tiempos de crisis y mutaciones, las sociedades tratan de volver a “las cuestiones radicales de la existencia” (p. 97) y es precisamente eso lo que sucedió en la España del XVI.

<sup>44</sup> Como se verá más adelante, los jesuitas tuvieron un papel preponderante en la instrucción y educación en la fe; por ello, inauguraron colegios y centros educativos.

esferas de poder. Es importante mencionar, además, que la doctrina católica era reforzada por la proliferación de escritos hagiográficos, con los cuales se mostraban la vida de los santos, a fin de que la sociedad los tomara como ejemplos de conducta.

Por otro lado, en las colonias de Hispanoamérica, los derechos tridentinos tardaron en llegar, debido a la falta de representación y visibilidad que tuvo la Iglesia del Nuevo Mundo en Trento<sup>45</sup>; a pesar de ello, la Corona era consciente de la necesidad de reformular el proceso de evangelización en las indias y reorganizar la situación política. Es por ello que la América española tuvo un proceso, si bien no aislado, distinto de la expansión de la ortodoxia católica<sup>46</sup>. En el caso del virreinato peruano, el III Concilio Limense (1582-1583), a cargo de Martín Enríquez Almansa y Toribio de Mogrovejo, fue la que reprodujo la normativa evangelizadora, con lo cual la religiosidad se volvió mucho más ortodoxa y se reajustó el proceso de cristianización de las indias que, hasta ese momento, había presentado dificultades debido a la extensión del territorio; además se dio la reafirmación de la relación entre el Estado y la Iglesia<sup>47</sup>.

López (2010) apunta que este proceso no solo pretendía mejorar la enseñanza de la fe en el mundo indígena —con lo cual se creó la unificación del catequismo en lenguas vernáculas—, sino también que la urbe tomase el estilo de vida español como el modelo clave para un buen vivir. Por ello, el Tribunal del Santo Oficio fue clave en la conservación de la ortodoxia católica. Asimismo, la creación de seminarios y espacios de formación clerical fueron importantes para poder expandir la fe por encomiendas y para tener el capital humano necesario para que exista más de un padre asistiendo en las misas de evangelización de indios. Cabe señalar, además, que, junto a este ambiente de cargada ortodoxia y vigilancia cristiana, se sumaba el desarrollo del Barroco en estas tierras.

---

<sup>45</sup>Para mayor información, revisar “El Concilio de Trento en las iglesias de la América Española: la problemática de su falta de representación” de Erika Tánacs (2002).

<sup>46</sup> Al III Concilio Limense lo antecedieron una serie de concilios y tratados que pretendieron extender los dictámenes de Trento. Uno de ellos fue la Junta Magna, promulgada por Felipe II en 1568, en donde se dictaminó el incremento de obispos y sus responsabilidades, además de la proliferación de templos y escuelas en donde impartir la fe católica con regularidad, y la instauración del Santo Oficio de la Inquisición que velase por el cumplimiento de la ortodoxia cristiana (López, 2010)

<sup>47</sup> Recordemos que, a inicios del siglo XVI, se promulgó el Patronato Regio que aseguraba una serie de beneficios eclesiásticos a los monarcas de Hispanoamérica (López, 2010).

Por ello, y como lo veremos más adelante, el siglo XVII en Lima se presentó cargado de un control absoluto de la fe católica por parte del Santo Oficio y con una proliferación de espacios piadosos como conventos, beaterios y seminario. En ellos, la espiritualidad mística se experimentaba siguiendo el espíritu de la época barroca que, a su vez, bebía de las influencias dadas por dos grandes místicos de la fe católica: San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila<sup>48</sup>.

### **1.1.3 San Juan de la Cruz y la mortificación del cuerpo**

Fray Juan de la Cruz (1542-1591) fue un religioso carmelita, escritor y pensador de gran relevancia para el catolicismo en cuanto al ámbito místico se refiere. Su figura se desarrolla en un contexto histórico irreplicable para España: en pleno apogeo y cosecha de los frutos de la expansión colonial mercantilista. Dedicado a la reflexión teológica y a la poesía, principalmente, su obra no consigue brillar dentro del esplendor español del siglo XVI. Sin hacer mayor eco que el captado por las personas más estrechamente vinculadas a él, fallece a los cuarenta y nueve años “sin gloria y con muchas penas” (Esparza, 1943, p. 81).

Si bien San Juan de la Cruz permaneció olvidado por más de un siglo, su influencia entre sus contemporáneos permitió la configuración del espíritu barroco. Su estilo de vida en comunión con los valores católicos tridentinos, celebraba la medida y la contrición; por ello, sus escritos demostraron ser poemas místicos de gran calidad. En ellos, se representa la experiencia de la comunión con lo divino de forma personal, y no como una crónica de un evento ocurrido a un tercero o el uso de la experiencia ajena como material de inspiración literaria (Hatzfeld, 1955).

Por un lado, el tópico central de San Juan de la Cruz se puede resumir con el verso “vivir muriendo”. Esta especie de fórmula o máxima engloba de manera sólida la repetición de una figura capaz de transmitir de forma potente y clara, el método en el que se puede dialogar, más allá de lo mundano, con lo sagrado. Como afirma Hatzfeld (1955) “vivir muriendo’ constituye el tema nuclear del santo” (p. 215). Además, no puede dejarse de lado el análisis del tema mencionado sin ponerlo en perspectiva o alinearlo con el que podría ser el asunto que sigue en importancia, si es que no lo iguala, en su obra: el fin de la existencia humana y la comprensión de esta no mediante el uso del razonamiento y la

---

<sup>48</sup> Como veremos más adelante, la figura de Santa Teresa de Jesús fue importante dentro del movimiento de Contrarreforma, debido a sus propuestas de reestructuración de la iglesia católica (Miriones, 1990).

reflexión, sino a través de la experiencia personal producida por el acto de tomar como propio el estilo de vida de Cristo (González, 2016). Esta idea dicotómica entre la vida que es muerte la compartirá con Santa Teresa de Ávila a quien conoció cuando tenía 25 años y con quien fundó las carmelitas descalzas en un afán por volver a los principios rectores de la orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo.

En la obra poética de San Juan de la Cruz, se hace referencia a la entrega y sufrimiento del cuerpo, y al desprendimiento de las seducciones del mundo como medio para alcanzar altos grados de espiritualidad, siempre desde sus experiencias personales. . Para el dogma cristiano, es la mortificación del cuerpo aquello que nos permite conseguir la culminación superior de la existencia humana, mediante una serie de negaciones a sus deseos. Esta es la herramienta última, correctamente aplicada durante toda la vida, que permitirá a toda persona acercarse a Dios y cumplir con el plan divino que la fuerza creadora tiene para cada alma en el encuentro sobrenatural<sup>49</sup>. El tránsito terrenal es tomado como un escenario de prueba en el que los hombres y mujeres tienen la oportunidad y el deber de iniciar la comunión con la divinidad. De esta manera, la temática del sufrimiento corpóreo en los escritos de San Juan<sup>50</sup> se manifiesta en sus versos —como en los poemas de Llama de amor viva— mediante la concepción del cuerpo invadido por llagas de amor que lo acercan a la comunión mística con Dios. Esta idea del cuerpo invadido y doliente es tomada de las transverberaciones de Santa Teresa de Jesús como se verá más adelante (Sesé, 2004).

En síntesis, podemos mencionar que, si bien San Juan de la Cruz no fue ampliamente difundido durante el siglo XVI y los primeros años del siglo XVII, sí influyó largamente en el espíritu de su generación. La admiración por Santa Teresa, lo llevó a expresar en su obra la relación del cuerpo como entidad sufriente para el acercamiento del alma a Cristo, con lo cual puso de manifiesto la tendencia del misticismo católico de finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII por la dicotomía alma-cuerpo.

---

<sup>49</sup> Cabe destacar que San Juan de la Cruz entendía al sufrimiento y el dolor como los grandes maestros universales para el acondicionamiento del alma (Molina Prieto, 1991, p. 13).

<sup>50</sup> En *Cántico espiritual* puede verse a un cuerpo en agonía, mientras que en *Noche oscura* se muestra un cuerpo colmado de deleite. Con esto, Sesé (2004) menciona que la temática central del cuerpo se emplea para manifestar la experiencia sensible que el alma atraviesa debido a su hambre y sed de Dios. Por ello, menciona cuerpos gozosos y en agonía por alcanzar el amor de Cristo. Asimismo, Molina (1991) señala que en San Juan pueden identificarse el amor al sufrimiento del cuerpo y el padecer del mismo como señales inequívocas del amor que el alma siente por Dios, pues el alma enamorada es esencialmente sufriente.

A este último, y continuando con la tradición neoplatónica antes mencionada, San Juan lo considera como un verdadero obstáculo a superar para la liberación del alma.

#### **1.1.4 Santa Teresa de Jesús y su influencia en la tradición religiosa femenina**

Como ya lo hemos mencionado, la relación entre San Juan y Santa Teresa (1515-1582) se dio en función a las reformulaciones que ambos pretendían dar a la orden carmelita. Es por ello que a Santa Teresa<sup>51</sup> se le conoce como la reformadora de la iglesia católica, pues, a pesar de no contar con estudios<sup>52</sup>, propuso, como señala Moriones (1990), una reformulación de la orden del Carmelo en función a volver hacia espíritu evangélico. Asimismo, su vida contemplativa realizada a través de la meditación y los ejercicios de oración —con los cuales lograba experimentar arrebatos del espíritu debido a sus trances místicos (Pollarolo, 2015) —, dejó un legado que sería imitado por las religiosas tanto españolas como hispanas durante y después del siglo XVI.

Más allá de los grandes aportes teologales que Santa Teresa propuso, su figura como mujer mística y escritora nos revela un espacio de acción y producción literaria inserto en una sociedad estratificada y patriarcal<sup>53</sup> que es interesante de analizar. Según Naranjo & Ramírez (2017), la escritura de Santa Teresa dejaba entre ver su propuesta sobre la espiritualidad y cómo esta debía desembocar en la práctica y el desarrollo del ser femenino. Si bien la Santa escribía esencialmente para mujeres<sup>54</sup> desde su posición de mujer como sujeto entregado a los modos experimentales y subjetivos, el trasfondo de su obra confrontaba al ser humano en su totalidad poniéndolo frente a sí mismo, a su miseria

---

<sup>51</sup> Santa Teresa fue escritora, mística y reformadora de la iglesia católica. Se convirtió en santa beatificada por Pablo V en 1614; mientras que en 1622 fue canonizada por Gregorio XV y nombrada Doctora de la Iglesia por Paulo VI en 1870. Asimismo, en 1538 profesó sus votos en el convento la Encarnación de las Carmelitas de Ávila (Pollarolo, 2015).

<sup>52</sup> Como se verá en el siguiente apartado, la educación femenina durante el siglo XVI y XVII fue realizada, por lo general, en monasterios o en las casas familiares.

<sup>53</sup> Como se verá en el siguiente apartado, la presencia femenina durante finales del siglo XVI y el siglo XVII, será observada y controlada por la Iglesia, pues se tenía la concepción de que las mujeres, en general, y las místicas, en particular, eran seres débiles propensas a dejarse llevar por las insinuaciones del demonio. Por ello, había que vigilar su escritura y la ortodoxia que en ella se mostraba.

<sup>54</sup> Como se sabe, uno de sus confesores fue Jerónimo Garcían, carmelita descalzo, quien además de formar parte del círculo cercano de la mística, fue quien la animó a escribir *Las moradas*. En este texto, Santa Teresa menciona es su confesor quien piensa que las mujeres son capaces de entender mejor el lenguaje que otras mujeres manejan (Naranjo & Ramírez, 2017). Asimismo, podemos mencionar a algunos de sus directores espirituales más destacados: El dominico García de Toledo (1555), Francisco de Borja (1557) y, el reformador franciscano, Pedro de Alcántara (1560), quienes supervisaron sus arrebatos místicos y sus escritos. De esta manera, Santa Teresa era validada en su fe ortodoxa y aprobada como escritora en la sociedad androcéntrica en la que se desarrollaba (Pollarolo, 2015).

y a la gracia de Dios. Esto cobra vital importancia, si consideramos que, para la época, la racionalidad en la mujer se encontraba subestimada, con lo cual se encontraban incapacitadas de producir textos con profundidad teológica.

A pesar de ello, Hatzfeld (1955) señala que el contexto sociocultural en el que se insertó Santa Teresa proponía el ejercicio místico como un espacio fértil para la participación femenina. Así dirá:

[...] se llevan la preferencia las mujeres sin previa formación teológico-filosófica y obligadas por eso mismo a verter en forma original sus experiencias en un lenguaje de tanteo creador, sobre los hombres de formación teológica, quienes pueden disponer para dar expresión a sus vivencias de un lenguaje conceptual escolástico, que toman como punto de partida y al que se limitan no más que a matizar (p. 254).

Quizá por ello, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, la proliferación de escritos femeninos de corte místico y el ejercicio de la vida contemplativa tuvo especial acogida. Si bien la sociedad patriarcal desvinculaba a las mujeres del ejercicio lógico, de la educación teologal, y las circunscribía al plano de los afectos y las subjetividades, las mujeres podían tomar el espacio religioso como un medio para el ejercicio de la palabra y, con ello, insinuar su mundo interior (descontento con el sistema, intuiciones teologales, reinterpretaciones bíblicas, etc.), siempre desde la inspiración divina. Por supuesto, estos ejercicios literarios debían realizarse desde una postura de indefensión<sup>55</sup>. Esto es, asumir su rol de subordinación dentro de la estratificación social (Pollarolo, 2015), a fin de poder generar un espacio de enunciación tal y como se verá en el siguiente apartado.

En este sentido, Santa Teresa utiliza su escritura para edificar a otras mujeres<sup>56</sup> y por insistencia de sus confesores, pero también para plasmar sus postulados teologales. Desde un tono de experiencias cotidianas y corporales, la Santa incorpora recursos literarios como metáforas y alegorías —ampliamente empleado por los escritores renacentistas— para poetizar el camino hacia el encuentro con Dios<sup>57</sup> de una manera

---

<sup>55</sup> Entendemos este término no en su sentido jurídico, sino en la acepción manejada por la RAE: falta de defensa. Con ello, nos referimos a la estrategia que usaron las mujeres de fe para poder ejercer su capacidad de reflexión y producción intelectual, respetando su lugar como sujeto subordinado en la sociedad clerical.

<sup>56</sup> Debido a su labor de instrucción femenina, el papa Pablo VI le otorga el título de Doctora de la Iglesia en 1970 (Naranjo & Ramírez, 2017).

<sup>57</sup> Un ejemplo de ello es el uso de la metáfora del castillo en *Las moradas*, cuyas habitaciones simbolizarían los procesos por los cuales el alma atraviesa para el encuentro con Dios. Otra figura metafórica que emplea es la metamorfosis de la mariposa para hablar sobre las transformaciones por las que atraviesa el alma una

sencilla y asequible para sus lectoras. De esta manera, escapa de las escrituras de exquisitez técnica y erudición propios de las escrituras masculinas que se les era negados, para poder inscribirse en la tradición literaria mística desde la aparente limitación teologal en la que debían vivir las mujeres. Así, Santa Teresa logra desarrollar en sus escritos la existencia de tres vías de acceso a lo divino: la vía purgativa donde el alma debe ser liberada de todo mal, pasando por la iluminación donde se reducen las potencias del espíritu, hasta llegar a la unión donde, finalmente, ocurre el rapto sobrenatural y el consecuente encuentro con Dios como resultado último y esperado, que no es otra cosa que el éxtasis (Zamora, 2010).

En resumen, Santa Teresa consigue establecerse como figura representativa de su época por tres razones principales: su estilo de vida de recogimiento, la capacidad para transmitir su doctrina de forma clara y sencilla, y la participación activa, aunque discreta, del proceso de escritura mística. Es por ello que su figura y su legado fueron retomados, tiempo después, por las mujeres espirituales del Nuevo Mundo durante el Barroco. Es decir, el espacio místico femenino de Hispanoamérica y, en especial, el limeño luego del III Concilio Limense, se nutrió del espíritu místico y ascético vivido durante el siglo XVI en la España tridentina como lo veremos en los siguientes apartados.

## **1.2 Arrebatos místicos y encuentros divinos en la literatura del siglo XVII: Las mujeres escriben**

Desde la configuración de misticismo en Occidente, la escritura cumplió un rol fundamental en la transmisión de la experiencia mística. En un primer momento, tal y como apunta González (2005), la necesidad de decir lo inefable se volvió el principal problema para los místicos, pues requerían de ese “gran ausente” —la escritura— como pilar fundamental para plasmar las experiencias divinas. Del mismo modo, continúa González de Díaz, la mística buscó encontrar la parte dinámica del lenguaje. Por ello, mencionará que la utilización del lenguaje escrito posee dos caras fácilmente reconocibles. Por un lado, se encuentra la utilización del lenguaje que permite ahorrar tiempo en el proceso comunicativo y que se nos muestra como un camino fácilmente entendible. Por otro lado, se encuentra el uso del lenguaje escrito como un elemento que posee su propia destrucción, dinámico y viviente, y que puede ingresar a un periodo de

---

vez que ingresa al camino divino; además de la figura del huerto en el *Libro de la vida*, para enseñar el proceso por el que atraviesa la persona orante (Naranjo & Ramírez, 2017).

continua ruptura, tal y como lo emplean los místicos. Es decir, para la autora, los místicos empleaban el lenguaje escrito de manera connotativa; esto es, hacer decir a las palabras aquello para lo que no están preparadas. Solo de esta manera, la escritura podía dar a conocer las visiones que superaban a los sujetos entregados a tareas espirituales. Quizá por eso, diversos autores han identificado las similitudes entre la mística y la poesía, debido a la gran cantidad de simbolismos que los místicos emplearon en sus escritos.

Como apunta Hatzfeld (1955), tanto el poeta como el místico aprehenden intuitivamente, como una “iluminación”, una realidad que permanece oculta para el sujeto común; en el caso de los místicos, Cristo. Es así que el poeta místico tiene la función de aprehender a Dios y trasladarlo a una obra de arte. Estos textos pueden ser escritos por personajes con nulas aptitudes poéticas, como Santa Teresa, quien, como señalamos anteriormente, posee una forma cotidiana de escribir; o con una pluma refinada como San Juan de la Cruz. De cualquier forma, en ambos casos, los simbolismos arquetípicos se mantienen, a fin de plasmar la experiencia directa con Dios. Asimismo, el autor nos menciona una distinción entre la literatura mística y la ascética<sup>58</sup>, y precisa que fueron los místicos españoles quienes destacaron con especial energía el ascetismo en sus publicaciones. Ejemplo de ello son tres de las Moradas de Santa Teresa o la doctrina de San Jun de la Cruz sobre el progreso espiritual ligado a las pruebas místico-purgativas a las que nombra noches (Hatzfeld ,1955)<sup>59</sup>.

Así, podemos notar que el decir fue fundamental para la literatura mística y ascética española. Los simbolismos y arquetipos, como se verá más adelante, primaron al momento de transmitir los estados por los que el alma atravesaba en su encuentro con Dios, tal y como lo vimos en el apartado anterior. De esta manera, eran capaces de «circunscribir experiencias subconscientes individuales o anhelos colectivos de que son ellos legítimos representantes» (Hatzfeld, 1955). Además, cabe señalar que la mayoría de los poetas místicos contaban con educación teológica-filosófica que facilitaba la

---

<sup>58</sup> Melquiades Andrés (1994), menciona que la mística y la ascética son fases —sin momentos fijos ni cortes tajantes— por las que atraviesa la vida espiritual. Así, la mística se centra en los esfuerzos para desarraigar los vicios e implantar virtudes, siempre ayudados por la gracia divina; mientras que la ascética hace referencia a la acción de Dios en el alma. Cabe señalar que no existen estados puramente ascéticos ni puramente místicos, sino que coexisten con mayor o menor predominio de alguno de ellos (p. 20).

<sup>59</sup> En la literatura mística española, existen libros, cuyos títulos demuestran una fuerte tendencia ascética: ejercicio, arte, guía, camino, subida, ejercitatorio, noche oscura, entre otros nombres. Estos describen etapas de purificación del alma, de oración y seguimiento de Dios (Hatzfeld, 1955).

plasmación de sus visiones en un lenguaje escolástico; a diferencia de las mujeres entregadas a estas tareas, quienes debían disponer de formas originales para hacerlo. De este modo, existió un número importante de textos místicos femeninos escritos en prosa que mencionaremos en los siguientes apartados.

Es importante resaltar, además, que la tradición de escritura mística femenina llegó al Nuevo Mundo con las primeras empresas colonizadoras. Sin embargo, y como ya lo hemos mencionado en el apartado anterior, es con el III Concilio Limense que la América española asume los postulados dados en el Concilio de Trento. Es decir, hacia finales del siglo XVI e inicios del siglo XVII, la espiritualidad mística, y por tanto, la escritura resultante de ella, experimenta un periodo de proliferación, sobre todo en el Virreinato del Perú. Esta espiritualidad heredada de la España contrarreformista coincidirá con el desarrollo del Barroco hispanoamericano. Es por ello, que la tradición literaria femenina de Hispanoamérica del siglo XVII debe entenderse en función a su contexto social, cultural y político, puesto que estos elementos son los que terminaron por determinar las condiciones en las cuales se produjo una profundización de la fe y, por tanto, una proliferación de mujeres piadosas entregadas a las tareas místicas que desarrollaron escritos de corte religioso.

Así, las interacciones estamentales del siglo XVII hispanoamericano estuvieron determinadas por un sentido espiritual y religioso. El Estado y la Iglesia católica formaban un binomio inquebrantable en el cuidado y vigilancia de sus tierras. En este sentido, Lima —lugar en el que centraremos nuestro estudio— se perfilaba como un espacio multirracial y pluricultural profundamente piadoso<sup>60</sup>. Es por ello que, como parte del proceso de renovación espiritual que se vivió y debido al contexto económicamente favorable por el que atravesaba Lima, la alta demanda de libros de corte místico, y, en especial, las lecturas hagiográficas<sup>61</sup> ayudaban a organizar la modelización de conductas sociales de los

---

<sup>60</sup> Como se verá más adelante, la presencia de las imágenes piadosas y la literatura mística incrementaron el fervor cristiano entre los fieles; de esta manera, la piedad desbordaba los límites clericales que, hasta mediados del siglo XVI, habían sido los administradores de la fe.

<sup>61</sup> En la Ciudad de Los Reyes existió una fuerte demanda por la adquisición y consumo de textos hagiográficos, pues el lenguaje y la narración que poseían eran asequibles para las grandes mayorías. Durante el Barroco, se imprimieron e importaron grandes textos hagiográficos como los de San Juan de Dios, Santa Rita de Casia y Santa Rosa de Lima, entre otros textos (Pignano, 2015).

hombres del Nuevo Mundo<sup>62</sup> y, sobre todo, de las actitudes y comportamientos morales que las mujeres debían poseer para desarrollarse en la vida social<sup>63</sup>.

Cabe señalar que para mediados del siglo XVII, la Lima colonial ya contaban con una tradición de beatas y personajes piadosos, de quienes se escribían textos hagiográficos o vidas ejemplares. Estos corpus evidenciaban una apropiación americana de la espiritualidad católica. Como menciona Iwasaki (1994), la redacción de las hagiografías que circulaban en Los Reyes, no suponía la beatificación o canonización del protagonista, pues bastaba el grado de piedad con el que este había vivido, para generar devoción entre los ciudadanos<sup>64</sup>. La proliferación de escritos hagiográficos aseguraba que la Corona, y el resto de Europa, reconociesen el éxito de la empresa evangelizadora en el Perú, pues la presencia de personajes piadosos demostraba la santidad de estas tierras equiparable a la Península. En este sentido, la presencia de esta literatura de carácter edificante tuvo como principales protagonistas a personas humildes y marginales nacidas en estas tierras, a diferencia de los textos medievales en donde eran los aristócratas quienes experimentaban los dones místicos. Así, el Barroco hispanoamericano –sobre todo el que se experimentó en Lima— se caracterizaba por enarbolar un sentimiento de territorialidad. Es decir, la construcción de los sujetos sociales<sup>65</sup>, en función a la religiosidad aunada a la incorporación de la realidad local (Santiago, 2007), generaba una exacerbación en las conductas morales de los ciudadanos, a fin de distinguirse como una sociedad a la altura de la sociedad peninsular. Del mismo modo, las conductas sociales femeninas se encontraban íntimamente ligadas a la vida espiritual y a un patrón conductual que pretendía acercarlas a la vida piadosa y entregada a las tareas de cuidado.

---

<sup>62</sup> Como menciona Santiago citando a Chocano Mena (2007), la literatura de la época escondía una funcionalidad política: el carácter didáctico-moralizador de los textos se orientaban a incentivar la devoción cristiana y promover la conversión. De esta manera, los ciudadanos se aseguraban de ser buenos cristianos y, por extensión, buenos vasallos de la Corona que velaban por el cuidado del catolicismo. Asimismo, esta regulación por medio del arte mantenía el orden político-social de las tierras colonizadas.

<sup>63</sup> Cabe señalar que la vida social de las mujeres se encontraba ceñida al área de la casa y las labores de cuidado y oración; sin embargo, y lejos de lo que se pueda creer, no tuvieron un rol pasivo en su desarrollo social.

<sup>64</sup> Iwasaki (1994) también menciona que el origen de las hagiografías se encuentra en la tradición popular que consagraba el culto a las personalidades singulares (p. 48).

<sup>65</sup> La construcción de los sujetos sociales durante la colonia se organizaba según los modelos impuestos por la iglesia católica virreinal, la cual se basaba en la premisa de la alteridad y la exclusión. Así, las representaciones se basaban en los estereotipos de los valores masculinos caballerescos heredados desde España, los cuales definía, a su vez, los valores morales femeninos (Adorno, 1988). Para más información sobre las construcciones identitarias de los sujetos sociales coloniales ir al capítulo II.

De este modo, el apartado que presentaremos a continuación, girará en torno a la tradición literaria mística escrita por mujeres durante el siglo XVII. Esto nos ayudará a comprender la tradición literaria y sociocultural en la que Úrsula de Jesús se ve inmersa. Para ello, haremos un repaso por los antecedentes literarios; y el proceso de apropiación de la escritura experimentada por mujeres piadosas como formas de resistencia al sistema jerarquizado y androcéntrico colonial plasmada en escritos autobiográficos, donde daremos especial énfasis en los diarios espirituales.

### **1.2.1 La tradición literaria femenina mística del siglo XVII y sus antecedentes**

Como lo señalamos líneas atrás, existía una clara desventaja entre las y los místicos al momento de acercarse a un lenguaje poético para decir lo inefable. Del mismo modo, la tradición mística católica, eminentemente masculina, dificultaba la construcción de sujetos espirituales femeninos. Sin embargo, durante la transición hacia la edad moderna y el proceso de contrarreforma, se hizo posible un espacio propicio para la creación de nuevos modelos de santidad y obediencia que devolvió la legitimidad que la iglesia católica había perdido con el proceso reformista; de esta manera, fue viable la gesta de un mundo religioso femenino (Martínez, 2000) tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. Esta situación de renovación ayudó al surgimiento de nuevas voces y nuevas formas de decir como lo veremos a continuación.

#### **A) Antecedentes y recuento histórico**

Desde la Baja Edad Media, nos indica Martínez (2000), la religión en Europa experimentó una renovación con el surgimiento de movimientos espirituales que dejaban de lado la tradición masculinizada y pretendían retornar hacia primeros ideales cristianos. Muchos de estos movimientos, sucedidos en el siglo XII, estuvieron liderados por mujeres, como las beguinas, y promulgaban la posibilidad de que existiese un Dios distinto al descrito por la iglesia, pues, de esta manera, personajes no pertenecientes al clero, es decir, hombres y mujeres no ligados a órdenes religiosas eran capaces de enunciar su cercanía y comunión con Dios. En otras palabras, se enarbolaba una espiritualidad más social, en donde la divinidad pudiese estar en el mundo, y en donde el misticismo pudiese expresarse desde la corporalidad. Mientras que, por otro lado, se entendía que el concepto de “alma” poseía la capacidad de dar a luz o de traer al mundo a Cristo. Así, el cambio de paradigma produjo una reconstrucción de espacios simbólicos en el que las mujeres tenían la capacidad de irrumpir en la escena pública desde una realidad femenina que

experimentaba una nueva forma de vivir a Dios. Esta situación propició la aparición de nuevas formas de escritura mística. Las visiones y éxtasis podían plasmarse en vidas y biografías espirituales<sup>66</sup>.

Durante los siglos XI- XIII, la hagiografía se convirtió en el método por excelencia para la plasmación de la mística y la ascética cristiana. Esta tendencia ayudó a la construcción de una identidad religioso-cultural centrada en el binomio tentación/culpa (Loreto, 2006). Hacia el siglo XIV, las mujeres espirituales y místicas pasaron a formar parte de monasterios que les asegurase un espacio seguro lejos de los ojos inquisitoriales. Más adelante, durante la Edad Moderna y los procesos contrarreformistas —entre los siglos XVI-XVII—, se observaron nuevas formas devocionales que rescataban la búsqueda de raíces primitivas de la iglesia, con lo cual la mística católica se abrió al reconocimiento de experiencias y necesidades individuales de los hombres, pero también de las mujeres de la época, quienes hasta ese momento habían sido los sujetos marginados del discurso ortodoxo (Loreto, 2006). La iglesia católica, a fin de difundir el conocimiento sobre conductas místicas, y distanciarlas de los éxtasis mundanos, promovió la edición de tratados morales y doctrinales, hacia los inicios del siglo XVII. Es así como las revelaciones, sueños, alucinaciones y sanciones en los tratados hagiográficos se cargaron de simbolismo religioso y cultural. Para la época, los escritos espirituales femeninos solían centrarse en la aparición de Cristo, la Virgen, las almas del purgatorio, el diablo y demonios. El nuevo lenguaje simbólico propio del Renacimiento se compaginaba con el programa escolástico de la Edad Media. (Loreto, 2006)<sup>67</sup>.

De esta manera evidenciamos que, en la historia de la literatura mística, la ascética, los simbolismos medievales y las hagiografías estuvieron presentes hasta bien entrado el siglo XVII. Además, los escritos femeninos siempre estuvieron mediados por la presencia de confesores que aseguraban la ortodoxia de sus textos como lo veremos a continuación.

---

<sup>66</sup> La presencia de estos nuevos modos de expresión espiritual propició que el papel de la confesión, la clausura o los castigos públicos cobraran relevancia, pues la iglesia católica debía poder ejercer un control sobre sus fieles.

<sup>67</sup> Durante los siglos XVI y XVII, indica Loreto (2006), se evidenció la transformación de lo cultural-mágico a lo sobrenatural en donde las imágenes del diablo y los demonios eran constantes en el marco de una espiritualidad basada en la introspección e interiorización individual (p. 110).

## **B) Nuevos modos de decir:**

Con la superación de la Edad Media y el control sobre las nuevas formas de expresión espiritual entre las mujeres, surgió la creación de una literatura mística de corte intimista e introspectivo<sup>68</sup>. Tal y como señala Loreto (2006), hacia el siglo XVII, la vida monástica produjo manuscritos confesionales dentro de los cuales podían encontrarse biografías, autobiografías, diarios y conjuntos epistolares, escritos en el marco de un minucioso cuidado por parte del confesor, quienes en su mayoría pertenecían a la orden Jesuita<sup>69</sup>. Del mismo modo, la labor de cuidado espiritual que realizaban los confesores, en muchos casos, concluía en la redacción biográfica de sus discípulas. La finalidad de estas hagiobiografías era lograr la creación de un modelo de comportamiento femenino<sup>70</sup>, a partir de estereotipos de género y su relación con el mundo espiritual. Cabe señalar que una de las funciones de los confesores fue la transmisión de un sistema de signos y referencias sensoriales y afectivas, a fin de organizar los sentidos y las imágenes mentales. De esta manera, las mujeres religiosas, luego de escuchar e imaginar el mensaje, lograban la contemplación del amor de Cristo. Finalmente, las religiosas iniciaban un proceso de redacción de sus vivencias sobre la base de un lenguaje metafórico, moralizante y alegórico (Loreto, 2006).

En este mismo sentido, Quispe-Agnoli (2001) menciona que los textos autobiográficos fueron, en su mayoría, escrituras por obediencia. Debido a la tendencia de los sujetos femeninos, posteriores a la Contrarreforma, de interesarse por su vida interior, los confesores estaban en la obligación de solicitarles que plasmasen en escritos autobiográficos sus visiones o revelaciones, a fin de que la Iglesia pudiese controlarlos y sancionarlos. Esta situación a la que se veían expuestas se manifestaba, nos menciona la autora siguiendo a Mc Knight, en la búsqueda de autocontrol y censura; de allí que el voto de la obediencia fuese uno de los más importantes. La sanción y el control, continúa Quispe (2001), se evidenciaba con la exigencia del cumplimiento de los votos y el proceso de confesión, así como con la producción de textos en donde el confesor validaba si los

---

<sup>68</sup> Quispe-Agnoli, en *Espiritualidad colonial y control de la escritura en la Relación autobiográfica (1650-1730) de Úrsula Suárez* (2001), indica que el movimiento del individuo hacia el interior corresponde al sujeto del contexto de Contrarreforma, quien permanecía en constante conflicto.

<sup>69</sup> Mientras tanto, en España florecía la edición de vidas ejemplares de santos y beatas.

<sup>70</sup> Desde una visión mariana que asegurara la pervivencia del discurso católico ortodoxo.

escritos podían ser o no ejemplos modalizantes<sup>71</sup>. Esto generaba en las mujeres espirituales una ansiedad por la escritura: por un lado, debían callar, obedecer y escribir a pesar del voto de silencio y su falta de estudios formales, lo que las arrojaba al autodidactismo; mientras que, por otro lado, escribían con cuidado y peligro de descubrir el pecado y no la virtud. A pesar de esta situación de control excesivo, las mujeres místicas, en especial las del Nuevo Mundo, pudieron plasmar visiones que no les eran permitidas fuera de los límites de lo religioso.

Bienko (2014) señala que las autobiografías, además de ser escrituras por mandato, fueron reflejo de las tensiones sociales que existían, tanto dentro como fuera del monasterio, pero también de los textos autobiográficos difundidos en la época y las lecturas devocionales sugeridas por los confesores. Además, señala que el principal objetivo de las autobiografías era transmitir las experiencias espirituales, en donde destacaban el papel de la providencia como regente para el destino de la humanidad. Con la posibilidad de escritura que poseían, algunas mujeres místicas solían reinterpretar en sus escritos las lecturas previas. De esta manera, las místicas podían manifestar, intervenir o satisfacer las inquietudes y anhelos que poseían, pero que no podían manifestar ni ejecutar más allá de sus escritos autobiográficos y literarios.

El ejemplo más resaltante de esta actividad son los escritos de Sor Juana Inés de la Cruz<sup>72</sup>. En ellos, la monja lograba plasmar sus inquietudes intelectuales y reinterpretar las Sagradas Escrituras como en sus Villancicos marianos de 1676, en donde enaltece la figura de María como la gran maestra de la religiosidad. Además, mediante el uso de voces métricas y metáforas de corte religioso logra interrelacionar textos sagrados y pretextos íntimos en donde expuso su toma de postura respecto a la religiosidad y al acceso a la educación. Se hace de los viejos tópicos religiosos para emplearlos de fachada y poder construir un fondo nuevo, subversivo y combatiente frente a los viejos órdenes socio-religioso de la colonia. En este sentido, ella yuxtapone su imagen a la de María, a quien nombra como Doctora, pero siempre respetando los límites de la cristiandad. Asimismo, y mediante los discursos de segundo plano expuestos en los villancicos, la autora pretende obtener una validación de su condición de mujer, reconfigurando el concepto de María.

---

<sup>71</sup> Entendemos a este término como las conductas correctas propias de personas vinculadas al eje de lo aceptado por los estándares sociales.

<sup>72</sup> Si bien sabemos que la producción de Sor Juana es de mediados del siglo XVII, hemos seleccionado este ejemplo debido a su claridad didáctica para poder comprender la propuesta de Doris Bienko.

Con esto no solo revalida su condición femenina, sino que cuestiona las nociones de género impuestas por la cristiandad. Es así como emplea los villancicos para crearse un espacio personal en donde poder validar su género y su propuesta. Del mismo modo, Sor Juana convierte en cátedra cada villancico que escribe, pues busca aleccionar sobre la contrariedad del universo ambiguo, en donde se habla de los distintos lados de la verdad bíblica, sin llegar nunca a una conclusión específica y sobre todo para formar, desde su posición de subalterna en la sociedad, un espacio virtual y femenino desde donde enunciarse. En tal sentido, ella usa sus escritos como un arma religiosa y para lograrlo, la Virgen María es el mejor modelo que encuentra para redefinir su condición de mujer intelectual, pues la presenta como un ser con ambigüedades y sabiduría, desplazando la autoridad patriarcal de la tierra y la visión rigurosa de que lo divino pertenecía al ámbito de lo masculino (Estrada, 2006).

Como podemos constatar, la escritura y reinterpretación de las sagradas escrituras tiende a recaer en la experiencia propia de quien escribe. Al igual que Sor Juana, Úrsula de Jesús empleó esta forma de escritura de reinterpretación del concepto cristiano del purgatorio, a fin de lograr los señalamientos que deseaba realizar hacia el orden social colonial, como se verá más adelante.

En síntesis, las mujeres de los siglos XVI-XVII, tuvieron una tendencia hacia la introspección y, con ello, llegó la exigencia de los confesores por plasmar aquello que experimentaban durante sus trances místicos. Así, la literatura autobiográfica espiritual se realizó por medio de mandatos en pos del control y la sanción de las visiones femeninas. En este sentido, nacieron múltiples formas de escritura autobiográfica como diarios espirituales, vidas, memorias y cartas, entre otras. Estas formas de plasmación mística poseían lugares comunes y tópicos<sup>73</sup> con los que podían organizar, dinamizar y simbolizar sus inquietudes por decir. En el siguiente apartado, analizaremos cómo los diarios espirituales poseyeron la capacidad de decir aquello que para sus escritoras no se les estaba permitido. De esta manera, estos documentos ingresaron a una lógica de disputa de sentidos y resistencia como veremos a continuación.

---

<sup>73</sup> Infancias ejemplares y milagrosas, ejercicios de virtudes, enfermedades, penitencia, revelaciones como resultado de la comunicación con entes sobrenaturales, obediencia, imitatio christi, sueños, pesadillas, visiones, culpas, reconocimiento de la propia ignorancia, autonegación, cristo como amante y esposo, etc. (Bienko, 2014; Quispe, 2001).

### 1.2.2 Diarios espirituales y disputa de sentidos como resistencia en los escritos femeninos

Como se indicó líneas atrás, los escritos de las mujeres de fe formaron parte del corpus de escrituras autobiográficas realizadas por encargo de confesores deseosos de vigilar y controlar la ortodoxia que estas profesaban. Debido a la naturaleza íntima de los diarios, no eran escritos para ser publicados ni difundidos<sup>74</sup>; no obstante, y dependiendo de la ortodoxia que los escritos podían presentar, eran tomados como ejemplos edificantes y moralizantes. Pero, si los diarios no se construían en función a la ortodoxia eclesial, solían ser quemados y ellas sancionadas por los confesores o, en caso extremo, por la Inquisición. Las místicas se encontraban en una situación ambigua de obediencia ante la dominación masculina; por un lado, escribían como acto de obediencia y, por otro lado, ejecutaban un acto peligroso para el camino de perfección hacia la salvación eterna (Quispe- Agnoli, 2001).

A pesar de ello, existen registros de autobiografías y diarios espirituales, cuyos contenidos distan de la ortodoxia católica, pues filtran ideas que cuestionan la jerarquía del orden colonial. Casos como los de la chilena Úrsula Suárez o la monja afroperuana Úrsula de Jesús evidencian discursos que trasgreden los postulados de género y raza bajo los que se erigía el imaginario social del siglo XVII, pero siempre desde una lógica de ignorancia y subordinación. En ese sentido, tal y como lo menciona Quispe-Agnoli (2001), las mujeres religiosas eran plenamente conscientes del poder que simbolizaba el acceso a la escritura espiritual; por ello, la ocultaban bajo “fórmulas devotas de empequeñecimiento que expresan su ignorancia” (p. 47); es decir, continuaban con los tópicos de humildad y benevolencia.

Así, continúa la autora, cuando el discurso registrado en los diarios no se ajustaba al canon católico, las mujeres entregadas a estas tareas solían justificarse aduciendo falta de tranquilidad en los conventos o refiriéndose a alguno de los padecimientos del cuerpo que las alejaba de estas tareas. En el caso de Úrsula de Jesús, insertaba sus discursos transgresores desde una “voz otra” que la hacen decir sin querer. Así, notamos que las místicas no se desentendían de la materialidad del siglo, por lo que podemos entenderlas como “sujetos escribientes” (Lavrin & López, 2002) conscientes de su existencia como creadoras e imposibilitadas de escapar de ella. Los sujetos femeninos durante el siglo

---

<sup>74</sup> Lavrin & López (2002) mencionan que el otro vigilante y sancionante recaía sobre las figuras masculinas.

XVII poseían una consciencia individual en contacto con los vínculos sociales del grupo al que pertenecía, pero también asumían la idea de que el ser humano solo podía acceder a su realización si se encontraba en una relación íntima con Dios; así, la identidad del sujeto cristiano se erigía en función a la imitación y referencia de los modelos socialmente determinados (Bienko, 2014).

De esta manera, constatamos que las mujeres que escribían autobiografías o diarios espirituales poseían una percepción como sujetos capaces de escribir sobre la religiosidad que las iluminaba, pero también sobre el contexto cultural en el que se encontraban. De cualquier forma, insertarse en una tradición literaria y religiosa favorecía su legitimización como escritoras y, sobre todo, como sujetos capaces de ingresar a la dinámica de interacción social que les era prohibido en su condición de solo mujeres. Es decir, ganan una identidad con capacidad de intervenir en las dinámicas religiosas y socioculturales: se posicionan como sujetos en redes significantes y sujetos con género (Gutiérrez, 2014).

De esta manera, creemos que las escritoras religiosas del siglo XVII, mediante la apropiación del lenguaje escrito, generaban una voz propia que las ayudaba a disputar los sentidos sociales en pos de un cambio de paradigma como lo veremos a continuación. Pero, antes de analizar la dinámica de disputa de sentidos en la que participaron las mujeres religiosas, es necesario aclarar el proceso de aproximación que las mujeres tuvieron a la escritura, pues nos ayudará a comprender la importancia de esta herramienta en el mundo femenino.

#### **A) Educación femenina y escritura por obediencia durante el siglo XVII**

La educación y la adquisición de información en el Perú llegaron de la mano de los primeros conquistadores al Nuevo Mundo, pues la empresa conquistadora contaba con un sólido grupo de sacerdotes deseosos de impartir el catequismo a los sujetos colonizados. Así, la educación impartida supuso una constante interacción entre la evangelización y el consumo de información académica. Por otro lado, la educación femenina, lejos de lo que habitualmente se cree, existió y procuró la preservación de las tradiciones del Viejo Mundo. Así, la educación femenina y la adquisición/ producción de conocimiento durante la Lima virreinal, facilitó el ingreso de las mujeres al mundo piadoso.

Con la aparición de la imprenta en la Ciudad de Los Reyes<sup>75</sup> y la difusión de textos de corte espiritual se amplió el acceso a la adquisición del conocimiento modélico y teológico. Así, la profundización de la fe, por medio de las lecturas religiosas, generaba un ambiente piadoso entre los laicos y de refuerzo espiritual entre los colonizadores. Cabe señalar, también, que este proceso de difusión de escritos espirituales llegó junto con la preocupación, de parte de la Corona, por la educación de sus colonias. Así, las preocupaciones intelectuales de los colonos europeos, criollos y mestizos se veían complacidas con la impresión e importación de libros<sup>76</sup>. El apogeo cultural de este periodo significaba para los habitantes de estas tierras un acercamiento a las actualizaciones intelectuales y espirituales suscitadas en Europa (Hampe, 2011)<sup>77</sup>. De esta manera, la renovación que significó la espiritualidad durante el Barroco llegó cargada no solo de una manifiesta intensificación religiosa, sino también de un fuerte deseo por el conocimiento intelectual europeo y el fortalecimiento de la educación<sup>78</sup>. En este sentido, la sociedad barroca limeña era un conglomerado de religiosidad, y ansias de intelectualidad y conocimiento. En este rico ambiente cultural de la sociedad, la educación e instrucción femenina se configuró en base a los referentes hallados en las lecturas y conductas marianas.

---

<sup>75</sup> Se sabe que la primera imprenta en Lima funcionaba en la Compañía de Jesús. Esta congregación, hacia finales del siglo XVI, trajo desde México al impresor italiano Antonio Ricardo para facilitar la producción de catecismos y doctrinas que favorecían el proceso de evangelización en estas tierras (Toribio, 1904).

<sup>76</sup> La adquisición de libros y conformación de bibliotecas privadas era un privilegio a los que solo el clero y los nobles podían acceder. No obstante, la circulación de textos doctrinales y literarios no solo se observaba dentro de estas élites, sino que personas de clases bajas e, incluso, iletrados, podían tener acceso a estos conocimientos debido a la intensa instrucción y divulgación de información que se daba mediante tertulias, reuniones o catequismos en Lima de mediados del siglo XVII (Hampe, 2011).

<sup>77</sup> Además, Hampe (2011) menciona que el 70% de los libros que circulaban durante los siglos XVI y XVII eran de corte religioso (tratados sobre moralidad, estudios teológicos, manuales litúrgico y hagiografías), mientras que solo un 30% pertenecía a textos de poesía, drama y ficción, y trabajos académicos como humanidades, política, historia, medicina y leyes (pp. 413-414).

<sup>78</sup> Recordemos que el Barroco hispanoamericano estuvo ligado al proceso de evangelización, con lo cual la presencia de imágenes y textos piadosos sirvieron como elementos didácticos para llevar a cabo las tareas de la transmisión de mensajes y enseñanza de la fe, por lo que debían ser abundantes y recargados (Pignano, 2015). Por otro lado, desde 1560, los colegios para varones empezaron a fundarse, primero, en Lima y, luego, en las principales ciudades del virreinato peruano. Siempre regentados por órdenes religiosas y el clero secular, los colegios universitarios como San Felipe y San Marcos (1589) centraban su atención en la enseñanza de la Teología y la Filosofía. Asimismo, dentro de los colegios destacó el Máximo de San Pablo fundado en 1568 por los jesuitas; a este establecimiento le seguirían los colegios de San Martín (1582), Santo Toribio (1585), San Idelfonso (1608), entre otros (Guibovich, 1993). De esta manera, la barroquización del Nuevo Mundo experimentó un proceso de educación en la vida espiritual en donde los monasterios, seminarios y colegios jesuitas cumplieron un rol fundamental en el proceso de adquisición y fortalecimiento de la fe y el conocimiento académico para el desarrollo de la vida social e intelectual.

Siguiendo con los preceptos humanistas de la Europa del siglo XVI sobre la educación femenina, el Nuevo Mundo contó con espacios de instrucción para las mujeres desde los primeros años de colonización. Durante el siglo XVI, el humanismo europeo aseguraba la necesidad de la educación y alfabetización en las mujeres, a fin de que la sociedad moderna tuviese un funcionamiento óptimo<sup>79</sup>. Estas ideas se plasmaron en Lima y, para el siglo XVII, ya se contaba con cuatro colegios de monjas dedicadas a la educación de las jóvenes y niñas españolas, mestizas y huérfanas; ellos son Nuestra Señora del Monte del Carmelo, la escuela San Juan de la Penitencia, el colegio de Santa Cruz, una escuela de chicas vinculada al hospital de la Caridad, y otra, a la iglesia de la misión jesuita del Cercado. Del mismo modo, conventos como el de Santa Clara, La Concepción, La Encarnación y el de La Santísima Trinidad, ofrecían instrucción para sus novicias y niñas españolas (Glosario de Indias, sf.). Estos espacios se aseguraban de instruir a las mujeres en competencias necesarias para su correcto desenvolvimiento en la sociedad virreinal. Era importante la alfabetización de las mujeres para que pudiesen leer las Sagradas Escrituras y escribir sus visiones místicas; además de aprender el manejo del hogar para establecer un correcto ambiente familiar (núcleo social).

Durante la época virreinal, la instrucción de mujeres españolas e indígenas fue similar. Si bien hubo distinción entre la educación para españolas de aquella impartida para mestizas e indígenas, en ambos casos fue la evangelización el discurso mediante el cual se articulaba todo el sistema educativo. Así, existieron espacios resaltantes como los conventos de la Ciudad de los Reyes en los que se impartió la educación femenina durante el siglo XVII. Los conventos fueron los centros educativos de mayor relevancia en esta época donde, además de monjas, también se encontraban alumnas (regularmente hijas de familias acomodadas), quienes se instruían en la interpretación de las escrituras y la administración doméstica; pero también se les enseñaba matemática, lectura, escritura, se inculcaba la cultura general y, en algunos casos, se daban clases de latín para fomentar la participación en los ritos religiosos (Vinatea, 2008)<sup>80</sup>. Además, era común que, como parte de la instrucción, se dictasen clases de canto y música, pues estos espacios

---

<sup>79</sup> Las corrientes humanistas apostaban por una sociedad gestada en función a la educación tanto de hombres como de mujeres, pues estaban convencidos de que el sentido de la vida y la responsabilidad de vida de los sujetos eran responsabilidad de ellos mismos. Por esta razón, el analfabetismo era considerado una atrocidad (Fraile, 2004).

<sup>80</sup> Se sabe que, a mediados del siglo XVI, la masificación de solicitudes de ingreso a los conventos, generó que la norma de ingreso cambiase: ya no era necesario tener una licencia papal, bastaba con la aprobación del obispo de la ciudad para que las niñas pudiesen ingresar y recibir educación en los conventos.

empleaban los montajes de obras de teatro como un artefacto didáctico para la profundización de la religiosidad (Glosario Indiano, sf.). De esta manera, los conventos se perfilaron como espacios en los que no solo se instruía espiritualmente a las mujeres, sino que, además, ellas podían acceder al “despliegue del yo femenino a través de la escritura” (Mannarelli, 2018, p. 110).

A pesar de que los espacios conventuales eran regentados por madres superiores, estos seguían formando parte de la iglesia y se debían a las autoridades eclesiásticas convencionales: todos hombres pendientes de que las mujeres sean educadas en el estilo de vida que les corresponde. Mannarelli (2018) expone brillantemente la manera en que la Iglesia forma parte de la vida cotidiana como un agente gemelo del Estado, haciéndose cargo de registrar los nacimientos, matrimonios y defunciones, así como de velar por la correcta participación de los individuos en la sociedad; por esto, la educación impartida a las mujeres se encontraba siempre bajo vigilancia y sospecha. Es en este contexto que se presentan las intervenciones de confesores e inquisidores encargados de evitar los peligros de la individuación a través de la escritura como herramienta de expresión intelectual.

Si bien las mujeres del siglo XVII experimentaban dificultades para expresarse en el ámbito de la vida pública e intelectual de la época, los conventos y los espacios religiosos eran una opción de acceso al conocimiento y la escritura. La proximidad a la vida mística otorgaba la posibilidad de plasmar sus interacciones con lo divino en cuadernos espirituales e incorporar en ellos sus posturas y experiencias personales como se mencionó líneas atrás. A pesar de que estas formas de escritura respondían a la obligación de los confesores, a fin de controlar la ortodoxia, muchas de las mujeres coloniales supieron reconocer este poder para generar espacios de enunciación tal y como lo hizo Úrsula de Jesús<sup>81</sup>. Además, estos espacios de enunciación permitían generar una resistencia en función a disputar los sentidos impuestos por la sociedad colonial.

---

<sup>81</sup> Es importante anotar, también, que los espacios conventuales no fueron los únicos en donde las mujeres se acercaron a la educación. El ámbito de la casa fue clave para que el mundo femenino reconociese la distinción entre la vida privada y la pública. De este modo, las distinciones de estas dos esferas en función a los códigos de honor y de familia, ayudaban a generar espacios íntimos en donde las mujeres podían heredar conocimientos de interacción social, atravesados por la fe católica que las ayudaría a abrazar la piedad experimentada durante el siglo XVII.

## **B) Disputa de sentidos y resistencia**

Como mencionamos en el apartado anterior, la consciencia del sujeto femenino en relación a la escritura se manifestaba mediante los diarios espirituales y autobiografías en donde se filtraban opiniones y voces que subvertían el orden colonial católico. Creemos que esta dinámica de discursos trasgresores generaron una disputa de sentidos, desde los cuales las mujeres místicas pudieron resistir el poder patriarcal y colonial que las dominaba en tanto mujeres imposibilitadas de enunciar discursos propios, y en tanto sujetos subalternizados<sup>82</sup>/ racializados<sup>83</sup> como en el caso de Úrsula de Jesús.

Del mismo modo, los diarios espirituales poseían una doble discursivización<sup>84</sup>: la impuesta por el patriarcado y la voz personal (Quispe-Agnoli, 1997). Ambos discursos coexistían, a la par que generaban luchas internas por decir aquello que las escritoras deseaban enunciar, pero no debían<sup>85</sup>. El sentido dominante, en este caso, era el impuesto por la sociedad colonial católica y la ortodoxia que pregonaba. Este controlaba los espacios a los que las mujeres podían o no ingresar: la reinterpretación de las Escrituras, así como la capacidad de adquirir conocimiento teológico se les era negado por su condición social de mujer.

Por otro lado, y considerando la condición racializada de Úrsula de Jesús, el concepto de esclavitud empleado en el siglo XVII, se centraba en la idea de que los cuerpos de los afrodescendientes podían ser poseídos y eran tomados como una mercancía-sujeto perteneciente a la propiedad de un hombre (Finley, citado por Barrantes, 2009), por lo general, blanco. Asimismo, el sujeto afrodescendiente era considerado como un “ser racional incompleto, incapaz de gobernarse a sí mismo, un ser dominado por las pasiones y los deseos sensoriales, un niño necesitado de tutelaje, y por lo tanto un subordinado” (Barrantes, 2009, p. 39).

---

<sup>82</sup> Entendemos la subalternidad en los términos de Gayatri Spivak, para quien el sujeto subalterno colonizado representa un ser heterogéneo, quien además poseía una voz negada por la cultura dominante de la sociedad colonial.

<sup>83</sup> Como veremos más adelante, la racialización, en términos de Satya Mohanty, es el concepto que engloba las características de identidad asignadas por una cultura dominante a un grupo étnico subordinado.

<sup>84</sup> El término discursivización se usa para hacer referencia a la carga significativa que poseen los discursos con una intensión de sentido clara. Para mayor información, revisar los postulados de Mijail Bajtín.

<sup>85</sup> Tal es el caso de Úrsula Suarez (1650-1730), monja chilena, quien en su relación autobiográfica plasma sus percepciones negativas frente a la vida marital de las mujeres (Quispe, 2001).

Así, estos valores conceptuales que se manejaban tanto en España como en sus colonias del Nuevo Mundo se reproducían a través de discursos públicos que circulaban y se instauraban en el imaginario social. En el caso de la sociedad del siglo XVII, los sentidos se masificaban por medio de los discursos instaurados en sermones, hagiografías, autobiografías, pinturas, etc. Por ello, la acción tomada por medio de la escritura en los diarios espirituales nos resulta altamente simbólica en tanto espacio de resistencia.

El virreinato peruano del siglo XVII, como todo territorio colonizado, poseía discursos emitidos desde los espacios de poder que aseguraban el *statu quo* de la sociedad colonial. Estos, como menciona Ramírez (2017), se hacen del uso del lenguaje para construir discursos y, a su vez, sentidos, con los cuales generar concepciones sobre la identidad cultural de determinados grupos sociales. En el caso del mundo femenino, por ejemplo, el discurso validado en la esfera pública giraba en torno a las supuestas deficiencias racionales que estas poseían<sup>86</sup>. De esta manera, los discursos hegemónicos transmitidos a través de artefactos como las hagiografías o los sermones clericales lograban sostener las estructuras de poder y, por tanto, el orden social. Además, Ernesto Laclau, en *La razón populista* (2005), menciona que los discursos son una “totalidad estructurada que articula elementos lingüísticos como no lingüísticos” (p. 27). En este sentido, podemos afirmar que los discursos hegemónicos que sostenían el orden colonial no solo generaban una producción de sentido por medio de lo escritural, sino también por medio de los simbolismos que poseían. Es por ello que las interrelaciones seculares entre las diversas identidades de la sociedad colonial se gestaban en función al honor, la pureza, la lealtad a la Corona y la religiosidad.

Por otro lado, frente a las estructuras de poder rígidas, se presenten modos de resistencia o reclamos por parte de los espacios subalternos<sup>87</sup>. De esta manera, surgen demandas hacia los sentidos dominantes. En el caso de las mujeres piadosas de la Lima del siglo XVII, podemos mencionar que la disputa de sentidos se dio a nivel escritural desde las demandas filtradas en las visiones relatadas en sus autobiografías. En ellas, se

---

<sup>86</sup> Por ello, las largas limitaciones y concepciones misóginas que hemos ido enumerando a lo largo de este apartado.

<sup>87</sup> Laclau llama a esto “demandas democráticas”.

evidencia una negociación de sentidos que pretende reactualizar la mirada social<sup>88</sup>. De esta manera, el mundo femenino subalternizado lograba ejercer, por medio de la escritura, una forma de resistencia frente a la opresión masculina que las alejaba de los espacios “racionales”. A estos debían aproximarse desde el único espacio que les permitía poseer una identidad por fuera de su subordinación: la religión.

En síntesis, las mujeres místicas del siglo XVII continuaron con la tradición de plasmar sus visiones por mandato de sus confesores como parte de los extremos cuidados y preocupaciones por la ortodoxia de sus escritos. Ante esta situación de control extremo, se vislumbraron formas de resistencia desde los escritos confesionales. Así, dentro de los textos, podían encontrar un espacio desde el cual enunciar discursos que trasgredían lo impuesto por la sociedad colonial. De esta manera, las mujeres místicas ingresaron a una lógica de disputa de sentidos en pos de una liberación étnica y de género como en el caso de Úrsula de Jesús.

### **1.3 Espacios de difusión de la vida cristiana en Lima del siglo XVII**

Como ya lo hemos mencionado anteriormente, los primeros años del siglo XVII experimentaron una eclosión de la espiritualidad religiosa. El Barroco y los elementos<sup>89</sup> que lo integraban tuvieron una gran influencia en la vida cultural y religiosa de la época, lo cual determinó los modos de configuración colectiva. Entre el absolutismo monárquico y las necesidades de libertad, la sociedad hispanoamericana de la centuria se presentaba como “dramática, contorsionada, gesticulante, tanto de parte de los que se integran en el sistema cultural que se les ofrece, como de parte de quienes incurren en formas de desviación, muy variadas y de muy diferente intensidad” (Maravall, 1975, p. 11). Es decir, este periodo de la historia se nos presenta como un conglomerado de interacciones entre una religiosidad ortodoxa dentro de los espacios tradicionales e intensas expresiones religiosas por encima de los límites conventuales, todo enmarcado en un pronunciado absolutismo jerárquico. A continuación, nos aproximaremos a una definición de la espiritualidad barroca que nos ayudará a comprender las interacciones sociales entre

---

<sup>88</sup> Como lo veremos más adelante, en el diario de Úrsula de Jesús se percibe una clara denuncia frente a los abusos cometidos por españoles contra la comunidad negra. Con esto, la clarisa no solo se atreve a señalar las fallas del sistema, sino que pretende cargar de humanidad el concepto de esclavo.

<sup>89</sup> Como se verá más adelante, los elementos usados durante el Barroco y que lo manifestaron son de corte cultural.

monjas, laicos y esclavos en relación a la fe católica que se experimentó en Lima, no sin antes hacer un repaso de lo que significó la cultura Barroca.

Desde los últimos años del siglo XVI hasta finales del siglo XVII, España atravesó un periodo de crisis económica y social, con lo cual el sujeto moderno experimentó una situación altamente conflictiva. Como apunta Maravall (1975), la crisis económica dejó tambaleando el funcionamiento social, pues los individuos, conscientes de ella, abandonaron una actitud pasiva, para apostar por una de intervención. Del mismo modo, continúa el autor, la sociedad peninsular se encontraba en un proceso tenso en donde se disputaban los “modos de ejercicio de la libertad y los montajes represores” (p. 63)<sup>90</sup> y que generaron una profunda crisis en las relaciones sociales de la época. Es en este contexto en el que surge la cultura del Barroco que trajo consigo una serie de innovaciones en el ámbito cultural<sup>91</sup>. Así, durante esta etapa, fue muy extendida la idea de que las adversidades eran producidas por los hombres y, por tanto, ellos eran capaces de corregirse e impulsar estas correcciones<sup>92</sup>.

Asimismo, Maravall (1975) enumera seis aspectos de la crisis social que atravesaba la Metrópoli durante el siglo XVII. En primera instancia, se dio la alteración de los valores y los modos de comportamiento respecto al honor, al amor comunitario en vías de convertirse en patriotismo, a la riqueza, herencia y pobreza. En segundo lugar, se generó una puesta en cuestión de los valores sociales y morales, lo que produjo una alteración en los procesos de integración del individuo. En un tercer momento, se patentaron los malestares y disconformidad respecto del encuadramiento del individuo que suscitaron sensaciones de opresión. En cuarto lugar, se dieron transformaciones en las relaciones interpersonales como respuesta a la sensación de disconformidad. En quinto lugar, se observó la configuración de nuevos grupos o modificaciones de los papeles sociales en los grupos preexistentes. Finalmente, aparecieron críticas que denunciaron los malestares de fondo y el señalamiento de desviaciones en la conducta de

---

<sup>90</sup> La monarquía absoluta, centrada en la propiedad de la tierra, se convirtió en la clave para la reconfiguración del sistema social del Barroco (Maravall, 1975).

<sup>91</sup> Maravall (1975) menciona que estas ‘novedades’ se observaron en las ciencias, el pensamiento filosófico, la moral y la religión. A su vez, las modificaciones económicas por las que atravesaba la península se encontraban íntimamente ligadas a las motivaciones ideológicas de la época.

<sup>92</sup> Nos preguntamos si fue este espíritu de época que empujó a Úrsula de Jesús a escribir un diario espiritual en donde subordinó y trasgredió lo límites y jerarquías coloniales.

ciertos individuos<sup>93</sup>. De esta manera, podemos notar cómo se expresaron los poderes autoritarios y sus rígidas estructuras de la sociedad barroca que pretendía la búsqueda de libertad impulsadas por el Renacimiento. Además, este autoritarismo monárquico experimentado en Europa y en especial en España, se trasladó a las colonias hispanoamericanas del siglo XVII, en donde se observó una síntesis entre el barroco español y las nuevas tendencias suscitadas en el Nuevo Mundo como se verá a continuación.

A menudo, se concebía el barroco colonial hispanoamericano como un proceso íntimamente ligado al poder absolutista de la monarquía. Sin embargo, durante los últimos años, diversos críticos<sup>94</sup>, han sugerido que este periodo debe estudiarse desde una mirada no eurocéntrica, pues si bien los postulados políticos de la corona española tuvieron una presencia importante dentro de nuestras tierras, las formas de expresión intelectual, religiosa y social poseyeron dinámicas que reflejaban la existencia de una identidad criolla hispanoamericana.

Así, Olga Beatriz Santiago (2007) menciona que los criollos experimentaron los prejuicios de la metrópoli, pues se creía que estos poseían características negativas y alejadas de las virtudes de los ciudadanos españoles, debido a su nacimiento en el Nuevo Mundo<sup>95</sup>. A pesar de ello, los grupos criollos lograron ingresar en los sistemas burocráticos y la organización eclesiástica, gestando así movimientos de reivindicación de clase. En este contexto, además, los escritos del siglo XVII hispanoamericano contaban con un carácter didáctico-moralizador, cuya finalidad era fomentar y cimentar los modelos de virtud cristiana y despertar la devoción. Del mismo modo, estos textos se centraron en historias sobre sujetos piadosos que lograban dominar sus pasiones, por un lado; y en brindar advertencias sobre la religión y velar por el bien público de la patria, por otro lado. De esta manera, si bien los criollos abogan por la continuidad de los

---

<sup>93</sup> Cabe señalar que el Barroco también configuró otros espacios de la sociedad colonial. Así, la economía se encontraba dirigida hacia el fortalecimiento del imperialismo; la literatura estaba comprometida con el orden impuesto por la autoridad; y la ciencia se estructuraba en los límites de la ortodoxia de la época. Sin embargo, no fue extraño la presencia de manifestaciones reticentes que pretendían desafiar los planteamientos políticos de la época (Maravall, 1975).

<sup>94</sup> Entre estos autores podemos mencionar a Antonio Cornejo Polar, Mabel Moraña, Ángel Rama, Raquel Chang-Rodríguez y José Antonio Mazzoti, entre otros (Santiago, 2007).

<sup>95</sup> Según Lavallé, los hijos de españoles nacidos en el Nuevo Mundo poseían virtudes morales e intelectuales débiles que podían ser perjudiciales para la lealtad a la corona. Por ello, las autoridades españolas abogaban por el ejercicio de la autoridad y administración colonial (Santiago, 2007).

principios ordenadores del imperio, lo hacían con la finalidad de insertarse en las participaciones del régimen y dejar por sentado las potencialidades intelectuales y sociales del Nuevo Mundo. Esta dinámica es la que se observará a lo largo de la centuria: propuestas que afirmaban el régimen político impuesto por España, pero siempre desde una mirada americanista<sup>96</sup>. Podemos afirmar que el deseo de libertad en estas tierras se expresaba mediante la necesidad de validar el espacio social de la élite criolla frente a los sesgos de la metrópoli.

Por otro lado, la espiritualidad barroca<sup>97</sup> que se experimentó en la Hispanoamérica del siglo XVII, y en especial en Lima, se expresó mediante una renovación y piedad espiritual en donde figuras como el demonio y el purgatorio cobraron especial importancia en la exacerbada devoción cristiana. Del mismo modo, la proliferación de la vida mística —sobre todo en espacios femeninos— favoreció la exaltación de la espiritualidad: las mujeres encontraban en estos espacios lugares ideales en donde poder performar una identidad propia desde donde resistir la jerarquizada y autoritaria sociedad colonial<sup>98</sup>. Asimismo, Iwasaki (1993) menciona que, entre 1580 y 1620, se evidenció la proliferación de figuras de santidad en Lima como resultado del ambiente sociocultural de la centuria, situación que fortalecía la espiritualidad de la época. Además, la fuerte producción de hagiografías y las autobiografías espirituales como instrumentos modalizantes formaron parte de la intensa espiritualidad barroca que se vivía en Lima del

---

<sup>96</sup> En este sentido, encontraremos textos que abogaban por el enaltecimiento de la corona y su sistema político, pero criticaban ciertos modismos de los ejecutores de las leyes en el Nuevo Mundo. Así, podemos mencionar al Inca Garcilaso de la Vega, quien escribió desde su conciencia de mestizo hacia finales del siglo XVI e inicios del XVII; Úrsula de Jesús, quien narra sus encuentros divinos desde su posición de mujer afrodescendiente en el siglo XVII, entre otros autores.

<sup>97</sup> Heredada de la contrarreforma y afianzada en el Nuevo Mundo mediante el III Concilio Limense.

<sup>98</sup> Sobre las beatas —grupo social perteneciente al movimiento femenino místico de la época—, Fernando Iwasaki (1993) menciona que se hacían de la religión como un instrumento que les permitía escapar del control masculino

siglo XVII<sup>99</sup>. Cabe señalar, además, que un número importante de sujetos coloniales se encontraba ligado a la vida religiosa<sup>100</sup> en Hispanoamérica.

Otro punto a mencionar dentro de la configuración de la espiritualidad barroca es el uso de imágenes. Como apunta Lozano (2014), el arte se empleó como un vehículo de comunicación de la fe católica y como parte del mecanismo de control social. El lenguaje simbólico del Barroco continúa el autor, experimentó una gran aceptación debido a la “teatralidad, la apariencia y el juego, el engaño, el simulacro y el artificio asociado a la idea de ‘la locura del mundo’, ‘el mundo al revés’, ‘el mundo como confuso laberinto’ o ‘el mundo como teatro’; [...] el gusto por lo inacabado —que no imperfecto— por lo oscuro y lo difícil, como mecanismos para producir suspensión [...]” (pp. 70-71). Es así como el uso de imágenes fue vital para complementar el lenguaje escrito y oral, y fortalecer las enseñanzas éticas y morales de la religión católica; además de generar un lenguaje accesible para el público masificado. Es decir, en una sociedad altamente moralizante, con una profunda fe y una composición social heterogénea<sup>101</sup>, el uso de simbolismos plasmados en las imágenes sirvió como instrumento para la educación cristiana<sup>102</sup> de la sociedad colonial del siglo XVII y como un vehículo para la comprensión del mundo. Cabe señalar, además, que la espiritualidad barroca tuvo una manifestación especial en el mundo femenino. Por ello, es importante hablar de una configuración de la piedad colonial femenina.

---

<sup>99</sup> Como ejemplifica Serrera (2015), la intensa religiosidad vivida en Lima se expresaba mediante celebraciones de misas en honor a la entronización de monarcas, natalicios de príncipes, exequias o desposorios regios, entrada de algún Virrey en la ciudad, además de autos de fe, celebración de canonizaciones, Semana Santa, rogativas, entre otras actividades.

<sup>100</sup> Se estima que, hacia mediados del siglo XVII, existían 11000 o 13000 hombres y mujeres de fe en el Nuevo Mundo, una cifra elevada considerando que solo 2000 personas se encontraban adscritas al clero regular. Del mismo modo, la situación en la Ciudad de los Reyes era similar. Para 1614, Lima contaba con 25454 habitantes, de los cuales 849 eran frailes, 820 religiosas, 300 clérigos diocesanos y 425 personas al servicio de las monjas en los conventos. Es decir, para inicios del siglo XVII, la capital del virreinato contaba con un 10% de su población entregado a tareas espirituales (Serrera, 2015). Se sabe, además, que este número tuvo un incremento directamente proporcional al aumento de los ciudadanos. Hacia finales del siglo XVII, ya se hablaba de un problema de saturación de hombres y mujeres religiosas.

<sup>101</sup> Recordemos que en Hispanoamérica del siglo XVII encontramos un ambiente social variopinto con la presencia de españoles, criollo, esclavos e indígenas.

<sup>102</sup> Lozano (2014) menciona que las imágenes ayudaban a facilitar los procesos de meditación, contemplación y oración, debido a su carácter didáctico y simbólico.

## A) Piedad femenina colonial

Como hemos mencionado en reiteradas ocasiones, la espiritualidad cumplió un rol importante dentro de la configuración de las identidades coloniales. En el caso de la espiritualidad femenina, las mujeres no solo asumieron valores morales que organizaban sus conductas sociales, sino que buscaron formas de materializarla y expresarla en el mundo; así, encontraron en el misticismo el espacio idóneo para llevar a cabo estas tareas<sup>103</sup>. El vínculo que muchas de ellas establecieron con la vida contemplativa las ayudó a forjar un espacio dentro del imaginario colonial y adquirir reconocimiento social en un entorno marcadamente masculino. Por ello, y con plena conciencia de lo complejo de este proceso, mencionaremos, a grandes rasgos, cómo se dio la construcción de la identidad femenina en el Nuevo mundo, para luego, señalar los elementos que gestaron la piedad en las mujeres (españolas, criollas, mestizas, indias y afrodescendientes) de la época.

Como menciona Adorno (1988), los valores morales asignados al mundo femenino, y al no-español, se gestaban en función a la visión europeizante<sup>104</sup>. El paradigma de lo femenino como ser culturalmente deficiente y con tendencia a la corrupción del alma, propiciaba el constante cuidado y supervisión de su moral desde una visión masculina. De esta manera, el discurso didáctico que se asumieron durante los primeros años de colonización y que fue la base de las concepciones del mundo femenino durante el Barroco en Lima, se centraba en la vigilancia y mejoramiento de la moral femenina —en detrimento de su formación intelectual—, a fin de que controlase sus emociones y su natural inclinación a la sensualidad<sup>105</sup>. “La santa fe y las buenas costumbres” funcionaban como insumo esencial para la construcción de las leyes que

---

<sup>103</sup> De esta manera, muchas mujeres lograron desafiar los parámetros sociales impuestos por la esfera masculina, y adentrarse al mundo de la lectura, la escritura y la expresión de sus cuerpos durante los arrobos espirituales.

<sup>104</sup> En este punto, señala Adorno (1988), la visión caballeresca —que después será tomado como cristianismo militante durante el Concilio de Trento—, propio de los inicios de la colonización, equiparaban las conductas de los amerindios con el de las mujeres. Se trataba, entonces, de sujetos cobardes, ineptos y rudos. Estos rasgos de personalidad fueron las bases sobre las cuales se erigieron las identidades sociales en el imaginario colonial.

<sup>105</sup> Es por esta razón que la vida de las mujeres debía ser administrada por la presencia masculina: esposos, tutores o confesores, eran los encargados del cuidado y vigilancia de sus almas, pues presentaban una naturaleza débil y con tendencia a desviar la ortodoxia del catolicismo y la moral. Esta dominación era enseñada y aprendida en los espacios de educación femenina como veremos en las siguientes páginas.

regentaban el orden simbólico de la sociedad<sup>106</sup> y, por supuesto, de las mujeres. La subordinación e infantilización en el que se encontraba la dimensión femenina las colocaba en la base de la jerarquía colonial. De esta manera, menciona Adorno, se construyen las identidades coloniales: en función a la alteridad. Siguiendo a Homi K. Bhabha, el autor menciona que esta construcción identitaria se da en función al binarismo en donde uno se reconoce en función al reconocimiento del otro, con el fin de fijar sus propios límites y fronteras de identidad. De esta manera los sujetos coloniales podían establecer las jerarquizaciones necesarias para situarse en el mundo.

Sin duda, las complejidades entorno a la estructuración de las identidades coloniales<sup>107</sup>, y sobre todo a las identidades femeninas, en función a la alteridad, generaron una serie de respuestas por parte de los individuos subalternos<sup>108</sup>. En el caso de las mujeres coloniales limeñas, señalamos que, como respuesta a la imposición de vigilancia de su moral, se hicieron de las conductas marianas para generar una piedad particular que les permitiese ser parte de las dinámicas sociales<sup>109</sup>. Es decir, mediante estrategias de debilidad, asumieron los discursos masculinos respecto de sus identidades como personas subordinadas (Arenal y Schlau citado por Pignano, 2015)<sup>110</sup>.

Parte de la configuración de la piedad femenina fue la aceptación del peligro que la lectura representaba para las mujeres, debido a su carácter débil. Sin embargo, esta concepción no siempre era acatada ni respaldada por personajes de la época. Van Deusen (1999) menciona que Juan Vives fue uno de los impulsores de la alfabetización de las mujeres; este aseguraba que la lectura de santos varones podía ayudar a disipar las tinieblas de la vida. Se entiende, entonces, que, si bien existían tendencias distintas

---

<sup>106</sup> Recordemos que las colonias españolas en el Nuevo Mundo se comprendían como territorios en donde la corona extendía el Imperio (Gareis, 2005), por lo que el ordenamiento territorial y moral imitaba los modelos de España.

<sup>107</sup> La diferenciación entre identidad cultural y social serán establecidas en el capítulo II.

<sup>108</sup> Según Gareis (2005), dentro de las identidades colonizadas pueden percibirse dos momentos en la concepción de un grupo social: por un lado, las identidades imaginadas desde fuera y la construcción identitaria percibida y comprendida desde dentro del círculo social.

<sup>109</sup> Las identidades de mujeres racializadas también ingresaron a esta dinámica de apropiación de la piedad religiosa cristiana como se verá en el capítulo siguiente.

<sup>110</sup> Ludmer (1984) señala que estas formas de performarse desde la subordinación y la marginalidad, frente a la autoridad masculina —a las que ella llama, *tretas del débil*— eran utilizadas por las mujeres coloniales para ubicarse en un lugar desde el cual poder enunciar sin la sospecha de las autoridades clericales.

respecto de la adquisición del conocimiento, estos se orientaban en función a la guía masculina que las mujeres debían tener, y, así, lo asimilaron las mujeres piadosas. Parte de ser mujeres piadosas era aceptar el silencio y la discreción de conocimiento<sup>111</sup> que proponían los manuales virreinales (Iwasaki, 1993).

Por otro lado, la presencia de confesores, padres espirituales o de algún vecino notable junto a beatas y religiosas místicas limeñas<sup>112</sup> era común durante el Barroco, pues validaba sus visiones y arrobos frente a la Inquisición, cuyos preceptos teológicos colocaban a la mujer como un ser emocional y alejadas de la razón. En este sentido, Myers citado por Piganano (2015) menciona que las mujeres, valiéndose de la mencionada ‘emocionalidad’, se vinculaban con el misticismo y el acercamiento a lo divino, desde los sentidos y el amor. Así, quienes ingresaban a los ejercicios piadosos debían contar con la presencia masculina que asegurase el correcto desarrollo de su espiritualidad y ortodoxia.

La martirización del cuerpo o martirio ascético, también formó parte de la configuración de la piedad femenina en estas tierras y fue una práctica muy extendida entre las mujeres limeñas. La concepción cristiana asumía el sufrimiento del cuerpo como hostia viva, pues mortificar la carne era la única manera de elevar el espíritu hacia la gracia de Dios<sup>113</sup>. De esta manera, los pecados se resarcían a partir del sufrimiento de la carne, lo que agradaba profundamente al Creador (Pastor, 2011). El martirio corporal, realizado por los ascetas, era una forma de purgar los pecados del mundo, como lo hiciese Cristo con su cuerpo sufriente, que se convertiría en uno de los pilares del cristianismo. Pero, también, era una forma de adquirir reconocimiento dentro de la sociedad: la piedad y santidad ubicaban a la persona por fuera de las clases sociales establecidas. Así, la mortificación de la carne se vuelve parte de las acciones del catolicismo militante: la lucha contra los propios demonios se libraba sobre la propia piel. En este sentido, Rosa de Santa María, por ejemplo, se configuró como una de las beatas, cuyo castigo corporal,

---

<sup>111</sup> No asumir esta característica de la piedad era contradecir las leyes de la ortodoxia cristiana. Esta situación podía generar encuentros con la Inquisición, tal y como sucedió con algunas beatas limeñas, cuyos textos resultaban exacerbados y sospechosos.

<sup>112</sup> Si bien la presencia masculina era importante para la validación de las mujeres, existieron esferas de poder femenino, como las monjas de velo negro, que contaban con un alto grado de instrucción, poder económico y participación democrática en el mundo clerical (Glosario de Indias, sf).

<sup>113</sup> Este paradigma fue heredado de la conceptualización católica medieval.

entendido como la “cárcel del alma”, la caracterizaría a lo largo de los siglos (Málaga, 2008).

Así, podemos mencionar que la configuración de la piedad femenina en la colonia sentó sus bases en las herencias dogmáticas y ortodoxas de la iglesia católica. En este sentido, las mujeres debían asumir los roles de género que se les era impuesto: subordinación, marginalidad, imposibilidad del acceso a los conocimientos intelectuales, propensión a las desviaciones morales y ligada a las emociones; además de profesar una profunda fe católica. La piedad femenina era entendida como una virtud que les permitía acercarse al misticismo y a la comprensión de Dios. Pero, además, esta configuración de la identidad de las mujeres les proporcionaba la posibilidad de gestar un espacio desde donde poder enunciarse<sup>114</sup>.

En síntesis, podemos mencionar que la sociedad colonial barroca limeña fue heredera de las inquietudes de libertad surgidas en una metrópoli sumida en una profunda crisis económica y social. Además, y en afán por mantener el poder, la corona recrudesció el autoritarismo monárquico tanto en España como en sus colonias, lo que se tradujo en una exaltación de la fe católica y de su ortodoxia. Así, la profundización de la religiosidad y todos los simbolismos que manejaba, forjaron un ambiente especial y propicio para la proliferación de escritos místicos<sup>115</sup>. Esto se puede evidenciar con mayor énfasis en los espacios femeninos tal y como lo veremos en los siguientes apartados.

### **1.3.1 Conventos como espacios de difusión mística y de resistencia femenina: Convento de Santa Clara**

Como lo mencionamos líneas atrás, la sociedad limeña del siglo XVII se caracterizó por contar con una gran cantidad de masa poblacional ligada a la vida espiritual. La presencia

---

<sup>114</sup> Recordemos que la escritura por obligación de las mujeres místicas fue empleada como herramienta de resistencia ante la autoridad masculina y la jerarquizada sociedad colonial.

<sup>115</sup> Antonio Rubial (2004) menciona que algunas de las características que favorecieron la aparición de la espiritualidad barroca en Nueva España fue la prosperidad económica que experimentaba, la búsqueda por aunar diversos grupos sociales y el proceso de sacralización del espacio conquistado (citado por Pignano 2015). Del mismo modo, Guillermo Lohmann (2004) mencionaba que Lima, de inicios del siglo XVII, era conocida como la Atenas de América por gozar de un esplendor económico y cultural sin precedentes. Era la única ciudad que poseía una imprenta lo que facilitaba el acceso y difusión de libros e información clásica y contemporánea, sobre todo los de temática religiosa. Esto generaba que la sociedad colonial, en su gran mayoría, tuviese un acceso, relativamente sencillo, a la cultura y al conocimiento de los diversos tratados católicos, lo que facilitaba el proceso de intensificación de la religiosidad barroca. En este sentido, podemos inferir que la bonanza económica y cultural por la que atravesaron tanto el Virreinato del Perú como el de Nueva España, favoreció la intensificación de la fe católica y la espiritualidad Barroca.

de órdenes religiosas regulares como los jesuitas, dominicos, franciscanos y agustinianos incentivaban el ambiente piadoso de la época y encausaban las dinámicas de los centros urbanos. Así, Serrera (2015) habla de un proceso de conventualización por el que atravesó la sociedad barroca colonial limeña. Es decir, la creación de espacios, tanto físicos como sociales, en donde las configuraciones de la vida conventual se entremezclaban con la vida fuera de los claustros<sup>116</sup>. En este sentido, menciona que la Iglesia ocupaba amplios sectores de la vida colonial; pues tenía incidencia en manifestaciones religiosas, procesos económicos, manifestaciones culturales, sociales y artísticas. La presencia eclesiástica en estos espacios funcionaba como instrumento de control y orden colonial, siempre en consonancia con las directrices de la corona. Por ello, la vida urbana experimentaba la religiosidad a través de manifestaciones literarias, artísticas y litúrgicas. Es sencillo imaginar que las principales actividades sociales de la centuria orbitaban en función a las celebraciones de corte religioso<sup>117</sup>, mientras que la ortodoxia católica guiaba el desarrollo de múltiples espacios sociales. De hecho, los rubros educativos, de cuidado y las instituciones no estatales<sup>118</sup> se encontraban dirigidos por hombres de diversas órdenes religiosas.

Como lo dijimos líneas atrás, los espacios de religiosidad femeninos —entiéndase conventos— albergaron a un importante número de mujeres, de diversos estratos sociales<sup>119</sup>, para iniciar una vida de claustro y así dedicarse a las tareas de contemplación<sup>120</sup>. Sin embargo, esto no les impidió incidir en diversos espacios de cuidado como la de albergar a mujeres y viudas desamparadas, la recuperación de jóvenes

---

<sup>116</sup> Serrera (2015) señala la creación de “pequeños pueblos” dentro de la arquitectura conventual que permitía la replicación de las jerarquías sociales dentro de los espacios conventuales.

<sup>117</sup> Fray Diego de Ocoña, en 1605, luego de pasar dos años en Lima, se refirió a Los Reyes como una ciudad falta de festividades de plaza, pero recargada de misas, sermones, fiestas en iglesias y rezos. Solo por esta característica, Lima se asemejaba a la corte española, pues sin la fuerte presencia de la Iglesia, podría haber pasado como cualquier otra aldea (citado por Serrera, 2015).

<sup>118</sup> Se sabe que las universidades, colegios seminarios, noviciados, escuelas parroquiales, asilos, beaterios, hospitales, casas de acogida, hospicios, etc., se encontraban regidos por órdenes religiosas que buscaban el cumplimiento dogmático y moral de la Iglesia (Serrera, 2015).

<sup>119</sup> Se sabe que los monasterios albergaban tanto mujeres de clases altas como damas de compañía en busca de refugio, mujeres empobrecidas, criadas y esclavas (Martínez, 2015).

<sup>120</sup> Martínez (1995) indica que para el siglo XVI-XVII, todos los monasterios se dedicaban a la vida contemplativa, pero aun así jugaban un papel decisivo en el desarrollo y afianzamiento del cristianismo. Por su lado, Pignano citando a Burns (2015) menciona que las mujeres dedicadas a la vida contemplativa debían dejar de lado su identidad mundana, pues esto las distraía de su tarea de acercamiento a Dios.

descarriadas y educar a la juventud femenina de la época (Martínez, 1995). De esta manera, la espiritualidad femenina podía sobrepasar los límites conventuales y afianzarse en el devenir cotidiano de la ciudad de Los Reyes. Y, al mismo tiempo, incidir en las inquietudes espirituales de las mujeres de la época, para la conformación de beaterios<sup>121</sup> y casas de recogimiento<sup>122</sup>.

Si bien el primer monasterio de Hispanoamérica se formó en la ciudad de México en 1540, no fue sino hasta el 1558 cuando Andrés Ojeda, de la orden de los agustinianos, formó el primer convento de la Encarnación en Lima. Luego de algunos años, monjas salidas de este espacio religioso fundaron el convento de la Concepción (1573), de la Santísima Trinidad (1580) y el de Santa Clara (1605), los que fueron los monasterios más poblados y los que tuvieron mayor incidencia en la vida urbana (Martínez, 1995). Es cierto que existía una fuerte inclinación en las mujeres de la época por entregarse a la vida contemplativa; sin embargo, algunos informes refieren que un importante número de mujeres encontraron en la vida conventual una posibilidad de refugio ante las rígidas estructuras que las gobernaban<sup>123</sup>. Cabe señalar, además, que los conventos en Hispanoamérica fueron creados con la finalidad de que ayudasen con los ‘problemas’ básicos de las mujeres (Muriel, 1992)<sup>124</sup>. Ante esto, podemos inferir que no todas las mujeres allí recluidas asumían la vida de claustro como una convicción, sino más bien como un espacio en el que podían subsistir lejos de la presencia masculina, tal y como lo dictaminaban las estructuras sociales de la época. A pesar de que los conventos también se regían bajo la vigilancia de órdenes masculinas, convertirse en esposas de Cristo les aseguraba un espacio de legitimización de sus vidas y sus cuerpos.

---

<sup>121</sup> Estos fueron espacios que congregaban a beatas, quienes llevaban vidas espirituales, pero con votos simples. En su gran mayoría, eran espacios guiados por alguna orden masculina, cuyos integrantes podían fungir de confesores pendientes del buen cumplimiento de la ortodoxia cristiana.

<sup>122</sup> Las casas de recogimiento eran instituciones dedicadas a albergar a los hijos ilegítimos e hijos nacidos de las violaciones perpetradas por españoles hacia mujeres indígenas o esclavas.

<sup>123</sup> En algunas ocasiones, los monasterios funcionaban como refugios socialmente aceptados para mujeres que no podían acceder a la dote matrimonial; de esta manera, podían conservar su honra y su estatus social. Las mujeres no podían asumir otra vida que no fuese la de esposa celestial o terrenal (Martínez, 1995; Serrera, 2015; Muriel, 1995).

<sup>124</sup> Entiéndase educación y cuidado de mujeres que no encontraban un espacio ‘adecuado’, por su condición económica, social y étnica, dentro de los parámetros morales de la sociedad colonial.

## A) El convento de Santa Clara

El monasterio de Santa Clara en Lima, fundado en 1605, se caracterizó no solo por replicar las jerarquías sociales<sup>125</sup> de la época o por contar con una importante presencia de esclavas<sup>126</sup>, sino también por ser uno de los principales focos de la cultura mística de Los Reyes como lo veremos en el presente apartado, lo que nos ayudará a comprender las dinámicas de las que Úrsula fue parte durante su vida espiritual.

Desde su concepción, el monasterio al que hacemos referencia, y siguiendo con los modelos de la época, estableció la distinción entre las monjas de velo negro y las de velo blanco. Las primeras pertenecían a un estatus socioeconómico acomodado; eran conocidas como ‘doñas’, lo que las dotaba de distinción y nobleza. Estas tenían la potestad de tomar decisiones dentro del espacio monástico y podían llegar a consagrarse como madres superiores. Por otro lado, las monjas de velo blanco pertenecían a una clase socioeconómica baja o eran mujeres divorciadas, arrepentidas, niñas que allí recibían educación, criadas o esclavas; por lo tanto, eran asignadas a las tareas domésticas dentro del claustro. Del mismo modo, la relación entre estas dos clases de monjas replicaba la escala de valores en tanto raza y clase (Martínez, 2000). A pesar de las relaciones interpersonales inscritas en el espíritu barroco, existieron excepciones dado el reconocimiento y legitimidad entre las monjas de velo blanco. Tal es el caso de la donada Úrsula de Jesús, quien, a pesar del estatus social y étnico al que pertenecía, pudo acceder al reconocimiento de su vida espiritual; debido a la virtud que poseía. En este sentido, si bien la legitimidad la otorgaba el dinero y la ‘pureza de raza’, eran los dones espirituales que poseía la monja los que aseguraban el reconocimiento dentro del claustro; no obstante a ello, el velo blanco permanecería siempre con ellas como un constante recordatorio de su estatus en el mundo.

---

<sup>125</sup> Las categorías raciales, sociales y étnicas influían en la condición de vida que las mujeres asumirían al interior del claustro. Las tareas y funciones que ellas asumían durante su estancia en los monasterios dependerían del estatus socioeconómico del que gozaban durante su vida seglar (Durán, 2015). Además, la legitimidad al ingresar a los claustros se evidenciaba mediante el reconocimiento del nombre de los padres y la dote que estos pudiesen pagar; solo de esta manera se aseguraba el espacio que la ingresante ocuparía dentro del convento (Martínez, 2000)

<sup>126</sup> Hacia el 1630, el convento en mención contaba con 180 criadas (entre esclavas y libertas) y solo 170 religiosas, cifras que no disminuyeron al pasar los años (Martínez, 1995). Además, se sabe que las mujeres no religiosas, vivían en un constante vaivén entre las tareas de la vida piadosa y las tareas domésticas (Pignano, 2015).

Por otro lado, este monasterio y su distribución arquitectónica facilitaban el acercamiento de las monjas a la vida contemplativa. Además, la presencia de libros facilitaba el conocimiento de las verdades teológicas a las que, por su condición de mujer, no tenían acceso en la vida secular. Del mismo modo, y siguiendo con los modelos pictóricos del barroco, el convento de Santa Clara contaba con cuadros e imágenes sagradas como recuerdo constante de los pasajes bíblicos, y de las mujeres y hombres de fe a quienes las clarisas debían tomar como modelos de conducta y moral. De esta manera, este espacio religioso difundía la cultura mística entre las mujeres y niñas que allí se encontraban; a su vez, las acercaba a la espiritualidad afectiva por medio del conocimiento encontrado en los libros (Pignano, 2015). De esta manera, la difusión del misticismo desde el claustro aseguraba que las mujeres, en pleno conocimiento de asuntos teológicos, pudiesen ingresar al mundo de la producción escrita de sus visiones y encuentros divinos.

Además del conocimiento místico al que podían acceder en el claustro, las clarisas, al igual que las monjas de otras congregaciones, asumían cuatro votos importantes que les aseguraban el camino que debían recorrer en su acercamiento a lo divino. El voto de la obediencia a las autoridades masculinas y su control sobre sus conocimientos y experiencias ascéticas; el voto de la castidad que aseguraba un control sobre el cuerpo y sus deseos; el voto de la pobreza, entendida como renuncia a la identidad secular; y el voto de la enclaustración o clausura<sup>127</sup>, es decir, aislarse no solo de la vida mundana, sino también limitar las interacciones con las mujeres de su congregación (Quispe-Agnoli, 2001)<sup>128</sup>; estos votos eran los pilares fundamentales de su nueva identidad al interior de Santa Clara.

Debido a este ambiente de clausura, votos y acercamiento al conocimiento místico, las monjas atravesaban por un proceso ambiguo: por un lado, parte de sus tareas contemplativas se relacionaban con la adquisición de conocimiento teológico; y, por otro lado, eran impedidas de producir y reproducir discursos en función a sus lecturas y

---

<sup>127</sup> Este voto nació como parte de las estipulaciones dadas en el Concilio de Trento, pues se creía que las mujeres por su naturaleza débil podían ser propensas a las tentaciones y el engaño del demonio. Entonces, controladas por una madre superiora y con la asidua visita de confesores, el riesgo se aminoraba (Pignano, 2015).

<sup>128</sup> También, menciona la autora, muchas congregaciones adicionaban dos votos más: la expiación de los pecados y el voto del silencio. Este último voto se contradecía con la escritura por mandato de los confesores, como ya señalamos en el punto anterior del presente estudio (Quispe-Agnoli, 2001).

conocimiento de Dios, debido a sus votos de silencio<sup>129</sup>. Es así como muchas monjas de la época colonial gestaron formas de plasmar sus inquietudes intelectuales mediante sus escritos autobiográficos o vidas, trasgrediendo así los límites impuestos por su condición de mujer. Los monasterios, entonces, se convertían en espacios físicos idóneos para la difusión del conocimiento místico y para la formación de identidades de resistencia desde la escritura<sup>130</sup> ante el sistema patriarcal que impedía su ingreso en el mundo intelectual de la época. Cabe señalar, también, que parte de la resistencia ante las jerarquías sociales se gestaron gracias a los confesores, quienes proporcionaban textos a las monjas, a fin de que pudiesen ampliar sus conocimientos místicos. El acceso al conocimiento y al poder de la escritura fueron elementos con los que las mujeres pudieron trascender los límites impuestos, y en algunos casos, como el de Úrsula de Jesús, subvertir el orden colonial desde la crítica plasmada en sus escritos.

Es importante, también, mencionar que la presencia de esclavas en el monasterio fue común durante el siglo XVII. Si bien la función de las mujeres esclavas al interior del claustro era la de servir a sus amas en labores de limpieza, cocina, etc., en algunos casos, la adaptación a la estructura conventual por las que todas atravesaban les era favorable. Esta adaptación a la vida monástica les daba la oportunidad de acercarse a la vida mística y, de esa manera, poder subvertir el estatus social en el que se encontraban. Por otro lado, existen registros de esclavas que, haciéndose de la libertad que le confería su estatus al servicio de novicias y monjas, salían del monasterio para nunca más volver<sup>131</sup>. En algunos otros casos, debido a que asumían como suyas las vidas ejemplares de las monjas<sup>132</sup>, lograban profesarse como donadas al monasterio o compraban su libertad (Pignano, 2015), con lo cual relajaban sus tareas domésticas para centrarse en la contemplación de Dios. De esta manera, las mujeres afrodescendientes que vestían velos blancos lograban

---

<sup>129</sup> A pesar del ambiente estricto en el que las clarisas se desarrollaban, existen evidencias de que al interior de los claustros podían encontrarse a mujeres tocando canciones en los locutorios, vendedores que de tanto en tanto podían ingresar, mientras que se utilizaba a las esclavas para mantener contacto con el mundo exterior (Pignano, 2015).

<sup>130</sup> Erigirse a sí mismas desde el poder de la escritura era performar una identidad nueva en función a los mandatos de los confesores, pero también asumirse como intermediarias entre Dios y los hombres. Desde esta posición podían gestionar una voz en el mundo teologal que se les era negada en el mundo 'real'.

<sup>131</sup> Las mujeres indias o afrodescendientes esclavizadas poseían una libertad nebulosa, pues se les era permitido abandonar los monasterios para cumplir encargos o ausentarse por enfermedad. Por ello, eran las que conectaban la vida en el claustro con la vida secular.

<sup>132</sup> El acercamiento a Dios, penitencias, profesión de la fe y el cumplimiento de los votos antes mencionados, las revestía de santidad, con lo cual eran vistas como mujeres piadosas y cercanas a Dios.

dejar atrás su posición de ‘el otro’ abyecto, sumiso, relegado y hereje, para asemejarse a las identidades socialmente aceptadas: mujeres occidentales y piadosas. Sin embargo, el ingreso de la esclava como donada y el estatus que podría ocupar, dependían de la situación social del ama, por un lado, y, por otro lado, si la esclava había formado parte de la casa señorial antes de que su ama ingresara al convento (Van Deusen, 2012).

La racialización sufrida por las esclavas afrodescendientes las acercaba a un modelo simbólico ligado no solo a la disminución intelectual y moral, sino también a “la abundancia, la fertilidad y la fiereza del mundo de donde provenía[n]” (Valenzuela, 2014, p. 7). De esta manera, las mujeres esclavizadas metaforizaban lo impuro, lo moralmente sucio, lo pecaminoso y lo relacionado al demonio (Méndez Rodríguez, citado por Valenzuela, 2014). En ese sentido, el único camino que les quedaba a las mujeres afro era asumir la religión dominante, en detrimento de sus prácticas religiosas y culturales, como apunta Aguilar (2018), para generar un sincretismo religioso con el cual poder gestarse un espacio identitario dentro de la sociedad colonial.

Así, los conventos, y en especial el de Santa Clara, fueron espacios de difusión y enseñanza mística, debido a que simbolizaban, para las mujeres de la época, un acceso a los estudios teologales, los cuales estaban prohibidos debido a su estatus social. Del mismo modo, al acceder al conocimiento y tener el poder de la escritura por encargo, las mujeres podían encontrar en estos espacios una forma de performar una identidad en resistencia desde donde poder posicionarse en el mundo público que no les pertenecía. Asimismo, las mujeres afrodescendientes y esclavizadas encontraban en la religión católica el único espacio desde donde poder visibilizarse en la sociedad colonial, dejando de lado su identidad racializada y cargada de prejuicios. En este sentido, la religiosidad se presentaba como un espacio en donde las mujeres podían hacer ejercicio de una identidad propia lejos de los mandatos masculinos. Caso curioso es el de las beatas: mujeres que no necesitaron ingresar a un convento para poder alejarse de la vida de mujer casada, tal y como lo veremos en el siguiente apartado.

### **1.3.2 La compañía de Jesús y espacios de beatitud**

Parte importante del movimiento místico vivido en Lima durante la colonia, fue la aparición de las beatas y beaterios, pues se trató de mujeres que, sin pertenecer a monasterio alguno, asumieron la piedad católica como forma de vida y gozaron de estatus

y reconocimiento social<sup>133</sup>. Si bien algunas de ellas vivían en comunidad, muchas otras tuvieron vidas independientes lejos de las demandas y exigencias de la vida matrimonial. Por ello, es importante para nuestra investigación reconocer cuáles fueron sus dinámicas, pues se sabe que Úrsula de Jesús fue esclava doméstica de Luisa de Melgarejo, conocida y respetada beata de la ciudad de Los Reyes. Por ello, haremos un breve repaso por la vida e influencia de dos mujeres claves en el desarrollo de la espiritualidad femenina tanto en Lima como en el círculo de Úrsula; nos referimos a Rosa de Santa María y, la ya mencionada, Luisa de Melgarejo. A su vez, identificaremos algunas de las labores de la Compañía de Jesús, ya que muchos de sus hombres de fe fueron confesores y guías espirituales para las beatas limeñas<sup>134</sup>.

El 1 de abril de 1568, llegó a Lima la primera expedición para la fundación de la Compañía de Jesús en el Perú. Se sabe que fueron recibidos con gran regocijo por parte de diversos sectores sociales del virreinato, quienes habían esperado durante años la implantación de la Orden en estas tierras. Así, Armas Asín citando al dominico Francisco de la Cruz (1999) señaló que este había enviado una carta a la corona española a inicios de 1568 en donde solicitaba la presencia de los jesuitas, porque los religiosos y doctrineros del virreinato vivían con poco ejercicio de devoción y existía poca mortificación cristiana. Al poco tiempo de su llegada, iniciaron sus labores: el Padre Portillo resolvía casos de conciencia; mientras que el Padre Diego de Bracamonte enseñaba catequismo a los niños españoles e indios, y además era rector del Colegio<sup>135</sup>. Del mismo modo, se inició el noviciado durante el primer año de arribo; muchos españoles se unieron a la compañía, pero también algunos criollos y mestizos escogidos para las labores de catequismo; además, se brindaron ejercicios espirituales a españoles laicos y se trabajó en la evangelización de los esclavos afrodescendientes (Armas Asín,

---

<sup>133</sup> Coello de la Rosa (2008) señala que, si bien las mujeres no tuvieron un papel protagónico en el desarrollo de la vida eclesiástica, su presencia sí fue relevante para el desarrollo de la vida espiritual del siglo XVII, pues eran consideradas santas por los distintos habitantes de Los Reyes.

<sup>134</sup> Úrsula de Jesús contó con algunos confesores jesuitas, quienes orientaron su fe y, probablemente, la animaron a escribir. Ellos fueron Antonio Ruiz y Miguel Salazar (Van Deusen, 2012). Por otro lado, se sabe que los jesuitas —con su vertiente contemplativa— tuvieron como espacio de difusión los conventos de mujeres (Coello de la Rosa, 2008).

<sup>135</sup> Durante la revisión de nuestras fuentes, no hemos podido identificar el nombre de la institución. Los autores revisados se refieren a este centro de educación como "el Colegio".

1999)<sup>136</sup>. De esta manera, la Compañía de Jesús se caracterizó por tener incidencias en diversos colegios de Lima y en la Universidad San Marcos<sup>137</sup>.

Hacia el siglo XVII, luego de superar una serie de persecuciones a los mestizos y criollos de la orden, la Compañía de Jesús se convirtió en un foco de reinterpretación de los modelos barrocos, pues como señala Coello (2008), muchos de los egresados del colegio de la Compañía iniciaron un proceso de reafirmación de su identidad criolla y de disputa de espacios políticos y administrativos dentro del sistema colonial. Así, podemos inferir que la Compañía de Jesús, no solo centraba su labor en la educación intelectual y la educación espiritual de la época, sino que también concebían la integración de la Orden desde la potestad de los criollos y mestizos de pertenecer a espacios de poder.

El fenómeno de las beatas y los beaterios en el Nuevo Mundo simbolizó, para las mujeres de la época, una forma distinta de acercarse al mundo piadoso. Cingerli (2015) señala que las beatas fueron mujeres imposibilitadas de pagar la dote de ingreso a algún monasterio de la ciudad, pero que se encontraban convencidas de “consagrarse a una vida devota, resguardar su propia honra, [y] acceder a la protección y la educación” (p. 75), con lo cual conformaban e integraban beaterios<sup>138</sup>. Del mismo modo, Schlau (2017), menciona que las beatas fueron mujeres semirreligiosas inmersas en una red de apoyo mutuo; es decir, interactuaban, trabajaban y compartían saberes espirituales con otras mujeres. Así, los beaterios fueron espacios religiosos que ofrecían una vida en comunidad femenina e independiente de los mandatos masculinos de las órdenes religiosas. Por ello, Vargas (2002) identifica estos espacios como aquellos en donde las mujeres podían ser libres del control parental o familiar, pero que eran controlados por abadesas o prioras quienes, a su vez, respondían a alguna orden masculina. Por su parte, Fernando Iwasaki (1993) comprende a las beatas, integrantes de beaterios, como un grupo de mujeres, cuya opción personal era la del rechazo tanto al matrimonio como a la vida conventual, además

---

<sup>136</sup> Esta labor de adoctrinamiento y evangelización de los afrodescendientes se ejecutó sobre la base de la explicación del catecismo, preguntas y respuestas, y sermones en las calles; esto último se impondrá como regla —ya no solo en manos jesuitas— durante el III Concilio Limense (Armas Así, 1999).

<sup>137</sup> Para mayor información sobre la instauración de la Compañía de Jesús en el virreinato del Perú, consultar *Los comienzos de la Compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: la figura de Luis López* (1999).

<sup>138</sup> Coello (2008) menciona que el fenómeno de las beatas fue heredado de la Europa Medieval, en donde las mujeres se esforzaban por «imitar la vida de las santas aparecidas en La leyenda dorada» (p. 107). Las beatas de Los Reyes replicaron esta inclinación por imitar vidas santas.

de alejarse de la autoridad paterna y la conyugal. De cualquier forma, las beatas fueron mujeres que rechazan el ingreso a los espacios de control masculino y que encontraron en el ejercicio de la piedad, el espacio ideal de acción y de apoyo a otras mujeres que no hallaban en las esferas de dominio patriarcal.

Cabe señalar también que tanto las mujeres que vivían de forma comunitaria en los beaterios, como las beatas que permanecían en sus residencias usaban hábito tal y como lo hacía Rosa de Santa María. Otra de las características que Iwasaki (1993) señala son las lecturas piadosas que se realizaban en grupo o de manera independiente y una “cierta tendencia centrífuga alimentada por la devoción” (p.74)<sup>139</sup>. Si bien estas mujeres contaban con la guía de confesores, jesuitas en su mayoría, la ortodoxia que profesaban no se encontraba sujeta a control alguno, por no pertenecer espacios católicos institucionales. En este sentido, Cingerli señalaba que estos espacios de experimentación mística fueron de naturaleza mixta, pues no solo las impulsaba un deseo de religiosidad, sino también una necesidad educativa, un carácter autónomo, aislamiento y participación social, cuya capacidad de influir en otras mujeres de la época alarmaba al Santo Oficio<sup>140</sup>.

Por otro lado, existió una fuerte relación entre las beatas y los jesuitas como confesores, situación que el Santo Oficio tenía vigilado. Como ya lo hemos apuntado líneas atrás, la relación entre el confesor y la confesada se sustentaba en la idea extendida de que las mujeres requerían de una vigilancia constante porque corrían el riesgo de desviar sus contemplaciones y ceder ante la tentación del maligno. Por ello, la presencia de un guía espiritual fue fundamental en el desarrollo de estas mujeres. No se puede determinar con exactitud el porqué de esta predilección, pero podemos señalar que los jesuitas emplearon escritos de algunas de sus beatas para sustentar los procesos de beatificación de miembros de la orden (Iwasaki, 1993). Asimismo, es importante mencionar que el ideal de evangelización que poseían los jesuitas era la de cuidar la fe de los cristianos; es decir, se preocupaban por la conservación de la fe y el dogma de los

---

<sup>139</sup> Cabe señalar que, por lo general, las beatas pertenecían a orígenes humildes y con un nivel cultural bajo, por lo que aprendían los preceptos cristianos y las Vidas de santas, de modo oral, a través de la mnemotecnía, siempre con la guía de sus confesores espirituales (Coello, 2008).

<sup>140</sup> La utilización del cuerpo como manifestación del ascetismo extremo, tan difundido entre las beatas de aquella época, fue una de las razones fundamentales para que el Santo Oficio las observara con especial cuidado. Además, los teólogos recomendaban vigilar los arrobos espirituales, revelaciones y éxtasis místicos, pues estos podían estar gobernados por una presencia diabólica que sometiera las debilidades propias del género femenino (Coello, 2008).

fieles. En este sentido, la administración de la confesión era vital para mantener y salvaguardar las almas de las mujeres piadosas, pues el ejercicio de interrogarse sobre la vida interior ayudaba a que las beatas en el ejercicio de introspección y a los confesores en el proceso de observación de sus encuentros místicos (Muñoz, 1988).

En Lima del siglo XVII, la importancia de las beatas como modelos de virtud entre las mujeres no religiosas, era innegable. Rosa de Santa María, una de las beatas más veneradas de la época, fue modelo de santidad y virtud femenina durante la centuria<sup>141</sup> como lo veremos a continuación.

### **A) Rosa de Santa María**

Isabel Flores de Oliva (Lima, 1586- 1617) fue una de las beatas más sobresalientes durante los primeros años del siglo XVII y uno de los principales símbolos de la independencia religiosa en el virreinato del Perú<sup>142</sup>. Fue confirmada por el arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, como Rosa de Santa María y se sabe que a temprana edad comenzó con las lecturas de Vidas de mujeres piadosas como la biografía de Catalina de Siena, escrito por Raimundo Capua (Coello, 2008, p. 108). De sus primeras lecturas adquirió los modelos de beatitud heredados de la Baja Edad Media. En este sentido, Rosa de Lima tuvo una relación cercana con la experimentación del cuerpo durante sus éxtasis y durante sus largos periodos de ascetismo extremo. La mortificación del cuerpo como parte del martirio al que algunas beatas se sometían, fue clave para santificar la imagen de Rosa<sup>143</sup>.

Como apunta Málaga (2008), el autocastigo infligido por la Santa no solo se centraba en el ascetismo que profesaba, sino también en las implicancias políticas que esto traía consigo. El martirio físico que antecedía al goce espiritual, era entendido como un acompañamiento a Cristo a través del dolor. Con esto, no solo el cuerpo individual era

---

<sup>141</sup> En 1671, el papa Clemente X ordenó su canonización, con lo cual se convertiría en la primera santa de Hispanoamérica y patrona de las Américas.

<sup>142</sup> Hampe (1996) menciona que la figura de Santa Rosa, como mujer nacida en estas tierras, constituía una posibilidad de validación de las élites criollas ante el Viejo Mundo. La presencia de la primera santa nacida en tierras americanas simbolizaba, tanto en el ámbito político, social y cultural, un ascenso de los grupos criollos dominantes en la sociedad colonial. Por su parte, Coello (2008) menciona que existía un especial interés por las órdenes religiosas instaladas en Lima (agustininos, jesuitas, dominicos, etc.) por elevar a los altares a santas criollas bajo la tutela de sus confesores, pues con esto podía lograrse la pureza y la emancipación espiritual que tanto anhelaban.

<sup>143</sup> Como lo mencionamos anteriormente, la presencia del dolor físico durante los periodos ascéticos es heredados desde las primeras comunidades cristianas (Málaga, 2008).

eximido de culpas, sino también el de su entorno a quien la beata tenía presente en sus oraciones. De esta manera, como lo mencionamos anteriormente, la experiencia ascética de mortificación del cuerpo, elevaba a la persona que la padeciese a un espacio particular y por encima de las clases sociales. En el caso de Rosa de Santa María, el reconocimiento de su extremado ascetismo no solo le servía como una forma de comunicación con lo Divino, sino también como forma de reconocimiento social dentro de las jerarquías coloniales, pues estas formas de expresión solían ser aceptadas tanto por la sociedad civil como por los poderes estamentales, aunque estos últimos con algunos reparos.

Se sabe, además, que, durante los últimos años de su vida, más precisamente en 1613, Rosa de Santa de María se refugió en la casa del contador Gonzalo de la Maza en donde fue parte de un circuito de mujeres piadosas quienes emulaban sus conductas ascéticas y las alentaban, tal y como veremos más adelante<sup>144</sup>. Así, Iwasaki (1993) menciona que la piedad de Rosa de Santa María materializada en éxtasis, arrobos y milagros eran admitidos por el control religioso y emulados por las mujeres de la época. De hecho, luego de su muerte, los beaterios experimentaron una proliferación en sus solicitudes de ingreso, pues las mujeres encontraban en estos espacios una opción de “escapar” de las rutinas domésticas o del autoritarismo parenta. De esta manera, Rosa de Santa María no solo resaltó por ser el un símbolo dentro del misticismo hispanoamericano que empezaba a gestarse, sino también porque propuso un arquetipo de santidad en el mundo de las beatas y la espiritualidad femenina: arrobos místicos, padecimiento del cuerpo y la no pertenencia a un espacio monacal determinado. De esta manera, un gran número de mujeres empobrecidas que se orientaban a seguir los pasos de la Santa de Lima ingresando a beaterios, pero también existieron aquellas que, desde sus lugares privilegiados en la sociedad colonial, creaban en sus hogares espacios desde donde poder difundir la doctrina mística cristiana, no solo entre las mujeres pertenecientes a su mismo estrato social, sino también en su relación con mujeres y hombres subalternizados como esclavos, indios, etc. Una de esas mujeres pertenecientes a los grupos de poder colonial fue Luisa de Melgarejo, quien fue amiga íntima de Santa Rosa y primera ama de Úrsula de Jesús.

---

<sup>144</sup> Dentro del círculo íntimo que Rosa de Santa María tuvo durante sus últimos años de vida podemos mencionar a Luisa de Melgarejo, Gonzalo de la Maza, Juan del Castillo, Inés Velasco, entre otros (Iwasaki, 1999, p. 83).

## **B) Luisa de Melgarejo Sotomayor**

Luisa de Melgarejo Sotomayor (1578-1651) fue una de las beatas más sobresalientes en la Ciudad de los Reyes. Amiga íntima de Santa Rosa y esposa de Juan Sotomayor, era respetada e inspiraba devoción entre los ciudadanos de Los Reyes, debido a la vida piadosa que profesaba (Iwasaki, 1995, p.221). A pesar de ello, y luego de la muerte de Rosa de Santa María, a quien vio elevarse por los aires<sup>145</sup>, fue citada por el Tribunal de la Santa Inquisición ente los años 1622 y 1624, debido a que solía conocerse como intermediaria divina, con lo cual dejaba de lado la ortodoxia cristiana (Pignano, 2015) y desafiaba la autoridad clerical; sin embargo, no llegó a ser condenada gracias a sus confesores, entre ellos Diego Martínez, Francisco de Contreras, Diego Torres y Julio de Villalobos, quienes intercedieron por ella.

Iwasaki (1995) menciona que Melgarejo desafió los estándares hagiográficos femeninos<sup>146</sup>, por lo que fue observada y señalada por el Tribunal. Sin embargo, gozó de aceptación en Los Reyes por “su sólida instrucción en materias religiosas” (Mendiburo, 1993, citado por Iwasaki, 1995, p. 220). Del mismo modo, señala Iwasaki, Melgarejo fue largamente cuestionada por la Inquisición debido al largo amancebamiento con Juan de Soto previo a su matrimonio y por la relación que llevaban, la cual escapaba a los parámetros patriarcales de la sociedad colonial. Además de la disidencia sexual de la pareja, Juan de Soto —observado por colaborar con la publicación de Diego Avalos y Figueroa (1603) que refutaba los postulados misóginos del imaginario colonial— era cuestionado por la sumisión que se observaba frente a la imagen de Luisa de Melgarejo. Del mismo modo, Juan de Soto fue interrogado por la Inquisición en 1623, debido a los escritos de su esposa que eran escondidos en la casa conyugal. Ante esta situación el Rector manifestó que había entregado el manuscrito a Diego Martínez y Francisco de Contreras, sus confesores.

Por otro lado, es común encontrarse con una anécdota en la bibliografía que gira en torno a Melgarejo:

---

<sup>145</sup> Además, Melgarejo solía intervenir por almas del purgatorio y era poseedora de revelaciones divinas (Iwasaki, 1995, p.223)

<sup>146</sup> A pesar de considerársela como amancebada, temeraria, herética y visionaria fue una de las mujeres influyentes en las dinámicas católicas de la Lima de inicios del siglo XVII. Además, el Santo Oficio veía en ella a una mujer “bien comida, bien bebida y con el rostro hermoso”, con lo cual se alejaba de la representación de una mujer mística: decrepitas, maltratadas y delgadas (Iwasaki 1995).

al acabar la misa, estando el sacerdote en el último euangelio, entró una negrita y le llegó a hablar al oído ... y le dijo si quería que los huesos fuesen estrellados o pasados por agua, y [Luisa] bolbió la caueza y le dijo abiertos los ojos: "estrellados". Y al punto se bolvió a poner como estaua, arrouada (AHN, Inquisición 1647-1, declaración de Pedro Rodríguez Toro, 7-X-1623).

Aunque sabemos que, por las fechas, aquella “negrita” no fue Úrsula de Jesús<sup>147</sup>; sin embargo, es sencillo imaginar que este tipo de episodios fueron comunes durante el periodo en el que Úrsula sirvió en la casa de Melgarejo. Es muy probable que estas escenas hayan impactado en la memoria y el sentir religioso de Úrsula, pues solo contaba con siete u ocho años cuando llegó a vivir con la mística, con quien estuvo hasta los trece, para luego ingresar al Monasterio de Santa Clara como criada de Inés de Pulgar (Van Deusen, 2012).

Como podemos notar, Luisa de Melgarejo fue no solo una beata cercana al círculo íntimo de Santa Rosa, sino que fue una mujer de férrea personalidad que desafiaba los estándares de la época: no lucía como una mística, pero la respetaban como tal; era venerada, a pesar de su amancebamiento; escribía sus experiencias místicas y lograba intervenir por las almas del purgatorio. Es probable que esta personalidad —y acaso la de Juan de Soto— influyese en la pequeña Úrsula de Jesús, quien, al igual que Luisa y que las mujeres místicas de la época, se atrevió a criticar y señalar los vicios de la estructura colonial que violentaba a la población afroperuana. Además, debemos señalar que la casa Melgarejo-Soto no fue el único espacio en el que se vivió una exaltada espiritualidad. Por el contrario, era común que en las casas señoriales proyectasen espiritualidad y que, a su vez, influyesen sobre sus esclavos domésticos como lo veremos a continuación.

### **1.3.3 Casas señoriales, laicas y místicos: caso Gonzalo de la Maza**

Como hemos venido analizando, el siglo XVII presentó una exaltada vida católica, la cual se desarrolló a partir de la presencia de monasterios, beaterios y casas de acogida, entre otros; pero también desde la práctica piadosa en las casas de las familias notables de la época. El modelo de buen cristiano era tomado como pilar fundamental desde el que se erigían las formas de comportamiento socialmente aceptables. La sociedad conventualizada de la centuria aseguró la presencia y participación de laicos piadosos que tomaban el camino de la vida y la difusión del misticismo en Lima. Es así como en las próximas líneas veremos los espacios y las dinámicas de los laicos místicos. Además,

---

<sup>147</sup> Recordemos que Úrsula permaneció bajo la tutela de Luisa hasta el 1617 cuando contaba con trece años (Van Deusen, 2012).

observaremos las relaciones que establecieron los esclavos domésticos afrodescendientes con la religiosidad católica. Esto será importante para la investigación, pues Úrsula de Jesús como esclava de la beata Luisa de Melgarejo, tuvo un contacto temprano y directo con la vida mística que, probablemente, forjó su identidad religiosa, como lo veremos en los próximos apartados.

Fiel al estilo iconográfico del barroco, las casas señoriales de los vecinos notables de Los Reyes se encontraban decoradas con múltiples cuadros que reflejaban la vida de los santos y la pasión de Cristo. Además, se tiene registro de nutridas bibliotecas con libros hagiográficos que incentivaban a forjar el carácter piadoso de los que allí habitaban; pues, si bien estas lecturas podían realizarse de manera privada, también se hacían lecturas en voz alta y grupales en las casas de los notables a donde acudían importantes figuras de la época. Una de estas casas señoriales fue la perteneciente al contador Gonzalo de la Maza.

Gonzalo Pérez de la Maza<sup>148</sup> fue el primer Contador Mayor del Tribunal de Cruzada en Lima y, además, padrino y protector de Rosa de Santa María, quien la hospedó durante sus últimos años de vida y quien la animó a escribir su autobiografía siguiendo el ejemplo de Santa Teresa (Iwasaki, 1994). Se caracterizó por llevar una vida de militancia cristiana, y por sus habituales lecturas espirituales y ejercicio de caridad. Asimismo, el contador procuraba ser coherente tanto en la vida interior como exterior (Benito, 2007). De esta manera, su casa se convirtió en el centro de tertulias espirituales, pues se encargó de reunir en ella a las mujeres y hombres con reputación de santidad (Iwasaki, 1994). En estas reuniones, participaba una selección de cristianos laicos limeños como Luisa de Melgarejo, confidente de Santa Rosa y esposa de Juan Soto rector de la Universidad San Marcos; el médico Juan del Castillo; además de beatas como Inés de Velasco; y Ana María Pérez<sup>149</sup> esclava de la casa (Benito, 2007). En estas reuniones, la imagen central era la de Rosa de Santa María, pues gracias a su profunda fe y sus arrobos espirituales, era tomada como un arquetipo de santidad y un ejemplo de vida mística por las mujeres que frecuentaban estas reuniones.

---

<sup>148</sup> Se sabe que nació en la provincia española de Santander en 1563 y estuvo casado con Doña María de Usátegui (Benito, 2007).

<sup>149</sup> Poco después de la muerte de Santa Rosa, ella se convirtió en la vidente personal de Gonzalo de la Maza, pues lograba visiones de almas durante sus oraciones (Iwasaki, 1993).

Las veladas en casa de los De la Maza estuvieron dotadas de fervorosa fe, lo cual resultó en una problemática relación con el Tribunal del Santo Oficio<sup>150</sup>. Los trances y numinosos delirios que en esa casa se observaban atrajo a beatas de la época (Iwasaki, 1993), volviéndose así un centro de difusión y piedad mística –sobre todo, femenina—. Podemos anotar también que las esclavas y criadas domésticas participaron directa o indirectamente de estas veladas. Con ello, el acercamiento a la espiritualidad daba la posibilidad a mujeres y hombres afrodescendientes de inscribirse en un orden simbólico socialmente aceptable.

Como ya lo hemos anotado líneas atrás, las casas señoriales contenían un sinnúmero de adornos, cuadros y libros de corte piadoso. Estos ambientes sobrecogedores y fervorosamente cristianos recibieron a hombres y mujeres esclavizadas, quienes aprehendieron y asimilaron estas formas de piedad con el transcurrir de los años. Del mismo modo, y como señala Pignano (2015), las relaciones que se tramaron entre esclavos y sus amos llegaron a ser cercanas, casi familiares. Esto favorecía el ingreso a la espiritualidad y el conocimiento de las formas corporales de expresión mística. De esta manera, y como señala Arrelucea (2015), el asumir la religión católica les aseguró a los afrodescendientes el poder de generar una identidad colectiva a través de la conformación de cofradías, la organización de procesiones y fiestas católicas. Este ejercicio de apropiación de lo católico y la colectividad desde su etnicidad, devolvía la identidad arrebatada por el ‘ser esclavo’ permitiéndoles el ingreso a la sociedad colonial y la disputa de derechos fundamentales. En el siguiente apartado analizaremos el proceso de construcción de identidad desde la pertenencia a las cofradías.

### **1.3.4 Cofradías como espacio ganado por esclavos y negros libertos**

En este último apartado revisaremos la participación de libertos y esclavos en las cofradías<sup>151</sup> católicas, así como su iniciativa por la apropiación de estos espacios tradicionalmente ajenos a ellos. Veremos también cómo la necesidad de reafirmarse como

---

<sup>150</sup> Tanto Inés Velasco, como Luisa de Melgarejo y María de Santo Domingo fueron convocadas a declarar al Tribunal del Santo Oficio por sus exageradas manifestaciones de fe alrededor del año 1647 (Iwasaki, 1993).

<sup>151</sup> Antes de continuar, es necesario señalar cómo se entiende el concepto de cofradía. Este concepto puede definirse como una organización de carácter principalmente religioso que se forma en torno al culto de una figura mística como la virgen o un santo. La finalidad de estos grupos sociales es asegurar la salvación eterna mediante las buenas obras y la práctica de la fe (Mansilla, 2008, p. 2).

individuos acarrea en estos sujetos, en situación de marginalidad, la identificación de lo religioso y espiritual como único medio eficaz para introducirse en el tramado social.

Como hemos visto en apartados anteriores, durante la época colonial la religiosidad fue una de las características más importantes e integradoras de cada individuo a su entorno social. Dichas prácticas encontraron forma de asentarse en la vida de los ciudadanos (pertenecientes a todos los estratos) a través de las cofradías. Este tipo de asociación surge en la España medieval, pero presentan un notable crecimiento desde principios del siglo XVI, en donde se pueden encontrar múltiples registros de su proliferación en territorio español (Arias de Saavedra y López-Guadalupe Muñoz, 2000). Por su parte, el virreinato del Perú no estuvo exento de la aparición de diversas cofradías; así, se hallan menciones de treinta y siete de estas organizaciones con nombres diferentes, vinculaciones civiles de distintos índoles y, en algunos casos, variedad de lugares de reunión para una misma cofradía durante los primeros años del siglo XVII (Sullón, 2018).

Más allá de lo mencionado, se cuenta con un amplio registro de la relevancia de la participación religiosa como actividad socializadora, al punto que se podría considerar como el vehículo de integración más extendido y usado durante la época colonial, pues era extraño que alguien que profesara la fe católica no tuviese participación en al menos una de estas congregaciones: En primer lugar, podemos afirmar que las cofradías eran una importante célula social. “Sin temor a exagerar pueden ser consideradas como el cauce asociativo más generalizado durante toda la Edad Moderna. En efecto, no hubo ninguna otra asociación que rebasara en número e implantación social a las cofradías” (Arias & López, 2000).

Teniendo clara la importancia de las cofradías en el territorio hispano podemos pasar a revisar el caso particular de los africanos y afrodescendientes, esclavos o libertos, y su relación con la religiosidad a través de la participación en una cofradía. Si bien existe una visión general de la esclavitud como un acontecimiento ocurrido a un determinado grupo étnico, es importante resaltar que los tratantes negreros tomaban gente de lugares muy diversos, con religiones y panteones de dioses variados. Desde esta diversidad es que debe existir una reconfiguración de la identidad colectiva a través de la religión local que les permita a los sujetos no hegemónicos reclamar su lugar en la sociedad y establecer espacios de resistencia legítimos para su configuración ante un aparato social que los rechaza en tantos otros aspectos (Barrantes & Aguilar, 2015). Asimismo, podemos entender a la fe católica como un fenómeno de dos etapas en la vida del esclavo promedio,

una primera, impuesta al esclavo recién traído con el fin de salvar su espíritu — moralmente inferior, según el pensamiento colonial— y una segunda etapa de auténtica apropiación de la religión impuesta:

Desde los inicios de la etapa colonial, los africanos fueron sometidos a una religiosidad católica intensa, participaron devotamente en las cofradías, misas, bautizos y procesiones, fueron parte de un largo proceso de evangelización que permitió santos afrodescendientes y un culto nacional: el Señor de los Milagros. Algunos esclavos y libertos alcanzaron fama por sus virtudes morales, vida ejemplar y fe como Úrsula de Jesús y San Martín de Porres (Barrantes y Aguilar, 2015, p. 60).

Como vemos, el aparato religioso, lo más importante del Perú colonial, presenta una serie de matices que brinda un fondo interesante a las interacciones sociales de la época, permitiendo comprender las rutas de escape que pudieron ver las personas a las que se les negaba de otras maneras la existencia, los derechos o la expresión. El misticismo y la religiosidad se convirtieron en los medios que permitieron construir espacios seguros para la construcción de una identidad colectiva capaz de convertirlos en sujetos más o menos empoderados de sus propios cultos y creencias.

En síntesis, el siglo XVII gozó de una exacerbada pasión cristiana que se manifestó en diversos espacios diseñados para la difusión de la vida piadosa y el conocimiento místico. Los espacios de difusión mística mencionados en este apartado, no solo ayudaron a modalizar los comportamientos de hombres y mujeres de la época, sino que funcionaron como espacios de resistencia para las identidades subalternizadas como las mujeres sin dote para concretar un matrimonio o mujeres esclavizadas. El uso de la religión por estas identidades subalternas puede entenderse como un espacio de resistencia ante la jerarquizada sociedad colonial que amenazaba con suprimir la presencia de estos individuos. Solo a través de la apropiación de lo religioso, mujeres y, sobre todo, mujeres afrodescendientes esclavizadas, podían generar una identidad en resistencia —como lo veremos en el próximo capítulo—, que las ayudase a posicionarse en la sociedad, para reemplazar aquellas perdidas: el poder de la vida mística y el poder de la escritura ayudaban a decir aquello para lo que no estaban autorizadas y, así, a negociar sus identidades.

## CAPÍTULO II

### PRESENCIA Y RESISTENCIA DE LA IDENTIDAD AFROPERUANA EN LA ESPIRITUALIDAD LIMEÑA DEL SIGLO XVII

*“La resistencia es la forma que adopta la esperanza  
cuando las condiciones le son adversas”*

*EZLN*

Hacia el final del capítulo anterior, comprendimos que las mujeres de la época, como sujetos subordinados, emplearon la religiosidad y la escritura autobiográfica de corte espiritual —a modo de diarios o hagiografías, por ejemplo— como espacio de resistencia mística. De esta manera, las mujeres entregadas al mundo religioso lograban imprimir, entre los relatos de sus éxtasis y trances místicos, conceptos e ideas que se les permanecía negado: escritos teológicos, críticas al sistema social o críticas al sistema espiritual. Así, las mujeres de los primeros siglos de la colonia —en medio de la efervescencia de la fe barroca— lograban posicionarse como sujetos de enunciación en medio de una rigurosa vigilancia por parte de sus confesores y guías espirituales, a fin de subvertir el orden establecido. A esta apropiación de la escritura femenina y crítica al sistema y el orden colonial, la he nombrado identidad en resistencia. En este capítulo, haremos especial énfasis en la apropiación religiosa de los afrodescendientes y comenzaremos a desarrollar concepto de identidad en resistencia encontrado en Úrsula de Jesús. Esto nos ayudará a comprender desde qué lugar identitario, Úrsula logró ejecutar acciones políticas por medio de la escritura mística.

Con la llegada de los españoles al Nuevo Mundo y la imposición de nuevas dinámicas sociales y económicas, la aparición de la mano de obra esclava africana y afroperuana se convirtió en uno de los pilares para el desarrollo económico-social durante la época virreinal. Así, la presencia de este grupo intensificó la dinamización de la vida sociocultural de la época, pues propició nuevas categorías sociales e identitarias basadas

en la *raza*<sup>152</sup> y el género en el marco del orden estamental. Estas identidades, a su vez, resistieron y se rebelaron contra las estructuras esclavistas —valiéndose, en algunos casos, incluso, de la espiritualidad colonial, a fin de defender su condición humana, tal y como lo analizaremos en este apartado.

Es importante considerar que, desde los primeros desembarcos de tráfico esclavo hacia inicios del siglo XVI, las interacciones entre amos y africanos en situación de esclavitud propiciaron que los dominados asumieran posiciones de rechazo frente al sistema esclavista. Como apunta Arrelucea (2009), la vida esclava, durante la época virreinal, estuvo plagada de escenas cotidianas de castigo y violencia ejemplificante como una suerte de aleccionamiento racial, tanto al interior de las casas señoriales como en las plazas de la ciudad<sup>153</sup>, pues los esclavos y esclavas solían desafiar al sistema mediante el desarrollo de mecanismos de supervivencia<sup>154</sup> y lucha constante a fin de alcanzar espacios de libertad. Así, los hombres y mujeres afrodescendientes vivían en permanente pugna con su condición de esclavos, con lo cual lograron gestar ciertas libertades, mediante las acciones de negociación y resistencia dentro del sistema estamental, las mismas que empleaban estrategias específicas para el contexto de cada individuo.

Durante los siglos que duró el sistema colonial, las formas en las que se expresaron las resistencias ante el poder poseyeron múltiples rostros que se amoldaron a las diversas

---

<sup>152</sup> Como analizaremos más adelante, tomamos el concepto de racismo sin raza de James Sweet (1997), quien explica que si bien existió una marcada racialización en el Nuevo Mundo, el concepto de raza como lo entendemos actualmente aún no llegaba a formularse. Sin embargo, los sujetos africanos y afrodescendientes experimentaban las consecuencias de ser representados y concebidos bajo los prejuicios del Viejo Mundo. Esta definición conceptual ayudará a nuestra investigación, pues dará cuenta de lo complejo de la presencia afrodescendiente acercándonos al contexto social frente al que se reveló nuestra autora en cuestión, Úrsula de Jesús.

<sup>153</sup> Es importante señalar que existieron dos ámbitos marcados de lucha que apostaban por generar espacios de libertad por parte del sujeto esclavizado: las que se sucedían durante el trabajo agropecuario y las que se registraban en la urbe. Para fines prácticos, solo nos referiremos a estos últimos. Además, la esclavitud en Lima fue prioritariamente urbana.

<sup>154</sup> Como menciona Arrelucea (2007, p. 85), los mecanismos de supervivencia, resistencia y rechazo afrodescendiente hacia el sistema esclavista colonial debe ser entendido y analizado en función a las siguientes variables: impacto en la sociedad, nivel de cuestionamiento frente a la esclavitud y grado de beligerancia. Frente a esto, existieron múltiples y diferenciadas formas de resistencia que pueden dividirse en dos grupos: Las que se manifestaban de manera individual mediante el cuestionamiento de la explotación, los excesos y abusos de poder por parte del amo; y las que se desarrollaban de manera colectiva, planificada y violenta mediante la formación de palenques, bandolerismo y cimarronaje (forma más frecuente de resistencia ante la esclavitud). En este apartado, nos referiremos exclusivamente a las resistencias individuales y específicamente a la resistencia vinculadas al mundo religioso.

realidades individuales que experimentaban los esclavos<sup>155</sup>. En este contexto, los afrodescendientes como grupo subalternizado y parte de una sociedad multirracial, apostaban por buscar una identidad que los centrara y alejara de lo que simbolizaba *ser esclavo* y *ser negro*<sup>156</sup>. Al respecto, Marta Goldberg citando a Douglas Cope (2005, p.5) menciona que los diversos grupos coexistentes, en sociedades multirraciales, generaron dinámicas de construcción y manipulación de la realidad. En ese sentido, continúa la cita de Goldberg, las identidades, al construirse sobre la base de las características étnicas, pudieron ser rechazadas o modificadas producto de la flexibilidad y libertad que estas suponían. Es decir, las identidades impuestas por los grupos de poder lograban ser subvertidas por los sujetos afrodescendientes, a través de las recreaciones de nuevas identidades que tomaban como base las características culturales de la época, así como las negociaciones<sup>157</sup> de sus categorías sociales desde las cuales lograban resistir las condiciones adversas en las que se desarrollaban. En este sentido, incorporarse a las dinámicas sociales hegemónicas no siempre representaba la sumisión ante el poder, sino estrategias de supervivencia frente a las condiciones del sistema esclavista. Las adaptaciones al sistema cultural y el alejamiento de sus identidades africanas, entonces, fungían como formas de subsistencia y espacios de resistencia nacidos en las fracturas del poder en la sociedad colonial. De esta manera, la deculturación<sup>158</sup> a la que estuvieron sometidos los africanos esclavizados se transformó en un espacio simbólico desde donde forjar nuevas identidades culturales.

---

<sup>155</sup> Como menciona Arrelucea (2007, p. 85), en el amplio espectro de negociaciones y resistencias, también podían encontrarse esclavos con actitudes dóciles, honrados, subordinados y obedientes, lo que podría entenderse como una suerte de aceptación de su condición social o adaptación de la misma. Sin embargo, estos, en ocasiones, podían sumarse a las expresiones de resistencia violentas y colectivas. Esto nos hace pensar que, incluso desde las posiciones más alineadas con el orden colonial, los sujetos esclavizados experimentaban formas de consciencia de la situación de su *categoría* social.

<sup>156</sup> Entendemos el ser negro y ser esclavo como construcciones identitarias/ simbólicas impuestas sobre los sujetos africanos y afrodescendientes en el Nuevo Mundo.

<sup>157</sup> Tomamos aquí la conceptualización que Homi K. Bhabha (1994) realiza sobre el término negociación. Para el teórico, las negociaciones son formas de articular ciertos elementos antagónicos dentro de un determinado espacio social. No es negar la cultura del subordinado, sino reconocer la diferencia cultural, a fin de hallar puntos de articulación. Por ello, las negociaciones son formas de resistencia de las culturas subordinadas, pues generan espacios híbridos que desafían las imposiciones de la cultura dominante.

<sup>158</sup> Entendemos por deculturación al proceso social en el cual los sujetos de una cultura colonizada son obligados a invisibilizar su cultura originaria, para insertarse en el nuevo marco socio-cultural.

Asimismo, las formas de resistencia entre los afrodescendientes y africanos en situación de esclavitud fueron complejas, pues como menciona Aguirre (1993), el ideal de libertad tal y como lo entendemos en la actualidad, no era necesariamente el fin último para este grupo humano. El desarrollo de los valores sociales experimentados durante el periodo colonial se centraba en las vinculaciones serviles y coercitivas, con lo cual las expectativas de *libertad* se configuraban bajo aquellos patrones. Por ello, continúa Aguirre esta vez citando a Patterson (1982), el deseo de los esclavos se centraba en hacerse de los derechos sociales básicos como la posibilidad de crear lazos familiares e ingresar de forma horizontal en las relaciones interpersonales, a fin de mejorar sus condiciones de vida a través de ventajas otorgadas por el amo<sup>159</sup>. De este modo, durante el siglo XVII, los procesos de negociaciones y resistencias se encontraban sujetos a las vicisitudes de la vida y la relación con sus amos y su entorno<sup>160</sup>, con lo cual el espectro de las tácticas empleadas abarcaba desde los enfrentamientos violentos hasta el empleo de la religiosidad católica como en el caso de Úrsula de Jesús.

En la urbe, las tácticas empleadas por los sujetos esclavizados para cuestionar los valores sociales hegemónicos recayeron, en su mayoría, sobre acciones individuales. Estas se evidenciaban, como ya lo mencionamos, en los quehaceres de la vida cotidiana por medio de negociaciones y resistencias revestidas de adaptación al sistema colonial en las que se aprovechaban los espacios de validación social, como la religiosidad intensa o el mundo judicial, para denunciar abusos y ganar agencia<sup>161</sup>. De esta manera, existía la posibilidad de que las y los afrodescendientes desarrollasen individualidades y reestructurasen sus formas de vida, aprovechando las contradicciones y grietas del

---

<sup>159</sup> Con esto no negamos que, posiblemente, existiesen casos de esclavos que abogaban por una libertad absoluta (como se evidencia con mayor fuerza durante el siglo XVIII-XIX), sino que enfatizamos en lo intrincado del proceso de resistencia ante la esclavitud: existieron tantos objetivos de *libertad* como afrodescendientes durante la colonia.

<sup>160</sup> Peter Wade (2000) afirmaba que los afrodescendientes tuvieron una posición ambigua dentro de las sociedades que los albergaban, pues su presencia alternaba entre el estar dentro de la vigilancia de sus amos, observadores y parámetros sociales, y el estar fuera de ellos.

<sup>161</sup> Durante el siglo XVII, la población afrodescendiente (esclavizada o no) se amparaba en el sistema legal judicial y eclesiástico para procurar matrimonios, denunciar la sevicia por parte de amos o demandarlos si se les impedían expresiones religiosas. Recordemos que, para la Iglesia y la legislación canónica, ya desde el Primer Concilio Limense, y a pesar de las oposiciones de las élites sociales, los sujetos en situación de esclavitud conversos a la fe católica gozaban de ciertos derechos por ser hijos de Dios y poseer alma. Por ello, y contrario a lo que se suele creer, los registros indican que las acciones judiciales en el mundo afrodescendiente datan de finales del siglo XVI en contextos urbanos (González Jáuregui, 2014).

sistema colonial (Goldberg, 2005), para cuestionar la explotación inmediata y maltratos a los que se encontraban sometidos. Los sujetos esclavos, entonces, lejos de ser agentes pasivos, aprovecharon las filtraciones de la cultura dominante para instrumentalizarlas y lograr la modificación de sus realidades.

Para esclarecer cómo los afrodescendientes lograron forjar espacios de resistencia desde el aprovechamiento de los quiebres encontrados en la cultura dominante, nos ceñiremos a los postulados de Michael Foucault (2007). Para el autor, el siglo XVII apertura la era de las sociedades disciplinarias: sociedades organizadas desde la vigilancia y el castigo a quienes desafiaban la norma y las prohibiciones sociales. La sanción a los infractores, entonces, buscaba crear cuerpos subyugados mediante los dispositivos y artefactos utilizados por el poder soberano. Así, menciona el autor, las formas de represión se aseguraron a través de manifestaciones discursivas que afianzaban la continuidad de las prohibiciones y censuras del sistema colonial. A este periodo de tiempo y forma de expresar el poder la entendió como *anatomopolítica del cuerpo humano*, pues durante aquel siglo, el cuerpo era entendido como una máquina perfecta resultado de la creación divina, cuya fuerza podía ser tomada, gestionada y controlada por el sistema. De esta manera, podemos inferir que el orden estamental, durante el virreinato, ejercía su poderío invadiendo de forma absoluta las vidas de los sujetos, en especial de los subalternizados, cuyos cuerpos eran entendidos como fuerza productiva. En el caso particular de los sujetos afrodescendientes esclavizados se les demandaba docilidad y obediencia, de forma tal que su agencia política disminuyera en pos de su fuerza laboral/económica; caso contrario, los dispositivos de poder asumían la potestad de ejercer acciones disciplinarias —entiéndase castigos físicos o confesiones— que asegurasen la normalidad y el equilibrio social.

Cabe señalar, además, que, para Foucault, el poder no es aquello que se obtiene, sino que se fabrica a través de una serie de dispositivos sociales y que aseguran la creación de los discursos, las verdades y, por tanto, las realidades sobre las que se organiza una determinada sociedad. Asimismo, los dispositivos del poder se encuentran diseminados a través de las distintas capas del tejido social. En este sentido, nos dice el autor, el poder es omnipresente, pues se encuentra representado en diversos puntos y relaciones de una sociedad. Ahora bien, las sociedades disciplinarias, a decir del teórico, organizan discursos y saberes entorno a las prohibiciones sociales, con lo cual se generan nuevos regímenes del discurso. Allí donde el poder prohíbe, se crean nuevas formas de silencio

que continúan construyendo decires velados, las cuales desafían las prohibiciones fundamentales y coactivas dadas por el soberano. A decir de Foucault, las condiciones sociales antagónicas a las condiciones normadas producen grietas en el sistema que permiten nuevos discursos cifrados, disfrazados y expresados a media voz. Por ello dirá: "Donde hay poder, hay resistencia" (2007, p. 57). Para el autor, la apropiación de los cuerpos y la aplicación de la norma generan puntos de resistencias en las relaciones de poder, las cuales se pueden expresar mediante luchas colectivas, o, las que son mayoría, luchas individuales, transformaciones sociales o locales, estrategias de negociaciones, etcétera. En este sentido, como se observa, los sujetos esclavizados durante el periodo colonial reaccionaron frente a las imposiciones del sistema estamental aprovechando las grietas del poder que se formaban producto de los desencuentros entre las prohibiciones y el discurrir de la cotidianidad y social. Así, las resistencias, en sus modos e individualidades, dependían de las necesidades y deseos de libertad de cada individuo. De esta manera, se marcaba la presencia de los sujetos afrodescendientes esclavizados y libertos como miembros activos de la sociedad limeña de la época: aquellos que disputaban las reglas sistémicas apropiándose de los discursos y elementos que el sistema imponía, a fin de crear discursos nuevos, nuevos espacios sociales y nuevas identidades.

Es sencillo imaginar, entonces, que, durante el siglo XVII, los sujetos afrodescendientes habitantes de la urbe limeña poseían una exquisita variedad de estrategias de adaptación que aseguraban su inserción social y resistencia, lo cual les otorgaba el reconocimiento en la ciudad como sujetos capaces de negociar ciertas comodidades dentro de un entorno complejo. Además, la utilización consciente de los elementos sociales occidentales posibilitaba la movilidad social de los sujetos afrodescendientes. En este sentido, creemos que una de las formas de adaptación y utilización de los códigos occidentales más interesantes de analizar es la presencia afrodescendiente —sobre todo la femenina— en el mundo religioso, pues desafiaban no solo su condición de sujetos observados como objetos y dados de forma natural al pecado, sino también como mujeres posibilitadas de enunciar discursos destinados a las voces masculinas.

De esta manera, durante el primer apartado de este capítulo analizaremos la situación sociocultural de los afroperuanos esclavizados y libertos durante el siglo XVII. Pondremos especial énfasis en la situación de las mujeres esclavizadas, en sus relaciones con los amos, el mundo religioso como formas de negociación y resistencias a las que

recurrían en pos de libertades y desafíos al sistema colonial. De esta manera, observaremos las formas de violencia a la que se encontraban sometidos, pero también los actos de confrontación que estos llevaron a cabo a fin de des-controlar sus cuerpos de las censuras y estigmatizaciones hegemónicas. Del mismo modo, señalaremos cómo el proceso de racialización jugó un rol fundamental en la organización social, lo que desencadenó en la creación de categorías sociales e identitarias diferenciadas dentro del grupo de afrodescendientes. Esto, como veremos más adelante, les permitió alejarse del concepto de *ser negro* exportado del Viejo Mundo. De esta manera, aproximaremos la mirada al entorno social, racial e identitario en el que se desarrolló Úrsula de Jesús y comprenderemos la utilización de la espiritualidad limeña como espacio de resistencia ejercida por los sujetos afrodescendientes. Esto nos ayudará a conceptualizar nuestra propuesta de una identidad en resistencia desde donde se gestó el acto político en su discurso plasmado en el diario espiritual de Úrsula de Jesús.

Finalmente, en el segundo apartado de este capítulo, profundizaremos en la relación entre los sujetos afrodescendientes y sus vinculaciones con la religión católica como formas de crear identidades nuevas. Entendemos que el mundo religioso fue tomado como espacio simbólico desde donde ejercer resistencia y espacios de libertad, a fin de hacerle frente a las condiciones de vida que experimentaban los sujetos esclavizados y afrodescendientes. Así, la gesta de una identidad en resistencia permitía que los sujetos adscritos a estas prácticas pudiesen subvertir el orden social al que se les había relegado. La identidad religiosa, entonces, aseguró no solo la subsistencia de las vidas y cuerpos negros, sino que dotó a las mujeres afrodescendientes con la capacidad de ensayar críticas sociales como en el caso de Úrsula. De esta manera, identificaremos cómo la creación de identidades individuales y colectivas se tejieron en torno a la religiosidad de la época. Esto apoyará en nuestra propuesta de la creación de una identidad largamente influida por la religiosidad como forma de resistencia y validación social en las dinámicas culturales de la Lima de la época. Hacia el final de este capítulo, habremos identificado la situación en la cual se encontraban los sujetos afrodescendientes en Lima, cómo se inscriben las mujeres afrodescendientes en el misticismo católico y — en especial las mujeres— cómo lograron negociar y recrear sus identidades tomando como base a la religiosidad católica. Esto nos ayudará a ubicar el locus de enunciación desde el que Úrsula enuncia su discurso de defensa y validación de los sujetos esclavizados y de crítica al sistema colonial, desde una identidad en resistencia, con lo

cual se configuraría un discurso subversivo a modo de acto político. Hacia el final de este capítulo, habremos delimitado cómo es que Úrsula de Jesús construyó, a partir de la apropiación de la escritura religiosa, una identidad en resistencia desde la cual logró negociar su identidad de donada afroperuana.

## **2.1 Esclavos y libertos: situación sociocultural de los afroperuanos en el siglo XVII**

Con los primeros desembarcos de tráfico esclavo en el Nuevo Mundo, desembarcaron también los modos de relación y simbolización de los sujetos africanos con su entorno. En este contexto, es interesante notar que la diversidad étnica que desembarcó en nuestras costas<sup>162</sup> se agruparon y fundieron en dos grandes conceptos a decir de los traficantes de esclavos: los negros bozales (no castellanizados) y los negros ladinos, quienes habían atravesado un proceso de castellanización, se encontraban bautizados, practicaban la religión católica y ejercían oficios tanto en la urbe como en las haciendas<sup>163</sup> (Aguilar, 2018, p. 26). De esta manera, las etnias africanas asentadas en el virreinato de Lima se vieron obligadas a atravesar un proceso de deculturación, y posterior transculturación, que les asegurase la subsistencia en el medio.

Hacia mediados del siglo XVII, la presencia afrodescendiente había adquirido una importancia vital para el mantenimiento de las actividades económicas de la Corona, pues no solo representaba un porcentaje mayor al de los españoles y mestizos en la Ciudad de los Reyes, sino también sostenía la productividad de las haciendas, el trabajo minero y gozaban de reconocimiento dentro del trabajo doméstico en las casas señoriales. Además, como sujetos transculturados, un grupo importante de criados urbanos esclavizados experimentaba, ya desde el siglo anterior, cierta cercanía con sus amos: la confianza depositada en ellos los dotaba de poderes frente a la comunidad indígena (Ares Queija, 2000, p. 76). Esta situación *privilegiada* frente a los esclavos de las haciendas e indios, les permitía experimentar flexibilidad y movilidad social fluida lo que posibilitaba las negociaciones y estrategias de resistencia frente al poder de los amos / sistema. Del mismo modo, esta fluidez social —y, por tanto, el alejamiento del concepto de negro—

---

<sup>162</sup> Llegaron a nuestras costas, esclavos venidos de las etnias congo, angol, minas, terranovas, mozambiques, misangas, cambados y mantengas (Aguilar, 2018).

<sup>163</sup> Por esta razón, como lo veremos más adelante, se concebía al negro como parte del aparato legal del mundo español y, por tanto, del mundo religioso. Por ello, el Santo Oficio —a diferencia de los indios que se regían con un marco legal especial— fiscalizaba y controlaba la heterodoxia católica entre los sujetos africanos en Hispanoamérica.

se realizaba desde diversos frentes: el colorismo, las categorías raciales, apropiación y empleo de las prácticas culturales hegemónicas como el uso de la religión y el sistema judicial en el caso de las esclavas, etcétera. Estos frentes de resistencia permitían que los sujetos esclavizados, en especial las mujeres, ejercieran el des-control de sus cuerpos frente a las prohibiciones / violencias del sistema y recreasen nuevas identidades dentro de su entorno social tal y como lo veremos en las siguientes líneas.

### **2.1.1 La llegada de los esclavos africanos al Nuevo Mundo y su estancia en la urbe**

Si bien las importaciones de mano de obra esclava no se sucedieron de forma inmediata al desembarco español en el Nuevo Mundo<sup>164</sup>, América se convirtió en el espacio geográfico en donde se intensificó el mercado de comercio esclavo africano. Para el siglo XVI<sup>165</sup>, los africanos se habían convertido en la mano de obra esclava más accesible y económica del Nuevo Mundo, en especial aquellos “comercializados” en Perú y México. De esta manera, la población esclava fue supliendo laboralmente a los indios diezmados producto de las enfermedades traídas por los conquistadores<sup>166</sup>. Así, el virreinato peruano, y en especial Lima, albergó a gran cantidad de esclavos provenientes de las costas occidentales y el suroeste de África, los cuales se volvieron parte fundamental del desarrollo económico y social de las zonas urbanas<sup>167</sup>. En este contexto, las identidades sociales de los sujetos esclavizados experimentaron una serie de modulaciones

---

<sup>164</sup> Siguiendo la tradición hispánica, los primeros colonos tomaron a los sujetos nativos como esclavos naturales. Sin embargo, la corona española emitió resoluciones que dejaban sin efecto esta situación, pues se iniciaban los debates sobre la validez de esclavizar sujetos en proceso de evangelización. Pronto notaron, además, que la libertad y el mantenimiento de las estructuras sociales tradicionales indígenas —castas y nobleza— favorecían la explotación del trabajo campesino / minero como mano de obra asalariada y tributante. En este sentido, la posterior formación del Estado de indios produjo la incorporación de la mano de obra esclava africana con un ligero retraso (Klein y Vison, 2013).

<sup>165</sup> Con la explotación de las minas de Potosí, el virreinato peruano se convirtió en el más rico del Nuevo Mundo, con lo cual la demanda de esclavos aumentó exponencialmente. Además, la unión de la corona española y portuguesa en 1580 facilitó el abastecimiento de la demanda esclava (Klein y Vinson, 2013).

<sup>166</sup> Los africanos traídos al Nuevo Mundo no solo suplieron la mano de obra indígena, sino también ocuparon los espacios laborales que dejaba la falta de españoles empobrecidos (Klein y Vinson, 2013); de esta manera, eran capaces de incorporar en sus realidades las características de la vida cotidiana de los españoles.

<sup>167</sup> Hacia el siglo XVII, los afroperuanos esclavizados y libertos ya ocupaban diversos oficios especializados y semicalificados en la urbe. Se les podía encontrar en ocupaciones como construcción, limpieza, sastrería, venta ambulante, trabajo con metales, pesca y hasta como guardias de la ciudad (Klein y Vinson, 2013).

categorías en función a sus castas que les permitiría negociar y, eventualmente, comprar sus libertades.

Es importante resaltar, además, el proceso de aculturación o transculturación experimentado por los sujetos esclavizados en el Perú durante el periodo colonial como parte fundamental de la construcción de la identidad social de los afrodescendientes en el siglo XVII. Como mencionamos líneas atrás, la mano de obra llegada desde el África, incluía un crisol de sujetos desarraigados de sus culturas de origen a quienes se les prohibió y sancionó sus expresiones culturales por considerarlas impropias y cercanas al pecado. En este sentido, la ingente cantidad de sujetos sociales agrupados bajo el concepto de “negro” se vieron obligados a generar ajustes y reajustes en sus nuevas realidades, a fin de establecer *relaciones* con la cultura de poder. A este proceso de intercambio entre dos culturas entre dos culturas desiguales (dominante y dominada), Fernando Ortíz (1987) lo nombró transculturación, por considerar que ambas se nutrían de la otra produciendo una cultura nueva. De esta manera, el teórico expande la noción de aculturación, la cual entiende como “el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género” (1987, p. 93) y resalta la incorporación de elementos de la transformación y mestizaje de los afrodescendientes en el Nuevo Mundo, dejando atrás la visión catastrófica de aculturación que se trabajaba hasta ese momento. En este sentido, el tránsito hacia una nueva forma cultural facilitó la resistencia frente al poder colonial, a través de la apropiación de prácticas socioculturales propias del mundo occidental. La transitoriedad, menciona Ortíz, experimentada por los esclavos afrodescendientes en América fue clave para suplir la profunda desarticulación social a la que se enfrentaban estos sujetos cercenados de sus instituciones, sus culturas, sus lenguas y sus vínculos familiares y sociales, pues la asimilación de los patrones culturales dominantes propició la creación de fenómenos socioculturales nuevos y las reagrupaciones de nuevos núcleos familiares.

Para el segundo siglo de colonización, la esclavitud urbana había desarrollado diversas estrategias de resistencia frente a la invasión cultural de occidente. El tránsito sociocultural centrado en los deseos emancipatorios de los sujetos esclavizados, los aproximó a habitar, desde sus susceptibilidades, ciertas conductas del mundo español representado en los amos. Sin embargo, los esclavos urbanos, lejos de ser una extensión de los deseos de dominación del poderío occidental, lucharon por convertirse en sujetos de contra / auto-poder desde la erosión de los discursos hegemónicos, los cuales los

sometían a ser objetos de trabajo y próximos al pecado. La adopción de las ideologías españolas —a diferencia de los indios a quienes se les facilitaba mantener, en la medida de lo posible, sus esencias culturales por encontrarse en sus lugares de origen— fue la única forma en la cual el conjunto de *negros* en el Nuevo Mundo logró reestructurar sus modos sociales y cohabitar con la presencia de un sistema de valores radicalmente distinto al suyo. En este sentido, Nathan Wachtel (1976) dirá “la aculturación se produce a niveles y ritmos diferentes: la vida material puede transformarse, mientras que las estructuras mentales siguen resistiendo al cambio” (p. 226). En otras palabras, la dominación mental de los sujetos esclavizados por parte del mundo español no fue absoluta, sino que propició la adopción consciente y voluntaria de patrones sociales y culturales que permitió el ejercicio de resistencias desde la utilización de los artefactos del poder occidental y aprovechando los desfases de este. Algunas de las formas de resistencia más comunes en la urbe limeña a lo largo de la época colonial se desarrollaron en el ámbito del trabajo doméstico dentro de las casas señoriales; con el uso del sistema de justicia para denunciar el delito de sevicia en los amos; el uso de la religiosidad católica como forma de inserción y validación social; la ejecución de oficios en la urbe, entre otros.

Como lo mencionamos en el capítulo anterior, la vida esclava al interior de las casas señoriales tuvo vital importancia en las dinámicas de acercamiento entre los criados afrodescendientes y la vida hispana, sobre todo en el ámbito religioso. Como centro de las actividades eclesiásticas del Nuevo Mundo, la vida religiosa para los sujetos esclavizados en Lima fue un lugar de validación y reconocimiento social; cumplir con los ritos católicos como el bautismo, la catequesis, asistir a misa y, en algunos casos, conformar cofradías de negros, les permitía a los sujetos esclavizados formar parte del orden del mundo católico y establecer lazos sociales; por tanto, creemos que lograban ser sujetos políticos en la Ciudad de los Reyes<sup>168</sup>. Además, durante el periodo colonial, los esclavos domésticos eran sinónimo de estatus y prestigio entre las familias españolas: ocupaban puestos de amas de cría, lavanderas, cocineras, doncellas, etcétera (Bowser, 1977). Esta situación les ofrecía ciertas ventajas al momento de negociar sus libertades y asumir agencia, pues, como menciona Goldberg (2005), al incorporarse en el sistema

---

<sup>168</sup> Entendemos el concepto de sujeto político en términos de Jacques Rancière. Para el teórico el sujeto político constituye el ser que se encuentra en el entremedio, en la zona excluida, en la no parte, la cual se encuentra en constante búsqueda de la desidentificación del orden establecido (policial) y, por tanto, del alejamiento del ser-otro impuesto por el orden dominante y en la búsqueda (no lograda) de una identidad que aún no se constituye.

sociocultural español, usaron y aprovecharon las contradicciones y vacíos del sistema colonial, además de tener la posibilidad de acumular peculio con el cual accedían a la compra de libertades y, a diferencia de los criados indígenas, los sujetos esclavizados eran entendidos en términos monetarios, por lo que eran *cuidados* por sus amos como objetos de valor. A decir de Klein y Vinson (2013), los africanos, al no contar con lazos culturales, familiares y de comunidad en el Nuevo Mundo, poseían la ventaja de poder habitar diversos espacios geográficos a lo largo de su vida, así como la posibilidad de reinterpretar sus vínculos socioculturales, lo cual les dotaba de mayor movilidad y aprecio por parte de sus compradores<sup>169</sup>. De esta manera, la transculturación experimentada por estos sujetos ayudó en el proceso de negociación y resistencia de sus identidades, pues los espacios generados en torno a la religiosidad católica les permitía no solo alejarse del concepto de *ser-negro*, sino de generar espacios de encuentro entre sujetos social y étnicamente similares. La creación de comunidades afrodescendientes, entonces, se gestaba a partir del sincretismo entre la adaptación al sistema cultural del mundo hispánico y los rezagos de las costumbres africanas, lo cual permitió ensayar formas de organización social.

Durante los primeros siglos del periodo colonial, las categorías de casta<sup>170</sup> proliferaron en la identificación y valoración de la población afroperuana. Como anota Brewer-García (2012), “la categorización de castas y las nociones de estas respondían no solo a una jerarquización en el mundo colonial, sino también poseían valores simbólicos específicos según la categoría que habitaban” (p. 116). De esta manera, se reproducían las prácticas discriminatorias y se facilitaba el proceso de control para estos sujetos. Puesto que, durante el proceso de colonización, se heredaron, del Viejo Mundo, concepciones que definían al sujeto negro con elementos simbólicos del pecado, la apuesta de los afrodescendientes fue distanciarse de la valoración negativa del negro en el orden secular del mundo hispánico. Así, los habitantes afrodescendientes de la Lima del siglo XVII optaban por asumir, aprovechando las “mezclas” raciales, alguna categoría

---

<sup>169</sup> Además, mencionan que las identidades étnicas de los sujetos esclavizados en el Nuevo Mundo no siempre coincidían con las halladas en África. Es decir, los colonizadores otorgaban nomenclaturas étnicas a los esclavos y, a su vez, estos —en determinadas situaciones— reclamaban otras identidades étnicas que pudiesen validarlos y reformularlos en el nuevo espacio habitado. De esta manera, señalan los autores, la flexibilidad identitaria hallada en América favoreció la re-creación de las comunidades africanas.

<sup>170</sup> Usamos aquí el concepto de Klein y Vinson (2013) para quienes la casta estaba definida como un conjunto de características fenotípicas que definían la naturaleza interna inherente de los sujetos.

o nomenclatura que los alejase del estigma simbólico que asociaba lo negro y al negro a la corrupción del alma. De esta manera, mencionan Klein y Vinson (2013), la movilidad afroamericana y el ascenso social de estos era posible si se llevaba a cabo la renuncia al sentido de identidad cultural del sujeto esclavizado. Es decir, se entregaban al proceso de transculturación como fórmula para contrarrestar las opresiones, estigmatizaciones y vejaciones propias del sistema esclavista.

La categorización de castas y la utilización de nomenclaturas empleadas para diferenciar al sujeto negro en el mundo colonial, reflejaba la importancia que la *raza* poseía en la estratificación social del siglo XVII y, a su vez, cómo esta podía reacondicionarse en el juego social en función al empleo de simbolismos religiosos y culturales occidentales. Si bien el concepto de raza no llegaba a formularse en el sentido contemporáneo del término, podemos afirmar que parte de la jerarquía de poderes y la vulneración de ciertos grupos sociales, se centraban en sus características fenotípicas. En este sentido, James Sweet (1997) sugirió la existencia de un racismo sin raza, el cual dinamizó la segmentación social en los virreinos del Nuevo Mundo. Así, el estudioso explica que la existencia de la *racialización* se evidenciaba en que las características físicas, que poseían los afrodescendientes, afianzaban los prejuicios heredados por el imaginario peninsular —cultural y religioso— del siglo XV. De esta manera, los europeos, como cultura dominante, se revistieron con la carga simbólica del blanco, mientras que, a los esclavos africanos, se les otorgó las características negativas de lo negro. Así, menciona Sweet, las características socialmente inaceptadas fueron asociadas a la negritud, equiparando conductas socioculturales a una condición somática del sujeto negro. Estas concepciones provenían del sistema de esclavitud experimentado en el mundo árabe para quienes los esclavos negros eran aptos para labores propias de la esclavitud, pues carecían esencialmente de humanidad ocupando así el lugar más bajo del orden social y biológico<sup>171</sup>. Es decir, los africanos esclavizados por el dominio ibérico habían heredado una serie de mitos y símbolos que provenían del imaginario del mundo musulmán. En este sentido, el mundo ibérico cristianizado empleaba el color de la piel no blanca para identificar a ese sujeto otro ajeno a la identidad dominante sobre todo

---

<sup>171</sup> Menciona Sweet que el mundo musulmán y su sistema esclavista, hasta finales de la Edad Media, tomó a los africanos subsaharianos como sujetos para la esclavitud. De esta manera, la negrura se había convertido y popularizado en un sinónimo de esclavitud y servidumbre. Luego de las Guerras Santas, tanto musulmanes como africanos fueron vistos como infieles, paganos y sujetos sin alma producto de sus características fenotípicas. Para más información sobre el nacimiento de la idea de la inferioridad negra, revisar *The Iberian roots of American racist thought* (James Sweet, 1997).

respecto a la fidelidad religiosa. Así, la racialización sin raza no solo restringía la vida de los sujetos subalternos, sino que también se convirtió en uno de los elementos centrales del imaginario ibérico católico desde donde se organizaban —pero no definían— las estructuras sociales, culturales y de poder tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. De esta manera, el imaginario peninsular difundido en Lima asumía a lo negro y al negro no solo como sujetos dados de forma natural al trabajo esclavo, sino como elementos negados de humanidad, por tanto, alejados del plan divino.

Así, el empleo de los afrodescendientes de las nomenclaturas raciales (ligado al colorismo) y las identidades raciales jugaron un rol particular en el imaginario subalternizado<sup>172</sup>. Por un lado, las divisiones en función a los rasgos fenotípicos produjeron una serie de segmentaciones entre los afrodescendientes para distanciarse del término “negro”. Surgieron conceptos como mulato asociado a las personas con estatus legal y condición mixta en la colonia, quienes deseaban asumir identidades diferenciadas próximas a lo español y lejanas de lo negro; sin embargo, la carga simbólica exportada desde la península ibérica se relacionaba con la impureza de la sangre y lo híbrido como monstruosidad producto de uniones ilícitas. A su vez, el concepto de pardo, a menudo era intercambiable con el de moreno, más se hacía énfasis en la apariencia oscura de la piel como resultado de la unión entre un africano y un indio. Asimismo, el término de moreno era usado para describir tonalidades de pieles próximas a lo negro, pero que no llegaba a serlo; es decir, si bien el término se empleaba para describir a personas con ascendencia africana, no incluía la carga simbólica negativa otorgada a lo negro y, en ocasiones, asociado a condiciones sociales distintas a las esclavizadas. Es curioso notar —como apunta Graubart (2011) citada por Brewer-García— que incluso los afrodescendientes asociados en cofradías adoptaban el nombre de cofradías de morenos, a fin de distanciarse simbólicamente de los negros esclavizados, a pesar de que estos también formaban parte de aquellas agrupaciones. Así, estas nomenclaturas eran empleadas a modo de sustantivos, a diferencia del término negro usado como un adjetivo opuesto a la concepción de lo blanco: pureza espiritual, limpieza de sangre, bondad, etcétera (Brewer-García, 2012).

---

<sup>172</sup> En este punto, es importante recordar lo postulado por Cahill (1994): Durante el periodo colonial, los términos raza y etnia fueron usados, a menudo, como sinónimos, lo cual volvía confuso el proceso de distinción entre los sujetos subalternizados.

Por otro lado, las identidades raciales, a decir de Klein y Vinson (2013), eran maleables y flexibles, siempre abiertas a la reinterpretación y reformulación. De esta manera, mencionan los autores, existían afrodescendientes en Los Reyes que solían asumir identidades distintas de aquellas con las que habían nacido en África (o de las que descendían), así como tomaban distancia de las identidades impuestas por los colonizadores tratantes —quienes, muchas veces, también confundían los lugares de procedencia—. De esta manera, Klein y Vinson señalan que los afrodescendientes, al ser sujetos extirpados de su área cultural, no solo tomaron como modelo los patrones culturales del mundo occidental, sino también que se hicieron de los recuerdos culturales del África, que se expandían entre los sujetos llegados al Nuevo Mundo, para poder autoidentificarse y reclamar ciertas nociones étnicas que les permitirían gestar una suerte de identidad cultural. Así, la comunidad afrodescendiente y esclava poseía patrones de conducta específicos, reconocimiento dentro de la comunidad en función a cuánto tiempo libre poseían, cuánto conocían sobre la cultura africana y, sobre todo, quiénes poseían acceso a la lengua española tanto de forma oral como escrita. Se puede inferir que la comunidad afrodescendiente asumía diversas identidades raciales como parte del proceso de integración a los patrones culturales gestados en el Nuevo Mundo; de esta forma lograban construir entramados sociales afrodescendientes que les permitiese disputar espacios sociales y los protegiese de las opresiones del mundo español.

En este sentido, los esclavos afroamericanos fueron el grupo social que mayor movilidad / flexibilidad experimentó durante la colonia. Como venimos apuntando, la falta de vínculos sociales al llegar a estas tierras y lo complejo de las categorías de raza/casta/etnia que se fueron desarrollando durante los años de esclavitud, les otorgaba la posibilidad de traspasar/subvertir la categoría social y simbólica vinculado a lo negro. Al ser sujetos identitarios en constante reformulación y sumado a su alta adaptabilidad en el marco del sistema colonial, lograron apropiarse del mundo español como enmascaramiento para negociar identidades, generar resistencias y procesos de negociación. Esto les permitía no solo subsistir, sino también obtener agencia en la cultura dominante, con lo cual intentaban resignificar/ subvertir sus condiciones de vida y traspasar sus categorías sociales erosionando, así, los límites de la esclavitud. En otras palabras, la alta flexibilidad y fluidez de los afroperuanos producto de su alta movilidad en el marco de un proceso de transculturación, les permitió la gesta de una identidad social nueva a partir de la búsqueda de ciertas libertades.

### 2.1.2 Situación de las mujeres esclavizadas y la promesa de libertad

Como veníamos apuntando, las libertades a las que los sujetos esclavizados pretendían acceder no deben entenderse desde la concepción de libertad contemporánea, sino más bien como espacios de negociación de identidades capaces de permitirles ingresar al juego social en la vida colonial. En el caso de las mujeres esclavizadas, las promesas de libertad llegaban siempre a través de las resistencias ejercidas desde los centros de los discursos coloniales como la religiosidad o el ejercicio de prácticas culturales diversas como el acceso a la justicia, la capacidad de compra de libertades o el uso del matrimonio como generador de lazos sociales. De esta manera, las mujeres nacidas en esclavitud se insertaban en un complejo entramado cultural que pretendía ser occidentalizado. Por un lado, su naturaleza africana o afrodescendiente les otorgaba una serie de limitaciones y simbolismos sociales negativos del que debían desprenderse para lograr ingresar al juego social. Así como el concepto de lo *negro* se encontraba relacionado con todo aquello que resultaba impuro en el sentido católico del término, la condición simbólica de la mujer afrodescendiente o africana se centraba en la sexualización de sus cuerpos. Como señala María Elisa Velázquez (2006), las mujeres africanas observadas por los primeros colonizadores fueron señaladas como opuestas a la noción femenina del mundo católico: licenciosas, desordenadas y seductoras como parte de la instrumentalización del diablo. Por ello, continúa la autora, los estereotipos construidos en torno a la mujer afrodescendiente las señalaban como hedonistas e impuras, y por tanto lejanas de la moral y las buenas costumbres de la época. De esta manera, la configuración de la mujer esclava como ese elemento otro, legitimaba el control de los cuerpos y la esclavitud como sistema moralmente legal<sup>173</sup>. No es difícil advertir, entonces, que la forma más idónea de resistir a esta serie de señalamientos y estereotipos de género y etnia, fue la de practicar una exaltada fe católica para ganar agencia y ciertas libertades dentro del mundo colonial. Por otro lado, el concepto de ser mujer en el orden colonial, les sumaba opresiones como la incapacidad de existir en el mundo sin la presencia de un tutor espiritual que les “impidiese caer en los vicios propios de la feminidad”. En el caso de las mujeres esclavizadas, las acciones de tutelaje se encarnaban en los amos quienes poseían sobre

---

<sup>173</sup> Para mayor información revisar *De instauranda Aethiopiae Salute* de Alonso de Sandoval (1647), en donde desarrolla una teoría de la negrura, con lo cual logra justificar la esclavitud por considerar que lo negro pasó de ser un regalo divino a una mancha del pecado luego de que Cam, quien era negro, se burlase de Noé mientras este dormía. Además, Sandoval entendía que la única forma de revertir esta situación era mediante la religiosidad.

ellas el control de sus cuerpos y el control sobre sus vidas e identidades sociales. Por ello, como menciona Arrelucea (2010), las fugas, el cimarronaje y el bandolerismo, fueron formas asiduas de generar el des-control en los cuerpos por parte de las mujeres esclavizadas. Sin embargo, existieron grupos de mujeres que optaron por formas más pasivas en el camino hacia la búsqueda de libertades en la sociedad virreinal.

La vinculación de las esclavas domésticas con las prácticas culturales españolas fue bastante estrecha, al punto de, en ciertos casos, ser tratadas como libertas y cómplices de sus amas. Al respecto, Arrelucea (2010) menciona que las esclavas de la urbe elaboraron una serie de estrategias particulares en su día a día que les permitió ganar agencia social y, en ese sentido, creemos que también agencia política. Así, las mujeres afrodescendientes que trabajan en las casas señoriales durante el siglo XVII, como lo apuntamos en el capítulo anterior, bebieron no solo de las costumbres culturales de sus amas, sino también de la intensa religiosidad barroca. De esa manera, ingresar al juego social mediante la adopción de la religiosidad les aseguraba la obtención de favores, pero también la vigilancia y control de los poderes del estado colonial; en especial, las del Santo Oficio. Es por ello que las mujeres coloniales, y sobre todo las mujeres afrodescendientes, debían modelar conductas ejemplares que las tornasen pías y alejadas de los simbolismos que cargaban por su condición de mujeres y por el de ser negras. Los actos de transgresión de las pautas de conductas coloniales y ortodoxia cristiana, podían llegar a ser sancionadas con dureza tanto por los amos como por las instituciones, siempre en actos públicos en las plazas de la ciudad a modo de aleccionamiento social. Por ello, fueron las mujeres esclavas y libertas quienes experimentaron una exaltada piedad católica, pues como mencionan Klein y Vinson (2013), la política de la discriminación y segregación, durante el virreinato, privilegiaba la discriminación religiosa sobre la racial, de allí que tuviesen tan interiorizado los conceptos de recogimiento, piedad y honor<sup>174</sup> propios de la época. Podemos asumir, entonces, que las mujeres afrodescendientes que permanecieron en la urbe, performaron modelos de obediencia alineándose con los patrones culturales de la época, pero también incorporando las formas propias de la cultura afrodescendientes que empezaba a gestarse. De esta manera, podemos inferir que

---

<sup>174</sup> El concepto del honor en el régimen colonial se encontraba íntimamente ligado al de la cristianad, pues se establecía a partir de normas de conductas, virtuosismo, rectitud moral propios de la época. Esto generaba que los individuos honorables fuesen reconocidos por la sociedad como buenos cristianos y, por tanto, verdaderos hijos de Dios (Jacome Vega, 2018)

las identidades de estas mujeres producto de la transculturación experimentada en la Lima colonial, fueron pieza fundamental en el desarrollo cultural de la identidad afroperuana.

Como parte del proceso de transgresión de la situación esclava y des-control de los cuerpos, las mujeres emplearon los aparatos legales españoles como herramientas de poder. En ese sentido, se pueden observar una serie de demandas legales a lo largo de los tres siglos que duró la colonia hispanoamericana. Las zonas urbanas, al tener mayor demanda de esclavas que cumplieran roles de cuidado en las casas señoriales, evidenciaron un número elevado de mujeres afrodescendientes (entre esclavas, libertas y mulatas), quienes dinamizaban el desarrollo de la cultura afro mediante la realización de lazos matrimoniales, que ayudó a configurar las dinámicas socioculturales afrodescendientes en Lima y asegurar el nacimiento de personas libres; las demandas jurídicas, las cuales lograban mantener cierto cuidado en el trato al interior de las casas; o el acceso a la compra de libertades o manumisión por testamento producto de los lazos afectivos que lograban desarrollarse en la convivencia entre esclavos y amos.

A decir de Arrelucea (2007), las esclavas litigantes durante el periodo colonial formaron parte de las acciones individuales de resistencia femenina frente al poder. Así, señala, se registraron demandas sobre problemas cotidianos frente a abusos cometidos por amos o problemas conyugales en la Real Audiencia de Lima y el Tribunal Eclesiástico, según fuese el caso. En su mayoría, las mujeres litigantes preferían recurrir a las instancias católicas como forma de asumir su seguridad personal y su capacidad de ser sujetos sociales. Cabe señalar, además, como lo indica la autora, que las instancias legalistas fueron los espacios últimos de acción frente a problemas cotidianos como conservación de bienes, delitos de sevicia, exigir la compra de libertad o impedir ser vendidas a amos no gratos o fuera de las ciudades, defender sus matrimonios, denunciar a sus esposos por maltrato o abandono, etc. De esta manera, la lucha por la libertad de las mujeres esclavas, ejercía resistencias frente a los límites del control y el poder colonial desde los centros del mismo poder y mediante el uso del corpus jurídico estamental. Esto nos indica, una vez más, que en la sociedad colonial tanto los hombres como las mujeres negras, libertas o esclavizadas, podían flexibilizar su posición de sujetos subalternizados y cuestionar, negociar y resistir sus posiciones socioculturales, a fin de alcanzar espacios de libertad y el des-control de los cuerpos por parte de los amos. Es decir, empleaban los derechos legales civiles básicos para poder distanciarse de la privación que significaba la situación de tutelaje en la que se encontraban. Finalmente, es importante señalar, también,

que la Iglesia jugó un rol fundamental en la ejecución de las protecciones legales de las mujeres afrodescendientes: la defensa del matrimonio, el cuidado de la ortodoxia cristiana y por tanto las vigilancias en los comportamientos de los amos, fueron algunos de los espacios que las mujeres esclavizadas pudieron utilizar como zonas de negociación de libertades, las que además reforzaron la ya ferviente cristiandad entre los sujetos afrodescendientes limeños como lo veremos en el siguiente apartado.

## **2.2 Religión y afrodescendencia: la gesta de identidades en resistencia**

Como hemos venido anotando, la Lima del siglo XVII poseía una dinámica social centrada en los lineamientos otorgados por la religiosidad y la exaltada espiritualidad de la época a modo de control indirecto sobre los subalternizados. Así, la presencia afroperuana, a pesar de formar parte del estrato más bajo de la sociedad, también integró estos conceptos en sus modos de vida. Con el proceso de evangelización de los sujetos no blancos hacia inicios del periodo colonial, y con la aceptación de la religión católica por buena parte de los afroperuanos —tanto libertos como esclavos— el ejercicio espiritual fue un vehículo con el cual pudieron transitar los procesos de negociación y resistencia frente a un sistema estamental jerárquico que los violentaba. De esta manera, se iba gestando entre los afrodescendientes una identidad en resistencia que partía de la carga simbólica de lo que simbolizaba lo negro y de la utilización de lo religioso.

### **2.2.1 De África al Nuevo Mundo: la religiosidad en los esclavos afroperuanos**

La religiosidad en la vida esclava, como hemos podido advertir en los apartados anteriores, se nutrió de la intensa religiosidad barroca que se vivía en la Lima del siglo XVII. Asumida como resistencia o no, los afrodescendientes experimentaron formas intensas de espiritualidad por sobre los sujetos indígenas. Esta situación podía observarse, por ejemplo, en las demandas de los sujetos esclavizados hacia sus amos por impedirles asistir a misa o conformar cofradías; la presencia de mujeres afrodescendientes o africanas en conventos no solo como esclavas, sino también como donadas; o en la gran cantidad de mujeres beatas afrodescendientes que proliferaban en la urbe limeña. Esto demuestra que la religiosidad barroca y la conciencia de esta se filtró hacia los estratos más bajos de la sociedad produciendo la apropiación y adaptación del catolicismo en la cultura afro. De esta manera, el afrodescendiente lograba insertarse en el espectro visual del cristianismo, lo cual disipaba las concepciones negativas que se tejían entorno a lo negro. Sin embargo, esta situación no fue únicamente propiciada por la comunidad afro.

Mediante los Concilios Limenses, el poderío español católico trató de asegurar la instrucción piadosa tanto entre los indios como en los esclavos que llegaban al Nuevo Mundo, a fin de cuidar los lineamientos morales de las nuevas tierras. De esta manera, los temas sobre la resurrección de la carne, la purificación después de la muerte en el purgatorio, el entierro y sepultura, entre otros, fueron largamente trabajados durante los tres primeros concilios como lo veremos a continuación (Saranyana, 2018).

Ya desde 1551<sup>175</sup>, con el Primer Concilio Limense convocado por el arzobispo dominico Jerónimo de Loaysa, se empezaron a configurar las leyes eclesiásticas-civiles, a decir de Dussel, en donde se demandaba a los dueños de esclavos a fomentar la cristiandad en estos mediante la asistencia a las misas y doctrinas dominicales, y respetar / guardar los días festivos; además del énfasis en los procesos de muerte y la permanencia en el más allá. De esta manera, se establecía el cuidado y vigilancia de los ritos mortuorios para los sujetos no católicos y, por tanto, el control del cuerpo eclesiástico sobre el alma de los sujetos subalternos. Recordemos además que tanto indios como esclavos bautizados debían ser enterrados en los predios de las iglesias para asegurar la salvación del alma, con lo cual los ritos mortuorios propios de las culturas indígenas y africanas quedaban suprimidas y sancionadas. Con el Segundo Concilio Limense, dado en 1567 e influido por el ansía reformista del Concilio de Trento, se añade la necesidad de ahondar en la doctrina cristiana en lengua materna para los indígenas, y acaso el español para los sujetos esclavizados, a fin de que los sujetos subalternizados pudiesen ser nobles y fervientes hijos de la iglesia distanciándose de su “naturaleza pecaminosa y pagana”<sup>176</sup>. Por ello, se hacía énfasis en el dominio del credo y oraciones diarias; además de la relevancia que tomó la revisión de las conductas morales de todo aquel español que pretendiese adiestrar / adoctrinar al otro. Así, los amos españoles se encontraban supeditados al control que la moral católica ejercía sobre las buenas conductas de los cristianos; es decir, se les restringía, de alguna manera, la potestad de abusar de su poder frente a los esclavos, para quienes se exigía un trato humano, e indígenas a su cargo, pues

---

<sup>175</sup> Si bien los Concilios Limenses tuvieron mayor énfasis en las correcciones e instrucciones de los indios en el Nuevo Mundo, mencionaremos solo aquellos puntos relacionados con la vida esclava.

<sup>176</sup> Recordemos que durante el tráfico esclavo, estos debían ser bautizados por sus comercializadores -en la mayoría de los casos- antes de ser vendidos, con lo cual se encontraban bajo la supervisión del Santo Oficio. Frente a ello, además, los amos debían procurar la profundización de la religiosidad y la doctrina católica.

fungían como hijos adoptivos de Dios y, por tanto, hijos espirituales a quienes se les debía alejar de sus prácticas idolátricas equívocas. Esto, a pesar de la notable infantilización de las identidades sociales, como lo hemos venido señalando a lo largo de los apartados anteriores, fue utilizado como espacio de protección legal por los sujetos esclavizados. Del mismo modo, el Tercer Concilio Limense, quizá el más resaltante de los siete que se dieron en el Nuevo Mundo, se celebró entre los años 1582 y 1583, impulsado por el arzobispo santo Toribio de Mogrovejo; en este se hace especial énfasis en los pastorales y en las “libertades” que los sujetos subalternos podían ejercer al momento de establecer lazos matrimoniales<sup>177</sup>. Esta situación les otorgaba ciertas ventajas y protección frente a los amos, pues los matrimonios no podían ser separados por grandes distancias geográficas ni largos periodos de tiempo (González Jáuregui, 2012; Saranyana, 2018). Es decir, el matrimonio —ámbito fundamental para establecer y tejer los lazos sociales— le aseguraba un espacio liberado frente a la opresión y titulaje de los amos, amparados siempre en las leyes católicas. Además, durante el III Concilio Limense, el tratado de los temas escatológicos tuvo como finalidad superar las creencias espirituales de los subalternizados indígenas y prevenir las corrientes luteranas en Los Reyes. No es casualidad, entonces, que los esclavos urbanos afrodescendientes, producto de la cercanía con los amos en las casas señoriales, asumiesen estas directivas espirituales y civiles como parte de la normativa sociocultural de la época. En este contexto, las virtudes cristianas y las *obligaciones* de los amos fueron aprovechadas como herramientas en el proceso de transculturación y resistencia de los afrodescendientes frente al mundo cristiano. Integrar estos elementos esenciales en la construcción de la consciencia e identidad afroperuana, les permitió acceder a beneficios dentro de la sociedad barroca hispanoamericana.

Para mediados del siglo XVII, la vida social en Lima, como centro político-económico del Nuevo Mundo, poseía un complejo entramado religioso-cultural. Las diversas etnias, castas y nomenclaturas existentes en la urbe limeña, asumían también los principios de honor y prestigio que regía las vidas de las élites de la ciudad. Solo mediante estas características, los sujetos subalternos podían acceder a cierto estatus social y, por tanto, a la mejora de sus condiciones mediante la disputa de libertades y, en el caso de los

---

<sup>177</sup> Para el caso del mundo femenino, se decretó el cuidado de las vestimentas usadas para la asistencia a misa. Los “trajes deshonestos” quedaban prohibidos y se les solicitaba asistir con el rostro descubierto y vestir honesto, bajo riesgo de excomuniación (Fernández, Leiva, Guerra & Martínez, 1997)

esclavos afrodescendientes, a la flexibilización de sus contextos sociales. Así, los espacios religiosos como la conformación de cofradías en relación a alguna figura de santidad y los conventos junto con la beatitud de las mujeres funcionaban como instituciones capaces de brindar reconocimiento, validación y gracias sociales a sus fieles.

Durante la primera mitad del siglo estudiado, la importante presencia poblacional de los afrodescendientes bautizados en Lima ya concebía a las cofradías (tanto de negros como de pardos) como espacios de cooperación étnica entre libertos y esclavos, en las cuales se brindaba apoyo económico, social y legal (mediante la ayuda para la liberación de esclavos, por ejemplo) que satisfacían las necesidades básicas de sus integrantes, lo cual generaba el fortalecimiento de la identidad del grupo. Establecidas en las colonias españolas como parte del proceso de cristianización y difusión de la fe, las cofradías de negros<sup>178</sup> —frente al mundo clerical— se erigían como espacios para cuidar y mejorar la vida espiritual de los cofrades, sus conductas y virtudes, pues se fomentaba el culto a los Sacramentos, la Virgen, los Santos a través de imágenes y esculturas, además de realizar, como parte de sus actividades, misas, novenas, procesiones y prácticas de las doctrinas cristianas<sup>179</sup>. Bajo la venia de las autoridades clericales y promovidas por órdenes religiosas o párrocos de la iglesia más importante de la zona, las cofradías de negros permitían que los integrantes sean observados como miembros activos en la ejecución de la fe católica en la sociedad, alejándose del simbolismo negativo de lo negro y adquiriendo las características de honorabilidad propias de la época. Es decir, el uso de la religiosidad católica funcionaba para los afros como máscaras sociales para transitar por la urbe limeña tomando distancia de las características negativas asociadas a su origen étnico y generando colectividad étnica<sup>180</sup>. Al respecto, Gutiérrez Azopardo (2016) menciona que los afrodescendientes encontraban en las cofradías formas de sostener,

---

<sup>178</sup> Recordemos que las cofradías religiosas fueron entidades nacidas hacia finales del medioevo con la finalidad de proteger y difundir la adveración católica, y la cooperación y asistencia entre los miembros de la comunidad. Estas premisas y estructura organizacional fueron heredadas a las cofradías hispanoamericanas (Jácome Vega, 2018).

<sup>179</sup> Al respecto, Jácome Vega (2018) indica que los actos de piedad católica en las cofradías no solo se realizaban al interior de ella, sino también en los actos públicos de fe. Como actos organizados para ser contemplados y aceptados por el medio social, las demostraciones del espíritu católico pretendían no solo mostrar y sorprender al público, sino también mostrarse como sujetos fervientes en el contexto del Barroco.

<sup>180</sup> Menciona Gutiérrez Azopardo (2016) que estos espacios permitían la generación de estructuras sociales semejantes a las estructuras tribales o étnicas de las que provenían; de este modo, asumían la concepción de pureza de sangre española para generar estratificaciones en función al colorismo.

recrear y fomentar una “conciencia de solidaridad” que permitiese ganar libertades y autonomía, e independencia espiritual, desarrollando así un carácter mutualista desde donde preservar sus identidades culturales, tradiciones y lenguas. Además, menciona, estos espacios religiosos y las redes tejidas en ellas servían como formas de autogobierno, al margen de las reglas sociales europeas, desde donde preservar la integridad y ciertas formas de tradiciones africanas que aún prevalecían en el recuerdo de los cofrades<sup>181</sup>, además de poner en práctica una religiosidad popular a través de danzas durante las procesiones y festividades del Corpus Christi.

Del mismo modo, como parte de la dinamización de la religiosidad afrodescendiente, se puede mencionar también la fuerte interacción que existió entre la Compañía de Jesús, y los sujetos esclavizados y devotos<sup>182</sup>. En este sentido, Tardieu explica que los jesuitas solían comprar y recibir donaciones de predios y tierras agrícolas, para los cuales demandaban la adquisición de una gran cantidad de negros esclavos de quienes se servían para trabajar sus tierras y, así, asegurar el desarrollo económico de la orden que, a su vez, favorecía los medios económicos y logísticos para la realización de sus misiones, aunque estas no siempre hayan sido el fin último de la Orden. Además, menciona, la Compañía asumió a los esclavos como parte del plan divino de Dios. En ese sentido, al reconocer que la esclavitud era indispensable para el desarrollo de sus tierras y al entenderla como un pecado, recurrieron a la doctrina de la enseñanza paulina. Esta sugería que la vida terrenal no debería ser la preocupación primera de los cristianos; por lo tanto, los esclavos, al estar dentro de la doctrina cristiana podían alcanzar la liberación de su alma si eran entendidos como servidumbre y tratados bajo los preceptos de Dios (Tardieu, 2005). De esta manera, se fueron creando núcleos familiares alrededor de los fundos de la Orden con quienes desarrollaron una relación simbiótica. Los negros esclavizados, tratados como siervos, gozaban de las flexibilizaciones en el trato que les brindaban los jesuitas; mientras que estos se servían de la mano de obra esclavizada y de los esclavillos producto de la formación de los núcleos familiares.

---

<sup>181</sup> Gutiérrez Azopardo (2016) menciona que en las advocaciones de las cofradías de negros se podían observar reminiscencias a ciertas deidades africanas como Shangó (orishá de las justicia) que se encontraba representado por la imagen de San Juan Bautista, por ejemplo.

<sup>182</sup> Recordemos el compromiso con los sujetos afrodescendientes de Alonso de Sandoval en su *De instaurando aethiopum salute*, en donde proponía que Dios, la Virgen, los apóstoles y las Sagradas Escrituras estimaban a los negros esclavos.

Una situación similar se vivía en los conventos de monjas durante la primera mitad del siglo XVII. Como ya lo hemos apuntado en el capítulo anterior, la vida religiosa en el Perú giraba en torno a los parámetros del Barroco hispanoamericano en donde la mujer católica debía ser sinónimo de honorabilidad y pureza del cuerpo. Por ello, la creación de conventos y monasterios en el Nuevo Mundo, tenían como finalidad, no solo cuidar la ortodoxia de la fe, sino también resguardar a las mujeres españolas que llegaban a estas tierras<sup>183</sup>. Con el transcurso de la vida colonial, los claustros conventuales funcionaron para las mujeres como espacios para el perfeccionamiento de la fe, la preservación del estatus social y como ambientes en donde ellas podían escapar de los problemas de la vida mundana (Arias, 2009). Así, las mujeres conventuales prestaban especial atención al cuidado del cuerpo y los vicios en los que, “por su condición de mujer”, eran propensas a caer: el cuerpo y la belleza eran observados como símbolos del pecado y, por tanto, un peligro para los hombres de la época. En el caso de las mujeres esclavizadas que permanecían en los conventos asistiendo a sus amas en los claustros<sup>184</sup>, el cuidado del cuerpo tuvo mayor énfasis. Observadas como mujeres fértiles, y próximas a los vicios de la carne y la corrupción de alma, las mujeres esclavizadas experimentaron una doble opresión por su condición identitaria. En este sentido, la vida conventual resultaba propicia para el blanqueamiento del alma. Alejarse de la vida mundana, experimentar sobre exaltaciones de la fe e incorporarse a los movimientos de laicas piadosas y beatitudes, les aseguraba la posibilidad de ejercer la distancia entre la vida terrenal y la sacra tan presente en la moralidad y el espíritu de la época.

Del mismo modo, Van Deusen (1999) menciona que la construcción de la vida piadosa en el imaginario Barroco empezó a desarrollarse, en Lima, entre el 1620 y el 1650, y se centró en la constante definición de lo que significaba lo sagrado. De esta manera, la corriente espiritual femenina para mujeres laicas, y como parte de la sociedad de la época, se convirtió en un ejercicio individualizado, espontáneo y distinto a lo masculino fiscalizado siempre por los agentes de control clerical, quienes observaban con

---

<sup>183</sup> Para el siglo XVII, se observó la proliferación de conventos en Los Reyes producto de la gran demanda de mujeres deseosas de pertenecer a la vida de claustro, porque, quizá, también, de esa manera, las mujeres podían preservar la honra y el valor, en lugar de contraer un matrimonio poco fructífero en el marco de los cambios económicos de la época (Socolow, 2016).

<sup>184</sup> Si bien muchas órdenes, como la franciscana, aconsejaban que sean las religiosas quienes realizaran sus labores domésticas, la ausencia de donadas y sirvientas hacía necesaria la presencia de mujeres esclavizadas (Fernández, Leiva, Guerra & Martínez, 1997).

detenimiento este desarrollo espiritual por considerarlas seres inferiores. Frente a ello y a las constantes reformulaciones de los límites de la ortodoxia y heterodoxia dados por la Inquisición, las mujeres de la sociedad barroca asumían actitudes defensivas e interiorizaban los discursos disciplinarios para construir sus identidades espirituales. Asimismo, menciona la autora, las mujeres de la época ligadas a la vida piadosa, poseían una postura ambivalente frente a sus capacidades de adquisición y producción del conocimiento divino. Por un lado, se asumían como mujeres capaces de conducir la sabiduría cristiana; y por otro, se observaban como “mujercillas” reproduciendo los discursos históricos y patriarcales de la época. De esta manera, las mujeres religiosas, beatas y laicas piadosas generaban diversas estrategias, según sus realidades sociales, para subsistir en el orden sacro, y subvertir sus límites y lineamientos. En este sentido, las mujeres afrodescendientes conviviendo con sus amas en los conventos, las donadas o las mujeres esclavizadas de españolas piadosas<sup>185</sup>, asumían como propias estas formas de ejercer la religiosidad; no obstante, no se debe perder de vista que el componente étnico influía en la construcción de estas identidades religiosas. Entendemos esta construcción como la suma de dos “capas”: la externa de cara a la sociedad barroca y la interna con la influencia de la herencia africana. La relación de las mujeres afrodescendientes con la religiosidad en el marco de la Lima barroca, entonces, fue particular y flexible, ya que se hacía de ambas capas identitarias para serpentear entre los límites de la vida sacra y la vida mundana. A decir de Arrelucea (2009), la religiosidad en las mujeres afrodescendientes era tomada como una estrategia de subsistencia al medio, pues indica que los espacios conventuales, por ejemplo, no solo se convertían en el hogar de esclavas, sino también de mujeres convictas purgando condenas. Además, las afrodescendientes de la urbe experimentaban, a lo largo de sus vidas, ser vistas como correctas siervas de Dios y, también, como hechiceras<sup>186</sup> o posesas, según las acciones que fuesen realizando. Por ello, propone la autora, las mujeres solían atravesar estos límites con frecuencia, con lo cual se reforzaba la idea de la particularidad de las vivencias religiosas.

---

<sup>185</sup> Como menciona Socolow (2016), durante la época colonial, era común que hasta tres esclavas acompañasen a su ama a las misas diarias.

<sup>186</sup> Arrelucea (2009) menciona que las prácticas de hechicería, o conocimiento curativo ancestral, fueron heredadas del África (transmitidas entre los núcleos familiares afrodescendientes) y potenciadas con formas de medicina occidental y de la tradición andina. Este sincretismo era visto como brujería si las condiciones en las que se practicaban resultaban sospechosas; sin embargo, la curandería era aceptada y difundida como medicina popular.

En este sentido, creemos, la vida religiosa de los y las afrodescendientes durante la colonia fungió, no solo como práctica espiritual, sino también como espacio de resistencia de las identidades sociales. De esta manera, y mediante el proceso de transculturación, la vida afrodescendiente se hizo de la religiosidad para subsistir y resistir las dificultades del ser negro. En el caso de las mujeres, los cambiantes lineamientos religiosos para las mujeres occidentales las afectaban en mayor medida con lo cual los cuidados respecto de la honorabilidad y, sobre todo, de la ortodoxia de sus prácticas fomentó la creación de una identidad religiosa que permitió el *blanqueamiento* de sus almas y, por tanto, la aceptación en la vida social como lo veremos en el siguiente apartado.

### **2.2.2 Resistir y subsistir: creación de la identidad religiosa de resistencia**

García Canclini (1989) desarrolló el concepto de cultura híbrida para referirse a las hibridaciones culturales que se generaban cuando una cultura subalternizada bebía de las filtraciones culturales del mundo dominante, a fin de reconfigurar aquellos elementos modernos, entenderlos desde sus subjetividades y crear una cultura otra. Así, menciona que las culturas latinoamericanas se gestaron como híbridas a partir de la yuxtaposición y entrecruzamientos de las culturas dominantes y dominadas; en especial, con relación a la ortodoxia católica traída del Viejo Mundo en contacto con las tradiciones indígenas y africanas. De esta manera, indica, durante el periodo colonial se formaron tres espacios sociales fuertemente marcados: latifundistas, esclavos y sujetos libres. De estos, la relación existente entre los sujetos libres y la élite dominante se basó en la prestación de favores de estos últimos. Es decir, esta práctica privilegiaba la dependencia material de unos hacia los otros, en un tratado clientelista, el cual permitía que los sujetos sociales pertenecientes a los espacios subalternizados tuviesen la necesidad de *adaptarse* al contexto social para recibir reconocimiento e insertarse en el espectáculo colonial. Del mismo modo, el teórico establece la vinculación entre los ritos y la pertenencia al juego social. Para el autor, los mitos de un sistema político se desarrollan en la sociedad como parte del proyecto político que se pretende implementar y legitimar; para ello, es necesaria la selección y transposición de elementos simbólicos y hechos que sustenten los rituales cotidianos que terminarán por generar una identidad compartida entre los participantes de la sociedad. Esto puede evidenciarse mediante la participación en fiestas, rituales, dramatizaciones, costumbres y objetivos compartidos entre los miembros; todo aquel que no se sume a ello, era observado como no perteneciente a la sociedad, como un otro ajeno y por fuera de los límites de lo aceptado. En este sentido, creemos que, en la Lima de

mediados del siglo XVII, la identidad que se esperaba conseguir para legitimar el proyecto político en las colonias españolas era aquella basada en los principios católicos de la honorabilidad y, en el caso de las mujeres, en la honra. Por ello, los afrodescendientes, esclavizados o libertos, asumían los ritos católico-civiles como formas de pertenecer al entramado social, a fin de ganar favores/ reconocimiento en el mundo social.

No obstante, García Canclini menciona que los sujetos populares, entiéndase libres no dominantes, no siempre fueron representados en los ritos y mitos del sistema político que los albergaba, sino que eran las élites gobernantes quienes, a través de los mitos, legitimaban las dominaciones territoriales y corporales de los subalternizados. De esta manera, continúa García Canclini, durante los procesos de ocupación y conquistas de tierras, fueron los invadidos quienes generaban estrategias de recuperación de la identidad tomada. En el caso de los afrodescendientes, durante el proceso colonial, entendemos que la “invasión” fue, en realidad, un intento de deculturación e implantación en nuevos territorios los que produjeron que la “reapropiación de la identidad” fuese un ejercicio de transculturación como lo analizamos en el apartado anterior. Asimismo, plantea el autor, que la recuperación de la identidad y la re-naturalización del territorio producen memorias colectivas de lo perdido / recuperado representados en símbolos y monumentos pertenecientes a la colectividad. De esta manera, la identidad se forja en función a la recuperación de la versión auténtica de la sociedad, de sus ritos y simbolismos que —a menudo— ocultan la heterogeneidad y las divisiones internas de la sociedad, pues, continúa el teórico, los ritos sirven a los proyectos políticos para contrarrestar la heterogeneidad social e imponer una aparente homogeneidad y orden. Estos ritos son indisputables, naturalizados y determinantes para sostener la permanencia o no de los sujetos en el orden social. Es decir, los rituales como simbolismos de la identidad compartida por los integrantes de una sociedad ayudan a legitimar no solo el proyecto político, sino también la división natural entre quiénes podrían ser admitidos y quiénes no, dependiendo de los intentos de subvertir y cuestionar los rituales y mitos sociales.

Pero, entonces, ¿cuál fue la identidad que los sujetos afrodescendientes lograban recuperar en el contexto social del siglo XVII? ¿Eran estas identidades las propicias para sostener su presencia en el orden social? Creemos que uno de los espacios —a modo de símbolo capaz de integrar a una comunidad en su centro— que dinamizaron la producción del sentido de pertenencia en este grupo social fue la religión. Es decir, el proceso de

hibridación cultural en los sujetos afrodescendientes se desarrolló desde la toma y gestación de una identidad religiosa occidentalizada, lo cual les posibilitaba ingresar en el juego colonial. Además, creemos que esta identidad se desarrolló a modo de resistencia ante la situación de deculturación que experimentaron a partir del tráfico esclavo. Es así como estos sujetos sociales formaron parte del proceso de hibridación cultural propio de las clases populares, a decir de García Canclini, desde donde lograron sostener ciertas características de sus herencias culturales y adecuarlas a las nuevas lógicas espirituales. Esta suerte de identidad religiosa no es sino un espacio fronterizo y particular del grupo social afrodescendiente en el contexto del periodo colonial barroco, nacido en medio de las tensiones surgidas entre la imposición del rito y la resistencia de una identidad arrebatada. Estas, con el transcurso del tiempo, creemos, se diseminaron y formaron parte del ambiente cultural limeño.

Las identidades, menciona Vergara Henríquez (2011), se generan a partir de la autodefinición de un grupo humano al momento de relacionarse con una sociedad mayor y representarse en ella. De esta manera, continua el autor, son estas identidades las que definen los sentidos colectivos que se asumirán en el espacio cultural al que se pertenece o al que se aspira a pertenecer; de allí que estas siempre sean complejas, flexibles, dinámicas, y tengan como resultado procesos de negociaciones y re-acomodos en las dinámicas sociales. En este sentido, menciona, la identidad no solo es un referente identitario del cómo ser/pensarse, sino también el espacio que marca la frontera con el otro tanto a nivel personal como colectivo representado por medio de signos y la memoria histórica características de una determinada comunidad/ sociedad.

Por su parte, Larraín (1994) indica que las identidades latinoamericanas, al desarrollarse en un contexto de hibridación, poseen múltiples versiones en sus elementos constitutivos y, a su vez, formas varias de comprender la identidad cultural. Por ello, menciona, las configuraciones identitarias son procesos no definitivos y en constante creación y reconstitución; no obstante, plantea etapas de momentos históricos, no necesariamente secuenciales, que establecieron hitos en las diversas configuraciones culturales de Latinoamérica<sup>187</sup>. Estos ayudaron a dinamizar identidades desde las

---

<sup>187</sup> Larraín plantea que las etapas de conquista, construcción de los estados-nación, Primera Guerra Mundial y el fracaso de los regímenes populistas de la década de 1970 fueron hitos históricos que replantearon los cuestionamientos por las identidades culturales en América Latina. Para fines prácticos, solo nos detendremos en el primer momento histórico planteado por el autor.

discursividades planteadas en los diversos contextos históricos. Así, el teórico asume que las diversas construcciones identitarias son altamente discursivas, pues van erigiéndose en función a la elección de ciertos rasgos, símbolos, valores y tradiciones culturales que son asumidas como propias por los grupos sociales, por lo general, creemos, subalternos. Con la llegada de la empresa española y la implantación de la asimetría de poderes durante el siglo XVI, se dio inicio a la configuración de la cultura latinoamericana y a las construcciones de identidades. Propone Larraín (1994) que son los periodos de crisis en los que el cuestionamiento por la identidad cultural y de grupo adquieren preponderancia, pues las bases sobre las que una determinada cultura se erige, entran en contradicciones con las nuevas formas que empiezan a imponerse sobre ellas. En el caso del periodo estudiado, las culturas originarias fueron configuradas y observadas a partir de las miradas de la reciente cultura hegemónica. Entonces, la nueva construcción identitaria de las culturas originarias se estableció —en el sistema político cultural de la colonia— como un “otro” inferior y con la necesidad de ser instruido por el nuevo régimen religioso-cultural. Para Larraín, la implementación de la religiosidad en el Nuevo Mundo no fue del todo exitosa, pues las culturas originarias —caracterizadas por ser ritualizadas y proféticas— lograron pervivir sus expresiones religiosas y formas culturales a través de los ritos católicos. Estas incorporaciones e hibridaciones, sugiere el autor, fueron formas de resistencia cultural ante el caos que supuso el periodo de colonización. De esta manera, se fueron configurando las identidades culturales a través de las implementaciones de la ortodoxia cristiana en las nuevas tierras. Estas identidades, producto de la vastedad de culturas y tradiciones preexistentes en la región, no fueron/son únicas ni homogéneas, sino que se construyeron alrededor de la doctrina católica desarrollando características particulares y específicas, en función al mantenimiento de sus ritos prehispánicos. En este sentido, creemos que las culturas oprimidas encontraron en la religiosidad formas de adaptarse al nuevo sistema político-cultural-religioso que se imponían en sus tierras. Las formas varias de resistencia no solo se encontraban en el uso de la fuerza contra las opresiones, sino también mediante el uso de elementos occidentales que lograban atenuar y disimular la permanencia de las formas culturales previas. De esta manera, se fueron constituyendo identidades sociales en función a la religiosidad católica y los beneficios sociales que esta traía consigo, con lo cual no solo se construía el qué eran, sino también quiénes deseaban ser en el juego social, siempre desde la enunciación de discursos que constituyen el yo.

Por otro lado, las identidades tanto colectivas como individuales organizadas en torno a la ortodoxia católica en los sujetos subalternizados fueron expresiones de negociación social y resistencia en el contexto de colonización. Al respecto, Fiochetto y Reyes (2016) analizan la construcción de las identidades religiosas desde la perspectiva analítica, pues se asume que las identidades son una lucha constante de negociaciones y recreaciones de los individuos en las dinámicas de los contextos histórico-sociales. En este sentido, proponen los investigadores que la identidad de los sujetos se expresa y muta en función a las exigencias del entorno social y en las distintas facetas por las que los sujetos atraviesan a lo largo de sus vidas. Es decir, los sujetos tienen la capacidad de negociar formas identitarias múltiples según corresponda. Así, los teóricos establecen tres niveles de análisis en los cuales se evidencian construcciones identitarias particulares: a) el nivel personal, identificado como la conceptualización de sí mismo y sus características que lo diferencian de otras identidades personales, b) el nivel social, entendido como las características que se asumen de sí mismo en el intercambio social, es decir, las características de ciertas sociedades para habitar un mismo espacio o etnia y c) el nivel colectivo, referido al lugar de acción en el que se mueve una sociedad identificada bajo un nosotros. Sobre estos tres niveles influye la religiosidad de formas particulares, a modo de correspondencia identitaria, mencionan los autores, es decir, cuando existe una interiorización de los objetivos propuestos por la ortodoxia religiosa que logra movilizar a los tres niveles en mención. En este sentido, cabe la posibilidad que la identidad religiosa sea asumida de forma parcial por los individuos como formas de estar en la sociedad sin que esta se solidifique en la identidad personal o que la identidad personal religiosa sea sólida sin que esta forma parte de la identidad colectiva, por ejemplo.

Del mismo modo, Pérez-Agote (2016) propone que, con los cismas y reformas religiosas en Europa, la comunidad política y la religiosa se sumaron en la creación de normas morales para los integrantes del "Estado", pues era esta la forma de generar un vínculo que unificara a la colectividad y la comunidad, sobre todo a los sujetos subalternizados, bajo el poder de una única religión verdadera. En este sentido, la religión, como mecanismo de integración, control y unificación social, se solidifica en las identidades colectivas. El autor define este concepto como la identidad que genera cada individuo respecto de la conciencia de integración a un grupo. Estos, por lo general, se basan en la utilización de símbolos asumidos por los individuos dentro de un proceso social determinado, con lo cual se producen significaciones de sentido en las identidades

sociales. Por ello, menciona, los significados son sociales, pues se producen en sociedad y tienen como finalidad crear un sentido de pertenencia con otros que, con el tiempo, pueden convertirse en componentes de la identidad individual. Además, indica que los sujetos existentes al interior de las identidades colectivas asumen como propias una serie de características socialmente construidas. De esta forma, las características individuales existen en función a la relación y reconocimiento del otro en un determinado contexto social; de manera que las significaciones sociales son construcciones que cobran sentido en función a las diferencias establecidas con el otro, es decir, la alteridad. Creemos que estas concepciones de identidad pueden ser aplicadas en la Lima del siglo XVII, pues la existencia de una identidad colectiva religiosa se configuró no solo como un elemento de establecimiento del orden interno del sistema, sino también como un sentido que lograba establecer el límite entre los que pertenecían a la colectividad y los que estaban por fuera de ella. En el caso particular de los afrodescendientes, la identidad religiosa no siempre fue integrada de forma absoluta en sus identidades individuales, pero sí fueron empleadas como vehículo de negociación social y de identidad como sujetos integrantes del sistema y, por tanto, respetuosos de los simbolismos y sentidos religiosos propuestos y exigidos por el juego social. Entendemos a esto como un acto de asimilación de una identidad colectiva a modo de resistencia frente a un sistema deshumanizante y aculturante.

Queda expuesto, entonces, que las identidades individuales y colectivas entre los sujetos subalternizados de las colonias hispanoamericanas fueron construyéndose en función a los elementos heredados por sus culturas originarias y mediante la apropiación de signos y símbolos que generaban sentido en la colectividad cultural de la época. De esta manera, la formación híbrida de las representaciones y apropiaciones religiosas entre los sujetos no hegemónicos pueden entenderse como formas de resistencia ante el poder colonizador. Además, el afán barroco de preguntarse por el yo —tanto el yo cortesano como el interior— y la identidad del ser humano, sumado al empleo de una identidad social altamente religiosa, aseguraban formar parte de la dinámica cultural diversas y, con ello, en el caso de los afrodescendientes, disputar espacios de libertad social.

Cabe señalar, además, que durante el siglo XVII existieron ciertas prácticas y creencias compartidas que favorecieron a la construcción de una identidad religiosa de resistencia, uno de ellos fue el disimulo honesto. González García (2005) señala que el concepto del disimulo honesto, como parte del concepto del vivir cauto, fue uno de los principios en la formación de las identidades durante el barroco hispanoamericano como

estrategia de subsistencia en un medio vigilado y controlado por los poderes fácticos del sistema estamental. Mediante esta estrategia, los sujetos coloniales lograban preservar espacios de intimidad sin la intromisión de los agentes de control y las opresiones cotidianas experimentadas en Los Reyes. En este sentido, el principio de disimulo honesto se centraba en la simulación de aquello que no era, a fin de ocultar aquello que sí; de esta manera, se ponía en práctica las formas sociales de la prudencia y la cautela de los actos como parte del saber vivir. Así, los sujetos subalternizados, en especial los afrodescendientes, asumían este principio como uno de los elementos rectores del espíritu de la época, con lo cual interiorizaban la urgente necesidad de re-acondicionar sus elementos culturales heredados, en pos de la sobreposición de los elementos culturales impuestos en las colonias españolas, sobre todo en el plano religioso.

Como ya lo hemos venido señalando, el asumir la religión y la ortodoxia católica era parte fundamental de la validación social entre los sujetos afrodescendientes. Esta apropiación de los elementos culturales españoles no solo les aseguraba la permanencia en el espectro religioso y, por tanto, en el social, sino también la religiosidad y las conductas pías entre los sujetos afrodescendientes servía como instrumento de *blanqueamiento* del alma. Es decir, la religiosidad contrarrestaba la carga simbólica negativa atribuida a los afrodescendientes como sujetos echados al mal y a los elementos diabólicos; por el contrario, asumir la religión católica lograba limpiar las impurezas del alma y la maldad. Así, los afrodescendientes o africanos eran asumidos como sujetos ignorantes de Dios y necesitados de instrucción. Por ello, se asumía que existían negros con alma blanca, los cuales podían asumir categorías de santidad y beatitud en su contexto histórico-social como lo veremos a continuación.

### **2.2.3. Santos y beatas afroperuanas: el caso de San Martín de Porras**

Como lo explicamos líneas atrás, los términos categóricos para denominar a las personas afroperuanas fueron abundantes y complejos, debido a lo intrincado de las identificaciones étnico-raciales. Sin embargo, hemos podido señalar que la connotación simbólica que se le otorgó a lo negro hacía referencia, sobre todo, a valores religiosos negativos, con lo cual, al encontrarse en una sociedad profundamente secularizada, la primera lucha por la identidad individual, social y colectiva, era la de distanciarse de aquellas conceptualizaciones simbólicas que los establecían como alteridades. Así, la legitimación identitaria de los afrodescendientes en el contexto colonial dependía

fuertemente del grado de negociación y resistencia a las que, las individualidades, podían acceder en el plano social, asumiendo los sentidos colectivos. Por ello, era común que estos sujetos encarnaran posiciones de subordinación a modo de i) representarse a sí mismos en función a los mandatos sociales, posicionándose, así como parte del escalón subalternizado y necesario en el desarrollo cultural como amas de leche, por ejemplo, o como sujetos víctimas de su ignorancia de Dios y ii) como sujetos prudentes, modestos y disimulados como lo demandaban los parámetros colectivos de la época. De esta manera, la validación, la legitimidad, la negociación y resistencia individuales no violentas en el contexto urbano se generaban, en primera instancia, asumiendo la religiosidad y las normas sociales-culturales de la época. Además, existía ya una tradición de personajes afrodescendientes que fueron vistos como piadosos, por parte de los misioneros encargados de cristianizar a los africanos, y dignos de ser admirados como “la reina de Saba, la sibila griega, Cumaná y otras figuras religiosas” (Van Deusen, 2012, p.131). Así, desde el espacio religioso, lograban humanizarse y alejarse de la categoría de lo negro. En este sentido, la religiosidad afrodescendiente simbolizaba un blanqueamiento del alma y, por tanto, un alineamiento de sus identidades sociales con los propósitos y valores de la Corona española. Creemos, entonces, que la religiosidad y santidad católica negra fue refugio desde donde poder ejercer resistencia y negociaciones en un contexto sociocultural fuertemente influido por el Barroco y deseoso de generar santos limeños como en el caso de San Martín de Porras<sup>188</sup>.

Brewer-García (2012) menciona que, durante el periodo colonial, fue asidua la configuración de las almas blancas en sujetos afrodescendientes. Esto generaba una serie de ambivalencias importantes de señalar: por un lado, las almas de los individuos se alineaban con los parámetros de la clase dominante, mientras que, por otro lado, sus cuerpos pertenecían a los estratos bajos de la sociedad; la piel, entonces, asumía valores morales y representaciones simbólicas específicas como lo analizamos en el apartado anterior. Del mismo modo, indica la autora, la Lima del siglo XVII y su efervescencia espiritual sumado a la gran producción iconográfica propias del Barroco, se encontraba en la búsqueda y promoción de legitimar la santidad de sus habitantes frente al Viejo Mundo y a otras colonias hispánicas. Esta “carrera” por la producción de santos también

---

<sup>188</sup> Existe una amplia literatura sobre la figura de San Martín de Porras, sin embargo, nos centraremos en el artículo de Larissa Brewer-García (2012), pues sus postulados nos ayudarán a establecer la diferencia entre lo que demandaba la élite colonial sobre la religiosidad negra y la ruptura discursiva que Úrsula de Jesús logró realizar en su diario espiritual.

eran asumidas por las órdenes religiosas, con lo cual se promovían la producción de vidas hagiográficas. Sin embargo, durante el periodo trabajado, los textos hagiográficos producidos en estas tierras no fueron del todo prolíficos. Así, centra su análisis en la única hagiografía de un sujeto afrodescendiente escrita en la primera mitad del siglo XVII: Vida prodigiosa de fray Martín de Porres de Bernardo de Medina (1663). Si bien la autora indica que, en el texto, la figura de San Martín de Porras se asume como ambivalente, en vez de híbrida, y por tanto no lograba ser desafiante para el sistema estamental, es importante rescatar que para el orden y las élites coloniales, las contradicciones entre los discursos que significaban los estigmas asignados a los sujetos negros, y el discurso de la igualdad universal, podían ser asumidos como parte de un todo. De esta manera, la figura de San Martín de Porres adquirió características de humildad terrenal y dones espirituales como la bilocación, lo que le facilitaba la negociación de su identidad negra. De esta manera, se configuraba al fray Martín de Porres como un modelo de santidad, obediencia y ejemplaridad universal, pero como parte de una construcción, menciona la autora, de ambivalencia propuesta por la élite: la universalidad católica “transforma” al hermano de negro a pardo, con lo cual la empresa evangelizadora debía continuar con sus misiones, mientras que se reforzaban las distinciones sociales jerárquicas<sup>189</sup>. De esta manera, menciona Brewer-García, se constataba la utilización de la religiosidad como forma de blanquear el alma, pero solo para sostener los valores tradicionales y jerarquías sociales del sistema colonial: lo blanco sobre lo negro.

Si bien la figura de Porras, en el imaginario colectivo colonial, fue la de un sujeto que logró traspasar los simbolismos negativos asignado a lo negro o mulato, gracias a la religiosidad que le permitió blanquear la mancha original de lo negro para poder alinearse con los poderes fácticos del sistema estamental, creemos que esta situación pudo ser aprovechada por otros afrodescendientes. Como lo mencionamos líneas atrás, los procesos de hibridación dieron como resultado una formulación cultural que no lograba ser una réplica exacta de los sujetos europeos ni de las comunidades indígenas hispanoamericanas, sino que se empezó a formular una cultura mixta y popular. En ese sentido, el sujeto afrodescendiente, debido a los procesos de transculturación que experimentó, buscó elementos simbólicos en la cultura hegemónica para validarse y negociar sus identidades, alejándose de las características negativas de lo que significaba

---

<sup>189</sup> La autora menciona que el texto hagiográfico establece distinciones jerárquicas al establecer la categoría de pardo (San Martín de Porras) como cuidador de los mulatos y negros (simbolizaciones de inferioridad).

ser lo negro en el Nuevo Mundo. De esta manera, la religiosidad funcionó como un elemento para forjar una identidad social que los validase como sujetos insertos en el plan divino. Si bien la santidad utilizada por los afrodescendientes producía el blanqueamiento del alma y, por tanto, la reproducción de las jerarquías sociales, creemos que esta situación pudo ser tomada como un espacio de resistencia como en el caso de Úrsula de Jesús. La clarisa, a pesar de pertenecer a una orden religiosa que replicaba las estructuras jerárquicas, logró cuestionar al orden colonial a través de una serie de estrategias discursivas, de manera que logró una suerte de subversión del sistema de pensamiento de la época. A esta subversión, desde la reproducción de los simbolismos cristianos, la hemos entendido como un acto político en términos de Jacques Rancière como lo analizaremos en el siguiente capítulo.



### CAPÍTULO III

## DISCURSO POLÍTICO: MISTICISMO Y DEFENSA DE LOS AFRODESCENDIENTES EN LAS REVELACIONES DE ÚRSULA DE JESÚS

*Yo cuando ago estas preguntas, no las ago porque quiero, sino que asi como beo y me ablan sin que quiera, asi me asen ablar sin querer[lo] yo.<sup>190</sup>*

Como lo expusimos en el capítulo anterior, la heterogeneidad cultural de inicios del siglo XVII y la efervescencia de la espiritualidad católica ayudó a que los afrodescendientes esclavizados y libertos —entrados en una relación de transculturación— se hicieran de la religiosidad católica para negociar sus identidades y condiciones sociales. En este marco contextual, Úrsula desarrolla su identidad en resistencia desde donde se ubica para establecer un discurso que trastoca y pretende subvertir el orden simbólico y espiritual del sistema colonial; es decir, como sujeto de enunciación y por medio de la escritura autobiográfica, la donada asume una acción política que aspira a re-inscribir la identidad afrodescendiente y, sobre todo, esclava en el plan divino y, por tanto, mejorar sus condiciones de vida.

Como parte del cuidado de la ortodoxia católica en las mujeres de la época, Úrsula también se rodeó de confesores que no solo guiaban su vida espiritual, sino que también fiscalizaban las visiones que ella solía tener de las almas del purgatorio<sup>191</sup> durante sus trances místicos<sup>192</sup>. Estas experiencias fueron plasmadas en su diario espiritual, lo que nos ha permitido observar una serie de pasajes de donde se desprenden discursos que

---

<sup>190</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 165.

<sup>191</sup> A pesar de la fiscalización de los escritos espirituales impulsados por el Concilio de Trento, Van Deusen (2012) destaca el carácter herético del discurso en el diario. Ante esto, se cuestiona por la rigurosidad de los cuidados de sus confesores. Se pregunta si, por ser solo una donada, los escritos no eran tomados como enunciaciones serias, con lo que habría existido un relajamiento en el cuidado de las visiones.

<sup>192</sup> Úrsula de Jesús fungió como intercesora de las almas del purgatorio, quienes le encargaban la misión de rezar e interceder por sus almas ante Jesús, la Virgen o algún Santo que les permitiese acelerar su proceso de ascenso al cielo (Van Deusen, 2012).

entendemos como pretensiones de subvertir el orden simbólico en el que se encontraba el sujeto afrodescendiente en el marco del imaginario colonial, situación que consideramos dentro de los límites del accionar político en términos de Jacques Rancière. Además, y como lo venimos exponiendo en el capítulo anterior, el sujeto afrodescendiente cargaba consigo una serie de concepciones simbólicas negativas y contrapuestas a la pureza del alma, la que solo llegaba a purificarse con la presencia de la vida espiritual. De este modo, creemos que Úrsula también se vio influida por el proceso de transculturación —que analizamos en el apartado anterior—, con lo cual habría podido experimentar no solo un autorreconocimiento de su identidad como mujer afrodescendiente y esclavizada, sino también recrearla en función de los simbolismos ibéricos tal y como se expresaba la identidad criolla de los inicios del siglo en mención. Esto habría permitido que Úrsula negociase, por un lado, su libertad individual y también que se sumase —desde el mundo de lo místico— a las acciones de resistencia de la colectividad afrodescendiente y, más precisamente, la esclavizada. El diario escrito por la donada, entonces, puede leerse como un discurso transgresor/ subversivo y de resistencia de la identidad negra, con lo cual nos encontraríamos frente a un accionar político, que es lo que intentaremos demostrar en este capítulo modo de cierre de esta investigación.

Los discursos enmarcados en el barroco colonial nacían de un reconocimiento identitario gestado mediante la disputa con los discursos dominantes peninsulares. Como menciona Moraña (1988), durante el Barroco hispanoamericano se evidenció una conciencia, aunque a veces contradictoria, de formación social y, por tanto, una concepción inicial de identidades entre los intelectuales criollos<sup>193</sup>. En este sentido, creemos que todas estas nuevas formas de construcciones sociales poseían discursos que las representaban y evidenciaban las circunstancias en las que se enmarcaban. Así, consideramos que los sujetos afrodescendientes, durante el periodo de estabilización virreinal, se sumaron a la utilización de los elementos y códigos que simbolizaban el *lenguaje* del Barroco. Como lo indica Moraña (1988), la imposición de los elementos estilísticos que conformaban el Barroco Hispanoamericano seguía la estructura de

---

<sup>193</sup> Moraña (1994), en su análisis sobre los textos apologéticos de autores criollos, menciona que era posible identificar una conciencia de identidad criolla diferenciada que desafiaba y socavaba los discursos ideológicos dominantes, mediante la defensa de una nueva identidad diferenciada. Si bien la autora se centra en el análisis de las identidades criollas, creemos que esta conciencia difundida entre la sociedad de la época, también influyó en los grupos sociales cercanos a ellos como los afrodescendientes, especialmente, en aquellos que se desarrollaban bajo los lineamientos peninsulares como los conventos enmarcados dentro de la República de Españoles.

dominación peninsular, pues eran estos los discursos aceptados por el sistema. De este modo, los sujetos habitantes de estas tierras, se protegían de las sanciones socio-religiosas con la continuidad de los discursos trasplantados de la metrópoli<sup>194</sup>. Asimismo, continúa Moraña, los discursos generados durante el Barroco hispanoamericano, como forma expresiva nacida en un contexto histórico determinado, se hacían del horizonte ideológico-cultural que se iba configurando durante el siglo XVII. Así, cada grupo social que iba autodefiniéndose durante la época, producía discursos particulares mediante la *utilización* de los códigos y cánones de la cultura dominante; de allí, que entendiera los discursos coloniales del siglo XVII como polivalentes (Moraña, 1994). En ese sentido, Úrsula de Jesús empleó una de las formas discursivas más difundidas entre la piedad femenina: el diario espiritual. De esta manera, logró poner de manifiesto una serie de enjuiciamientos sociales y validaciones espirituales de la identidad afrodescendiente de forma soterrada mediante el discurso oficial colonial<sup>195</sup> como lo veremos más adelante.

Asimismo, los discursos durante el periodo de estabilización colonial evidenciaban transgresiones al orden homogeneizante en las formas discursivas empleadas por aquellos sujetos que existían de forma *periférica*<sup>196</sup>. Al respecto, Raquel Chang-Rodríguez (1991) menciona que, en la configuración del sujeto colonial, el discurso funcionaba como soporte y vehículo de las múltiples voces que coexistían en el orden colonial, valiéndose siempre del lenguaje y de los diversos recursos retóricos propios de cada género discursivo. De esta manera, propone la teórica, se evidenciaba la heterogeneidad social del Nuevo Mundo, mediante las diversas prácticas discursivas que propugnaban por cuestionar o problematizar la implantación/ distribución del poder en la sociedad en la que se desarrollaban. Las disidencias, entonces, conscientes de su otredad, lograban cuestionar el orden impuesto mediante la apropiación de los modelos discursivos tomados de la península ibérica o mediante la representación oficial de sus

---

<sup>194</sup> Moraña (1988) indica, además, que los modelos estéticos de los discursos producidos en el siglo XVII latinoamericano, se centraban en la reproducción estilística y canónica de la literatura del Viejo Mundo, los cuales eran valorados en su época y por los críticos puristas, como partes “desprendidas” de la literatura hecha en España.

<sup>195</sup> Moraña (1994) menciona que la producción textual del siglo XVII se vinculaba íntimamente con las estructuras de poder de la época para evidenciar las circunstancias conflictivas del contexto cultural. De esta manera, indica, se lograba desafiar las estructuras discursivas hegemónicas mediante el cuestionamiento y desde perspectivas des-centralizadas, a fin de legitimar posturas y visiones distintas a las dominantes.

<sup>196</sup> Entendemos por periférica a las identidades sociales que no se ajustaban a las identidades ibéricas.

identidades. Así, se daba este doble juego propio de los textos producidos durante el barroco indiano: aceptar el sistema colonial —o ensalzar las jornadas bélicas—, mientras se exponía la propia visión —a veces, polémica— de una sociedad que iba configurándose (criolla/ americana) y el posicionamiento que el autor deseaba tener dentro de ella (como intelectual, por ejemplo); a esto, la autora nombró: heterogeneidad ilustrada. En este sentido, el uso del lenguaje discursivo, la utilización del español y del quechua<sup>197</sup>, y las estrategias retóricas empleadas fueron fundamentales para inscribir sus identidades en el sistema letrado de la cultura occidental y, por tanto, de poder social.

Creemos, entonces, que los discursos escritos y enunciados desde los diversos grupos sociales “disidentes” del siglo XVII, convergen en la necesidad y deseo de poner de manifiesto una serie de demandas particulares, a favor de la validación social del grupo identitario al cual se pertenece. Este ejercicio discursivo permitía que los sujetos no ibéricos pudiesen trastocar y subvertir el orden establecido en el poder colonial, pero para ello, era necesario que los sujetos pudiesen acceder al conocimiento y al saber del mundo letrado. En este sentido, Foucault (1987) menciona que los discursos logran vincular el deseo con el poder; pues, además de ser vehículo para poner de manifiesto un determinado sistema de dominación o las luchas de resistencia frente a ello, sirve como “aquello por lo que, y por medio de lo cual, se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (p. 15). En este sentido, es el discurso aquello que produce (o es en sí mismo) acciones para que el poder se ejerza en un orden determinado, ya sea ejercer el poder como control social mediante una tecnología disciplinaria o como espacio de resistencia social. Además, los discursos son empleados para la construcción de conocimientos (saber) en la sociedad y, por tanto, del afianzamiento del poder por parte de quien lo ejerce y regula.

Ahora bien, el teórico francés nos menciona que es importante recordar que no cualquier sujeto está capacitado para enunciar (hablar) en el orden social : existen, entorno al discurso, procesos que lo limitan y controlan. Por ello, para que el rito de la enunciación sea validado, sigue Foucault, es necesario que el sujeto se encuentre cualificado para lograr la apropiación del discurso; es decir, en el orden social existen ciertos individuos que poseen la capacidad de hablar y, por tanto, sus enunciados pueden ser tomados en el

---

<sup>197</sup> Si bien la autora trabaja solo con textos que pretendían ensalzar la identidad criolla, mestiza o andina (a los que llamó disidentes), creemos que estos conceptos también pueden ser aplicados a las identidades negras que formaban parte de la heterogeneidad americana.

ejercicio de la verdad e incluidos en la “sociedad del discurso”. Es en este punto que se ubican los discursos religiosos, propone el teórico, dado que sus doctrinas tienden a difundirse entre aquellos que reconocen las verdades y las reglas del discurso doctrinal, lo que valida, a su vez, al sujeto que habla. Además, dentro de los enunciados doctrinales, se observa también un afán por los procesos de rechazo y exclusión de los sujetos, cuyos enunciados son observados como inadmisibles dentro de los signos que acompañan en la estructuración del discurso. Es decir, en el mundo de los enunciados religiosos, la ortodoxia se encuentra íntimamente relacionada con aquellos discursos que podrían insinuar herejías. Con ello, entendemos que, para Foucault, los discursos poseen la capacidad de otorgar a los sujetos de habla, la competencia necesaria para validar y adecuar los enunciados con determinados saberes que le otorgan un poder dentro del juego social. En el caso de Úrsula de Jesús, la validación y apropiación de los saberes religiosos le otorgaron la capacidad de habla en la sociedad del discurso de su época. Hacerse del misticismo y asumir los signos que giraban en torno a los discursos religiosos del barroco, le aseguraron el ejercicio de la verdad en la sociedad secular. Desde este espacio de verdad, Úrsula logró emplear el discurso y el acceso al significante como lugar de resistencia y negociación de su identidad negra, con lo cual logró superar la situación de sujeto subalterno ubicándose en un espacio ‘entre medio’ desde donde trastocar el discurso religioso como forma de subvertir las concepciones simbólicas acerca del sujeto esclavizado en el imaginario colonial.

Como hemos venido observando, Úrsula como mujer afrodescendiente esclavizada, primero, y donada, después, se suma también al corpus de discursos escritos durante el periodo de estabilización virreinal, en el que se pretende subvertir el orden simbólico del poder colonial. Creemos que, para lograrlo, la clarisa ocupó un espacio liminar, a decir de Homi K. Bhabha, en el que empleó los códigos de la religiosidad católica para traducirlos desde su otredad, a fin de poder negociar una identidad nueva y sumarse a los discursos de resistencia afro como forma de acción política como lo analizaremos en este capítulo. Así, en el primer apartado analizaremos cómo Úrsula, reconociendo su identidad subalternizada, empleó los códigos religiosos para superar su condición subalterna y generar una negociación de su identidad desde el mundo espiritual y místico. Además, profundizaremos en el concepto del tercer espacio prestando atención al lugar de acción que escogió: el purgatorio. Esto nos ayudará a identificar la formación de una identidad en resistencia propia de los sujetos de

entremedio y las tradiciones retóricas de la religión de las que bebió para lograr su validación en el mundo clerical. En el segundo bloque de este capítulo, nos centraremos en el análisis del discurso político que se entreteje en las visiones que Úrsula narra en su diario espiritual. Para esto, analizaremos cómo los discursos de defensa del sufrimiento negro —forjados desde una identidad en resistencia propia de un tercer espacio— pueden entenderse, desde una lectura contemporánea, como acciones políticas a decir de Jaques Rancière. Para el teórico estas acciones son todas aquellas que pretendan subvertir el orden policial/ dominante de una determinada sociedad. Así, en un primer momento estudiaremos las denuncias que Úrsula presentó en su diario espiritual, prestando voz - como un juego polifónico- a las almas del purgatorio, a través de las cuales planteaba sus visiones de una nueva configuración social, donde asumía una defensa de las almas de los sujetos esclavizados. Luego, nos centraremos en los discursos del sufrimiento corporal experimentado por los esclavos en la tierra y sus vínculos con los martirios del cuerpo experimentados por Jesús en la cruz. Así, este discurso de defensa de lo afro como sujetos vinculados a Dios por los padecimientos de la carne, aporta en el desarrollo de la configuración de una identidad colectiva y, por tanto, de su inserción en el orden de lo Divino, trastocando la legitimidad de la esclavitud. Hacia el final de este capítulo, habremos demostrado que, con las narraciones del diario espiritual, Úrsula logra reinscribir(se) al sujeto negro y esclavizado en el orden divino. De esta manera, logra subvertir el orden simbólico colonial, con lo cual el diario sería entendido como el producto de una acción política.

### **3.1 Úrsula de Jesús, sus confesores y sus espacios de libertad social**

Durante sus años en el convento de Santa Clara, luego de iniciada su vida espiritual, Úrsula solía comentar a sus compañeras de claustro, las visiones que experimentaba durante sus trances místicos y las conversaciones que entablaba con las almas del purgatorio, por quienes velaba con sus oraciones. Quizá por esta relación con el cuidado de las almas de los atormentados o sus constantes demostraciones de piedad mística, la donada gozó de cierta fama entre las mujeres afrodescendientes de la ciudad y, sobre todo, entre las que se hallaban en el convento (Van Deusen, 2012). Esto nos sugiere que existía una necesidad de representación espiritual entre las mujeres de su época y, sobre todo, entre las que compartían su identidad social. Cabría preguntarnos en este punto si Úrsula de Jesús habría sido consciente de la importancia de su figura no solo en el plano espiritual como intercesora de ánimas, sino también de su importancia frente a la

población afrodescendiente liberta o no, como sujeto social capaz de entablar una negociación de su identidad *negra* mediante el uso de la religión católica.

Frente a los constantes encuentros con Dios y las almas del purgatorio, sus compañeras, preocupadas por los relatos y el cuidado de su ortodoxia, la motivaron a buscar un confesor que guiase y prestase atención a sus revelaciones. Así, Úrsula tuvo contacto con al menos ocho confesores<sup>198</sup> que no solo fiscalizaron el cumplimiento de la ortodoxia católica durante sus trances místicos —como lo vimos en el capítulo uno—, sino que la animaron a continuar con la *escritura* del diario espiritual en el que plasmó sus visiones celestes y algunos aspectos de la vida cotidiana de la Lima de su tiempo, las relaciones complejas en el claustro conventual y, especialmente, en las dinámicas sociales que poseía la población afrodescendiente en la ciudad de Los Reyes. Se sabe que Miguel Salazar fue el primer confesor de la donada, quien la impulsó a iniciar un diario debido a que sus relatos se acomodaban y seguían los patrones de la religiosidad católica ortodoxa y respetaban los modelos hagiográficos de la tradición mística de su tiempo. De este modo, el diario presenta una serie de entradas, aunque irregulares, que van desde el año de 1650 hasta el 1661, cinco años antes de su deceso (van Deusen, 2012).

Si bien es complejo determinar si fue Úrsula la productora textual del diario debido a los diversos estilos retóricos hallados en el texto, las mezclas entre la tradición oral y escrita, la ausencia de signos de puntuación y la falta de secuencia cronológica, se asegura que fue ella el sujeto enunciador del discurso textual. Al respecto, Van Deusen (2012) menciona que Úrsula poseía secretarías —compañeras de claustro— a quienes les dictaba sus visiones místicas; por ello, se puede observar diferencias no solo caligráficas, sino también en estilo narrativo de los folios originales, la mezcla entre la tradición oral y escrita, y las múltiples alteraciones de su estado de consciencia que va desde la lucidez de la vida terrenal hasta los arrebatos místicos en el ámbito espiritual. Frente a esto, Álvarez - Ogbesor (2018) se cuestiona si la escritura fragmentada y múltiple hallada en el diario no correspondería más bien a las filtraciones de “juicios o consideraciones de monjas que coincidían con la forma de pensar de Úrsula en cuanto a la población negra y a la sociedad colonial” (p. 105), más que ser reflejo de los estados de conciencia alterados

---

<sup>198</sup> Nancy van Deusen (2012) rescata el listado de confesores que fungieron como guías espirituales de la donada: «el cronista agustino Antonio de la Calancha (1584-1654), Antonio Ruiz (jesuita), Miguel Salazar (jesuita), Francisco Rebelo (franciscano), Pedro Urraca (mercedario), José García Serrano (agustino), Hernando de Valverde (agustino) y, en sus últimos años, Francisco de Vargas Machuca (mercedario), con quien se confesó por última vez» (p. 16).

y pendulares de la monja. En este sentido y considerando que —como vimos en el capítulo anterior— la religiosidad lograba estandarizar las relaciones sociales y raciales en el siglo XVII respecto del conocimiento espiritual, creemos que, si bien es complejo determinar si fue Úrsula la única productora discursiva o si existieron filtraciones de las concepciones políticas de sus secretarías, el lugar desde el que se genera el discurso del diario se halla en un espacio liminar y, ciertamente, marginalizado. Es cierto que la construcción retórica del diario respetó, en gran medida, los códigos y simbolismos propios de las hagiografías católicas de su tiempo; sin embargo, el discurso dominante se vio trastocado con los discursos de subversión del diario: la defensa y vinculación de los cuerpos negros con los padecimientos de Cristo en la cruz, y las críticas a la administración del sistema religioso colonial. De esta manera, Úrsula escapa de la subalternidad para colocarse en un espacio otro que no busca asemejarse a la cultura dominante, sino validar su identidad social como mujer afrodescendiente: una identidad emergente, nueva, intermedia, transculturada y propositiva de un nuevo sistema de administración social; es decir, una identidad en resistencia.

### **3.1.1 Úrsula y su identidad en resistencia**

Como lo analizamos a lo largo de los capítulos anteriores, la vida de los sujetos esclavizados afrodescendientes fue particularmente compleja en su adecuación social: por un lado, las vejaciones propias de la condición de esclavitud fomentaban, en cierta parte de esta población, formas reactivas y violentas de resistencia; y, por otro lado, la cercanía de muchos de los esclavos domésticos a la vida española en las casas señoriales enmarcados en la efervescencia del barroco hispanoamericano motivaba la aceptación de los ritos religiosos como parte de las nuevas configuraciones de sus identidades. Ciertamente, fue este segundo grupo, el que poseyó mayor aceptación dentro de la heterogeneidad cultural de inicios del siglo XVII y quienes experimentaron mayores flexibilizaciones y posibilidad de negociar sus identidades y, por tanto, de experimentar ciertas libertades sociales. En este sentido, la validación social y la inscripción en la sociedad del discurso de los sujetos sociales, dependerían de la posibilidad de acceder al saber, sobre todo, religioso. Creemos, entonces, que, en los sujetos afrodescendientes insertados en las dinámicas espirituales ortodoxas, el uso de la religiosidad les permitió habitar un espacio nuevo: no lograban inscribirse en el espacio social de los sujetos dominantes y ya habían abandonado el espacio del subalterno; ocupaban, entonces, un espacio liminar.

En 1994, Homi K. Bhabha presenta el concepto de entre-medio (in-between) para definir el espacio que permite a los habitantes de una sociedad en colonización, idear estrategias para construir identidades nuevas, ya individuales ya colectivas. Son estos intersticios en los que “se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad, interés común o valor cultural” (p.18). Es decir, son espacios en los cuales el sistema de representación de los sujetos puede ser negociada y reconstituida mediante el trastrocamiento de los discursos oficiales y la subversión de sus signos. Además, el teórico propone que la articulación social de aquellos que no calzan en los modelos hegemónicos de la cultura, no debe leerse desde un mero reflejo de la configuración de las identidades desde las miradas dominantes, sino desde una serie de negociaciones de las diferencias que permite la validación y la autorización de los sujetos híbridos en el juego social. Así, los sujetos que se encuentran entre las “minorías” se apropian del derecho a re-inscribirse en el sistema mediante el aprovechamiento y la re-escenificación de la tradición y las contradicciones y contrariedades que en ellos se experimenta. De esta manera, los sujetos periféricos abandonan tanto la identidad recibida como a las identidades originarias, ingresando —a veces, conflictivamente— al realineamiento del sistema de representación. Es en este punto, en el que Bhabha propone que los actos de representación se encuentran en constante redefinición ocupando los espacios de “más allá”, los espacios en donde se inicia el presentarse. A su vez, estos espacios liminares que propician las hibridaciones culturales funcionan como interacción simbólica entre los polos de la sociedad, lo cual permite mantener las diferencias sin órdenes jerárquicos y creando nuevas formas de autoridad. Ahora bien, es en la emergencia de los símbolos intersticiales en los que se configuran los proyectos políticos por alcanzar el poder que permitirá poseer la capacidad de enunciación en el espectro social; es por ello que este tercer espacio permanece en constante movimiento y transformación desde las múltiples interrogantes que genera la interacción de una sociedad heterogénea.

En este punto fragmentado en el que las identidades se hibridizan, continúa Bhabha, el lenguaje y el uso de los discursos de enunciación juegan un rol fundamental : traducen los símbolos de la cultura dominante y el imaginario social para generar enunciados, desde la heterogeneidad, como una “intervención del aquí y ahora” (p. 23) a modo de disrupción con el pasado-presente. Esta nueva enunciación —lo “nuevo”— realizada en el espacio intermedio o “más allá”, reescribe, a modo de insurgencia, un pasado validado por la tradición. Estas formas subversivas y disruptivas de los códigos y

tradiciones impuestos sobre los sujetos periféricos son nuevas formas de vivir creando un espacio para la negociación de identidades distintas a las hegemónicas: los sujetos de los espacios liminares buscan, entonces, un constante reconocimiento re-creando su yo. Así, en el caso de Úrsula, entendemos que la ocupación de los espacios intersticios de la sociedad colonial —aquellas grietas del sistema que permitieron la filtración de una cultura otra como lo vimos en el capítulo anterior— le permitió traducir la cultura dominante, interpretarla y reconfigurarla adaptando los códigos hegemónicos a su identidad híbrida. Además, la traducción de la cultura posibilitó que Úrsula pudiese negociar su identidad de mujer afrodescendiente, y esclavizada, primero, y donada, después. De esta manera, se observa que la identidad de Úrsula fue modulándose en tanto se aproximó a la apropiación de la espiritualidad católica: a mayor apropiación de los discursos ortodoxos, mayor capacidad obtuvo para subvertir y criticar el orden social y, en especial, el trato hacia los afrodescendientes.

El discurso del diario espiritual se nos presenta como híbrido en tanto evidencia un discurso político que pretende otorgarle a los afrodescendientes la capacidad de insertarse como sujetos con capacidad de participación espiritual y social, por la cercanía con Dios y las validaciones que este realizaba sobre la comunidad esclavizada. Esto, por ejemplo, puede observarse en la segunda visión del diario. Úrsula se encuentra con María Bran, mujer negra a quien describe como muy linda y de piel lustrosa, quien, además, vestía con el alba (vestimenta usada por los sacerdotes al ofrecer las misas) al momento de ascender al cielo.

De esta manera, y yendo en contra de los postulados que aseguraban la cercanía de lo negro a lo impuro, pretendía transformar el imaginario colonial —una mujer negra ascendía al reino de los cielos vestida de alba—. Así, se inserta en la discusión y negociación de las identidades y la validación de los afrodescendientes en el orden colonial. Con ello, la clarisa se acerca a la construcción del imaginario del entramado social como una forma de resistencia ante los abusos cometidos en contra del grupo identitario al cual pertenecía.

Es importante recordar que, al haber experimentado las dolencias y limitaciones de lo que significaba ser una mujer esclavizada en las casas de mujeres en contacto con

el poder en la Lima del barroco<sup>199</sup>, Úrsula poseía la experiencia de habitar el espacio del subalternizado y, a su vez, conocía la capacidad que poseía la religiosidad y la piedad femenina para generar el reconocimiento de las mujeres —y de los sujetos marginados— en una sociedad estamental y masculinizada. Con ello, la clarisa evidencia la influencia de ambas tradiciones culturales y la coloca en una frontera difusa y ambivalente. Son estas fronteras difusas, con presencia de dos tradiciones en conflicto, las cuales generan el tercer espacio desde donde se sitúa el lugar de enunciación y desde donde se pueden generar mecanismos para resistir el sistema impuesto (Bhabha, 1994). De esta manera, Úrsula pasó de ser un sujeto subalterno a adquirir la categoría de sujeto actante: logró hacer uso del lenguaje, el discurso y los símbolos de los colonizadores, con lo cual generó resistencia a través del discurso yuxtapuesto de reafirmación del sistema colonial y crítica al orden/ administración en su diario espiritual.

Creemos, entonces, y como analizamos en el capítulo anterior, que Úrsula, como parte de la población afrodescendiente en Lima, no poseía la cualificación necesaria para inscribirse en orden de lo simbólico; y luego, en el del discurso. Frente a esto, tanto ella como sus co-identitarios, al no poseer espacios para conformar sus colectividades ni medios de representación, la fueron creando a partir de una serie de elementos que posibilitaron su negociación social y sus resistencias. Dentro de estas formas de negociación y resistencia, las expresiones religiosas sirvieron para crear espacios de socialización afrodescendiente: las cofradías de negros, las mujeres afrodescendientes en los conventos, las denunciadas por el impedimento de parte de los amos para cumplir actividades religiosas e, incluso, las mujeres afrodescendientes organizadas en función a la representación que suponía la imagen de Úrsula de Jesús, fueron ejemplo de ello. La creación de ese espacio híbrido, entremedio, liminar, otorgaba la posibilidad de traducir la cultura religiosa, re-inscribirse en ella, resistir el sistema de representación y la carga simbólica impuesta por la cultura dominante, y así subvertir el orden de la religiosidad hegemónica. En este sentido, y tomando los postulados de la creación de las identidades socio-culturales analizados en el capítulo anterior, creemos que más allá de una identidad religiosa, Úrsula generó una identidad en resistencia. En otras palabras, Úrsula crea un espacio intersticial —a partir de la traducción de la cultura hegemónica— no solo para

---

<sup>199</sup> Recordemos que, como lo analizamos en el capítulo 1, Luisa de Melgarejo -una de las amas de Úrsula- fue uno de los personajes influyentes a inicios del siglo XVII en la ciudad de Lima quien, además, era vista como una mujer de profunda fe católica y cercana al círculo de Santa Rosa.

negociar su identidad como mujer donada, sino también para subvertir las asimetrías sociales y el lugar que ocupaban los sujetos esclavizados en el orden espiritual y simbólico de la sociedad estamentaria. Tomando los conceptos de Larraín (1994), Úrsula, como sujeto actante de la época de estabilización colonial se suma a los cuestionamientos por la identidad cultural del grupo al cual pertenece y construye una nueva visión sobre los sujetos negros alrededor de la doctrina católica. De esta manera, subvierte el orden establecido en el imaginario colonial y resiste al sistema de representación que el orden dominante impuso a los sujetos afrodescendientes.

Es importante señalar, también, que Úrsula no solo construye esta nueva visión de lo negro desde un tercer lugar, sino también lo hace desde un lugar en donde la conciencia cruza la frontera de la racionalidad y se vuelve difusa: los trances místicos. Además, sus visiones místicas también ocupan un lugar entremedio, en el cual se encuentra a todas aquellas almas que no lograron la ascensión al reino de los cielos por no experimentar una buena muerte: el purgatorio. De esta manera, el discurso de Úrsula se encuentra y enuncia desde el centro mismo de las dualidades presentes durante el periodo colonial; desde allí resiste, desde allí re-configura su yo: darle al sujeto esclavizado una nueva reinterpretación como sujeto cercano a Dios por los padecimientos del cuerpo, es también validar su vida esclava y, por tanto, inscribir su identidad en el sistema simbólico y el proyecto espiritual de la religiosa católica, incluso antes de su renacimiento espiritual de la mediana edad. Su identidad en resistencia, entonces, busca traducir y reinterpretar la ortodoxia católica, a fin de negociar su identidad como donada y validar su presencia en el orden espiritual como mujer esclavizada.

Al poseer una identidad en resistencia y re-configurar la situación del afrodescendiente esclavizado, Úrsula se distancia de la cristianización que buscaba no solo generar un ingreso dócil del africano al sistema colonial mediante el proceso de evangelización, sino también validar el sistema esclavista y evitar confrontaciones por parte de los sujetos esclavizados (Vila Vilar, 2000). Afín de invertir el discurso ortodoxo de la religiosidad y reestructurar el orden social, Úrsula materializa su identidad en resistencia mediante el discurso de su diario espiritual en el cual se aproxima y presta voz a las almas en penitencia halladas en el purgatorio como lo veremos en el siguiente apartado.

### 3.1.2. ¿Desde dónde hablar? El purgatorio como espacio de acción

La concepción del purgatorio, en la tradición católica, como espacio intermedio entre el cielo y el infierno, que albergaba a las almas penitentes, data del siglo XIII en la Edad Media. Hasta entonces, el purgatorio se confundía en un solo concepto con el infierno. Como indica Gisela von Wobeser (2015), en el Antiguo Testamento, el infierno era entendido bajo el nombre de *seol* o lugar al que llegaban las almas de los muertos para permanecer eternamente, además, este espacio era asociado a los sujetos impíos y pecadores; mientras que en el Nuevo Testamento, la concepción tanto del cielo como del infierno, se encontraban mejor delimitados y semejantes a las doctrinas del catolicismo barroco: el cielo era el espacio de descanso eterno para todos los bienaventurados que compartirían la vida eterna junto a Dios, y, por otro lado, el infierno se representaba como el espacio de castigo para los sujetos que incumplían la doctrina católica. A pesar de ello, la idea del purgatorio todavía fue configurándose con la incorporación de los evangelios apócrifos y los tratados escatológicos durante los primeros años del catolicismo.

Durante la Edad Media, relata von Wobeser, el purgatorio halla su espacio en el imaginario espiritual del catolicismo: a pesar de ser un espacio ambiguo, cumplía con la función de ser el lugar de tránsito para las almas penitentes que purgaban culpas antes de ascender al reino de los cielos. A pesar de que este espacio no se encontraba representado en la Biblia de manera tangible, continúa la autora, los cristianos medievales asumían la capacidad redentora de los rezos, súplicas y sacrificios corporales como forma de redimir las culpas de las almas que no lograron la ascensión al morir. De esta manera, la idea del purgatorio fue cimentándose en el imaginario colectivo<sup>200</sup>; al mismo tiempo, los tratadistas y teólogos argumentaban a favor de la existencia de este lugar transitorio en el que se purgaban las penas y los pecados menores a través del fuego que flameaba en el lugar. Así, el imaginario colectivo de la catolicidad asumía que “el purgatorio funcionaba como una dimensión paralela a la realidad terrena” (van Deusen, 2012, p. 79). A pesar de su aceptación popular, no es sino hasta el Concilio de Trento (el XIX Concilio Ecuménico), que la concepción del purgatorio tomó fuerza y fue impulsada entre los católicos de esa época —a modo de distanciamiento de la corriente protestante, la cual

---

<sup>200</sup> Para el siglo XVI ya existían las cofradías de las ánimas del purgatorio. Martínez Sagredo y Díaz Araya (2022) rescatan la existencia de una cofradía de las ánimas que trabajaba con presos de una cárcel de Lima en el 1553. Con esto se constata que los intercesores no solo trabajaban con las ánimas del purgatorio, sino también con el cuidado y redención de los presos en vida.

negaba su existencia—. Con esto, se establecían una nueva función en el imaginario religioso: la de los suplicantes redentores de las ánimas del purgatorio<sup>201</sup>.

Este nuevo espacio intersticial impulsado por los fieles, primero, y por el catolicismo tridentino, después, se popularizó ampliamente durante los inicios del siglo XVII, sobre todo en Hispanoamérica en donde la búsqueda de sujetos redentores e intercesores formó parte importante del ejercicio espiritual de la época<sup>202</sup>. De esta manera, este espacio transitorio favorecía la colaboración entre los vivos suplicantes y las ánimas que esperaban concluir con el proceso de purificación, el cual dependería de la gravedad de sus pecados y de la capacidad/ intensidad intercesora del suplicante. Además, era recurrente la creencia de que tanto la Virgen como los ángeles y algunos Santos descendían al purgatorio para consolar los martirios de las ánimas. Del mismo modo, se creía que la gran mayoría de ánimas lograban generar el despertar espiritual, que no lograron en vida, una vez dentro del lugar intermedio, lo cual simbolizaba el inicio de la vía purgativa (Van Deusen, 2012). Es en esta tradición y conceptualización del purgatorio, como un espacio de tránsito para la purificación de las ánimas y, por tanto, para la re-configuración del ser espiritual, desde donde Úrsula ejecuta su enunciación. Ahora bien, ¿por qué Úrsula escoge el purgatorio como espacio de enunciación?

Como lo trabajamos en el primer capítulo, la tradición del diario espiritual y las autobiografías, se inscribían como parte del corpus de producción femenina en el marco del cuidado y la ortodoxia espiritual en tanto cercanía y experimentación divina. Así, estos textos, extremadamente cuidados y vigilados por los confesores, solían ser escritos sin afán de ser publicados. Sin embargo, en ciertas ocasiones, estos productos discursivos eran tomados como muestras de perfección y ejemplos moralizantes de vida<sup>203</sup>. Así, durante los albores del siglo XVII, y apelando a la santa ignorancia, la humildad y la

---

<sup>201</sup> Gisela von Wobeser (2015) menciona que las formas de interceder por las almas en el purgatorio eran las siguientes: “celebración de misas, realización de rezos y penitencias, ejecución de obras buenas, donación de dinero u otros bienes a instituciones eclesiásticas o de beneficencia y donación de indulgencias” (p. 173).

<sup>202</sup> Al respecto, Van Deusen (2012) menciona que los limeños no solo recurrían a santos y personas autorizadas por los entes eclesiásticos como las monjas, sino también recurrían a beatas y hechiceras. Con esto, se evidencia la enorme influencia que poseían el mundo del purgatorio y sus remedios en la colectividad limeña de inicios del siglo XVII.

<sup>203</sup> Giovanna Pignano (2015), en su análisis sobre el diario espiritual de Úrsula de Jesús, señala que uno de los objetivos de la construcción del discurso de la clarisa fue la de “posicionarse como un modelo ejemplar a seguir, pues construye su yo en función del esquema de virtudes consideradas ideales” (p.60).

benevolencia (Quispe-Agnoli, 2001), las mujeres se sumaban a estas tareas, las cuales les posibilitaban hacerse del poder que les proporcionaba el saber decir y el poder decir, como formas de insertar su voz en el discurso de la espiritualidad hegemónica. Úrsula, continuando con esta tradición femenina de apropiación de la escritura y como sujeto híbrido e intersticio, establece un discurso ambivalente<sup>204</sup>, subversivo y de resistencia, pues cuestiona —a partir de las múltiples voces y las quejas de las ánimas con las que se encontraba durante sus arrebatos místicos— las formas en las que se administra el sistema colonial y reestructura la concepción espiritual respecto de las identidades negras.

Al respecto, Jaqueline Álvarez-Ogbesor (2018) hace un análisis sobre la subversión del poder estamental encontrado en el diario espiritual de la donada. Por un lado, menciona que la aceptación del lugar social y la reafirmación del discurso colonial se manifiesta mediante las conversaciones que establece, por ejemplo, con almas negras como la de María Bran, quien llevaba en el purgatorio un largo tiempo por su “condición” de mujer negra; pero, también, pasajes en los que las ánimas negras agradecían a Dios el haber sido trasladados al Nuevo Mundo, pues, así, lograron volverse al catolicismo. Es decir, Álvarez-Ogbesor sostiene —y lo creemos también— que existe una aceptación de la condición social impuesta, tanto a los sujetos coloniales con mayor poder y espiritualidad como reyes o frailes —quienes deben cumplir con llevar una vida ejemplar, a fin de no terminar expiando sus almas en el purgatorio—, como a los sujetos afrodescendientes, pero que esta cambia —como lo analizamos en el capítulo dos— en tanto profesaban la fe católica. Además, la investigadora reconoce, también, que en el diario espiritual, Úrsula coloca a los afrodescendientes en un espacio cercano a Dios; con esto, reevalúa la presencia de sujetos esclavizados y libertos en la sociedad virreinal. Por otro lado, continúa la autora, existe un cuestionamiento y crítica al sistema colonial evidenciada con la presencia de voces que logran ir en contra de la reafirmación del orden social. Así, la investigadora sostiene que, mediante el uso de la retórica de la humildad, la clarisa representa voces de sujetos subalternos y marginados que generan cuestionamientos sobre las estructuras sociales de la colonia y a los sujetos que ostentan

---

<sup>204</sup> Además, y como lo anotamos líneas atrás, ya existía en Lima una serie de discursos enunciados por sujetos no hegemónicos en los que se evidenciaban hibridaciones textuales, a fin de generar un reconocimiento de sus identidades. Como lo anotaron Moraña y Chang-Rodríguez, los sujetos criollos o de ascendencia andina, pretendían validar sus identidades con un discurso que, por un lado, reafirmaba el sistema colonial, y, por otro, cuestionaba la forma en cómo se encontraba distribuido el poder y la forma en cómo esto dejaba de lado a los sujetos nacidos en el Nuevo Mundo.

el poder de la administración del sistema virreinal, lo cual facilitaría la inversión del discurso oficial. Es importante resaltar, además, que la autora da cuenta de la estrategia que emplea Úrsula respecto de las voces con las que interactúa: ella no se sitúa ni del lado del colonizador, ni tampoco del lado del sujeto crítico o transgresor.

En este punto, creemos que Úrsula se posiciona en un espacio intersticial, incluso, como estrategia retórica, pues —y como apunta también Álvarez Ogbesor— son las múltiples voces con las que ella se relaciona en el purgatorio, las que expresan sus disconformidades, reformulaciones y cuestionamientos sobre la funcionalidad, la estructura ideológica del sistema y administración del virreinato. Además, es el purgatorio en donde Úrsula —a través de los relatos que las ánimas en penitencia le confiesan y la visibilización de los padecimientos— puede ejercer una postura i) de persuasión en los sujetos hegemónicos y sus tratos hacia sus esclavos, y ii) de enseñanza de la fe y su ubicuidad en el mundo socio-espiritual entre los sujetos esclavizados o afrodescendientes. Así, y a modo de respuesta de la pregunta inicial, creemos que el espacio del purgatorio —el cual reproduce el orden social establecido en el mundo de los vivos— como un espacio liminar, le ofreció a Úrsula la capacidad de dialogar con almas en tránsito, las cuales aún guardaban el conocimiento del mundo terrenal: sabían cuál era el motivo de hallarse purgando sus penas y aguardaban por la purificación del alma. Del mismo modo, y como trabajadora de la enfermería del convento de Santa Clara, la donada también ejerció la curación y la intervención divina por aquellos que aún permanecían con vida. De esta manera, la donada ganaba fama como intercesora y como sanadora escogida por Dios entre la población de la época, pues comentaba que —cuando el cuerpo del enfermo no reaccionaba ante los remedios— recurría a “poderes sobrenaturales”<sup>205</sup> para lograr la mejoría de sus enfermos.

Con su cercanía, influencia y presencia en el purgatorio y en las acciones de cuidado de las almas trascendidas o vivas, Úrsula se posiciona en un lugar privilegiado en el mundo piadoso: por un lado, se presenta como una mujer escogida por Dios para sanar el cuerpo de los vivos y, por otro lado, tiene la capacidad de prestar voz a las múltiples quejas y demandas de los personajes con los que se encuentra, convirtiéndose en una suerte de intérprete “sin ella quererlo”. Mas aún, enunciar desde el purgatorio le

---

<sup>205</sup> Van Deusen (2012) menciona que, frente a los casos perdidos, las oraciones, las bendiciones sobre la zona afectada del cuerpo o los amuletos funcionaban como ayuda divina para la salvación de los enfermos.

permite dialogar incluso con ánimas de sujetos esclavizados a quienes vio ascender al reino de los cielos. De esta manera, logra camuflar un discurso de resistencia subversiva y, por tanto, político desde la utilización de los códigos espirituales, sin ser observada por sus confesores. Así, no solo se inscribe como mujer piadosa en la espiritualidad hegemónica, sino también logra configurarse como un símbolo de representación espiritual para las mujeres afrodescendientes durante el siglo XVII, por evidenciar las quejas, incomodidades y cuestionamientos de los sujetos afrodescendientes en el purgatorio, como lo veremos en el siguiente apartado.

### **3.2. ¿Estrategias discursivas o revelaciones divinas? El discurso político en el diario espiritual como herramienta de resistencia y subversión social**

Como lo venimos analizando, el purgatorio para Úrsula de Jesús resultó ser el espacio idóneo desde donde poder ejercer el poder de enunciación. Como lugar de tránsito entre el cielo y el infierno, habitaban en él una heterogeneidad de personajes e identidades<sup>206</sup> que esperaban expiar y purificar sus almas antes de ingresar al reino de los cielos. Es en esta instancia —que replicaba el orden simbólico de la jerarquía social en el que cada uno ocupaba *su* espacio y, sin embargo, se concentraban todos en un espacio igualitario— en el que la donada fue capaz de prestar su voz para transmitir —y acaso traducir— las demandas y denuncias que estas voces enuncian, además de reafirmar el discurso colonial. Creemos que la estrategia de centrarse en un espacio intermedio, como el purgatorio e ingresar en él mediante los trances místicos (espacio nebuloso más allá de la racionalidad)<sup>207</sup>, le dio la capacidad de filtrar, entre las grietas del discurso oficial de la religiosidad católica, un discurso subversivo, al cual entendemos como una acción política que se suma a las respuestas de resistencia que las identidades afrodescendientes ejercieron durante el periodo colonial, específicamente, durante los inicios del siglo XVII tal y como lo analizamos en el capítulo anterior. Con esto, Úrsula se torna un sujeto actante/ sujeto político, superando su subalternización y ubicándose en un lugar otro desde el que pudo negociar su identidad como mujer afrodescendiente. Además, intenta participar en la elaboración de una re-actualización en las concepción espiritual y social de la sociedad virreinal, con la validación y re-interpretación de lo que simbolizaba el

---

<sup>206</sup> A lo largo de los 60 folios que componen el diario presentado por Van Deusen en el 2012, se puede encontrar la presencia de sujetos subalternos como esclavos, mestizos e indígenas, y también personajes que ocupaban cargos reconocidos en el orden colonial como frailes, padres, monjas y reinas.

<sup>207</sup> Para mayor información, volver al capítulo uno.

sujeto negro, a modo de subversión mediante la crítica del sistema que hacen las voces del purgatorio. De esta manera, analizaremos —en clave de acción política— algunas de las denuncias del diario espiritual, prestando mayor atención a los pasajes en los que aparecen ánimas de personas afrodescendientes.

Jacques Rancière, a lo largo de su obra, ha venido desarrollando el concepto de la política como toda acción —ejecutada por sujetos sin-parte en constante separación de identidades establecidas— que pretende interferir/ interrumpir/ generar disenso y desacuerdo en un proceso de gobierno o policial (entendido como mundos sensibles), a fin de evidenciar las desigualdades de una determinada sociedad. En este sentido, la política es entendida como la ruptura generada por todo discurso que pretende interrumpir un sistema de dominio (reclamar *su* parte en el reparto de lo sensible), y que, además, cuestionan los consensos de la sociedad en la que se encuentran inscritos y generan desacuerdos, a fin de visibilizar lo invisible desde la creación de nuevos espacios insertos en las esferas públicas o espacios policiacos. De esta manera, los sujetos sin-parte (el demos, el pueblo) se prefiguran como un “poder arrebatante” (Rancière, 2006, p.11) separado de lo real, pues pretenden cuestionar la lógica de la adaptación<sup>208</sup> que establece el gobierno/ policía, en pos de re-inscribir su presencia y tomar-parte.

Pero, ¿qué entiende Jacques Rancière por policía y gobierno en contraposición a la política? En su obra *El desacuerdo*, (1996), el teórico conceptualiza a la figura de la policía —la cual actúa bajo las lógicas de orden o principio: *arkhé*— como la forma en la que los gobiernos legitiman su accionar, organizan y distribuyen los poderes y los símbolos sociales, y las formas en las que estos deben ser ejercidos. Así, dirá: “[es el] conjunto de procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones, y los sistemas de legitimación de esta distribución” (p. 43). De esta forma, la policía tiene el poder de decidir y otorgar las capacidades de *poseer* un espacio en el entramado social, es decir, tener-parte u otorgar la “ausencia de parte de las partes” (p.44). Así, lo policiaco goza de la posibilidad de imponer leyes y decidir qué sujetos tienen la capacidad para gobernar, mandar, hablar y aparecer en el sistema y quiénes no. En este

---

<sup>208</sup> La lógica de la adaptación que propone el teórico se remite a la concepción sobre la comunidad que poseen los gobiernos a modo de legitimación de su poder. En esta, los gobiernos conciben a las comunidades como ignorantes o indóciles que serán instruidos por los sabios de la comunidad (los gobernantes), quienes llegaron a los puestos de poder por patrimonio de la divinidad (Rancière, 2006).

sentido, determina cuál es el orden que los cuerpos tendrán en el común: quiénes serán los cuerpos excluidos e impedidos de ver y participar en el juego social. Este orden de lo visible y decible, es entendido por Rancière como la configuración de lo sensible, por decidir cómo es que deben distribuirse y habitarse todas-las-partes del entramado social, y cómo es que se configuran la aparición de los cuerpos y sus ocupaciones, cómo se distribuyen y cuáles son las propiedades que poseen los espacios de distribución. Esto es la base fundamental para el desarrollo del desacuerdo y las desigualdades —entre los grupos dominantes y el demos (pueblo)—<sup>209</sup>. En el caso del siglo XVII, el orden estamental en el que se inscribía Úrsula estaba representado por la lógica del arkhé que asignaba modos de ser específicos y modos-de-estar. El orden jerárquico policial dejaba por fuera de la capacidad de ser visible a la comunidad afrodescendiente y, en especial, a los sujetos esclavizados. Estos cuerpos negros solo podían existir como seres parlantes si se encontraban en función a sus amos y habitaban *su* función: servir a la comunidad. Entonces, la materialidad de sus cuerpos se inscribía en el orden policial como entidades sin habla y sin poder de enunciación.

Por otro lado, el demos o pueblo es el conjunto social sin-parte, sin posesiones, los incontados (subalternos) y, sobre todo, los que existen sin la capacidad de enunciar, pues no están cualificados para ser escuchados y han quedado por fuera del reparto de lo sensible, es decir, se les ha privado de acceder al logos. Sin embargo, son los sin-parte los que poseen la capacidad transformadora desde la irrupción y creación del disenso y el conflicto, a través de la palabra. De esta manera, logran dejar la existencia individual reducida a la reproductividad como “ser parlante sin propiedad” (1996, p.36), para dar paso a un sujeto político o seres con nombre.

A esta irrupción y colocación de *su* mundo en el *otro* mundo, se le conoce con el nombre de distorsión<sup>210</sup>. Úrsula, como un sujeto sin-parte y que solo podía expresarse

---

<sup>209</sup>Rancière (1996) configura el desacuerdo como una situación particular en la que dos interlocutores entran en conflicto, pues uno de ellos logra comprender -a nivel lingüístico- lo que enuncia el otro y, sin embargo, no comprende lo que dice. El teórico centra su análisis en el reparto de lo sensible: “La situación extrema de desacuerdo es aquella en la que X no ve el objeto común que le presenta Y porque no entiende que los sonidos emitidos por este componen palabras y ordenamientos de palabras similares a los suyos” (p. 11).

<sup>210</sup> El teórico entiende este concepto como el conflicto creado a partir del encuentro del mundo de los contabilizados y el mundo de los que no, insertos en un solo mundo. Esto genera contradicciones y enfrentamientos, es decir, distorsiones de lo real. De esta manera, genera un modo de subjetivación para lograr la verificación de la igualdad entre los dos mundos.

imitando la voz articulada de los sujetos-parte, politiza su identidad y su comunidad en función a la visibilización de los desacuerdos. Por ello, reproduce quejas y cuestionamientos desde el mundo espiritual, pues es el purgatorio el espacio de aparición que ella crea para imponer *su* mundo en *otro* mundo<sup>211</sup>, haciéndose, además, del privilegio de la palabra. De esta manera, trata de inscribirse simbólicamente en el espectro policial y participar en la construcción del significado del orden social.

A este momento en el que el sujeto sin-parte genera divisiones en el orden establecido, es lo que se entiende por acción política, pues rompe con lo diseñado por las lógicas del orden y con la configuración de lo sensible. Así, el teórico dirá: “la política existe allí donde la cuenta de las partes y fracciones de la sociedad perturbada por la inscripción de una parte de los sin parte” (1996, p. 153). En otras palabras, la política y sus acciones existirán en tanto existan sujetos marginados en el reparto de lo sensible, pues serán los que, de forma constante y a través de procesos de enunciación, generarán discursos que fragmenten el orden establecido e inscriban *su* parte en lo común (sociedad/comunidad). Del mismo modo, la política es la lógica del disenso —ejecutada por los integrantes del demos— la cual se entiende como “el conflicto sobre la configuración del mundo común por el cual el mundo es mundo” (2006, p.12). Es decir, la política emerge allí donde dos grupos con lógicas que observan de forma distinta un mismo fenómeno se contraponen respecto de la repartición de lo sensible: desacuerdo. Es en este punto en el que la presencia de los sin-parte, intentando visibilizar aquello que se estaba vedado, produce, en el orden policial, lo incalculable (o excedente). Lo incalculable, como un sujeto político que no se encontraba advertido por los sujetos dominantes o sujetos-parte, llega a desafiar las lógicas y el orden impuesto por un gobierno a través de la lógica policiaca; por ello, no encajan, no pueden ser controlados, sino que acondicionan un espacio para instaurar sus demandas de ser vistos: crean un tercer espacio en el espacio de lo común. A esto se le conoce como el proceso de subjetivación<sup>212</sup>.

---

<sup>211</sup> A esto, Rancière (1996) lo entiende como una modalidad de transgresión en el orden de la ciudad, lo cual ayuda al develamiento de los sujetos marginados como sujetos parlantes con la capacidad de ejercer la palabra.

<sup>212</sup> La subjetivación en términos de Rancière es entendido como “una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse, porque es el espacio de una cuenta de los incautados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte” (1996, p.53).

Ahora bien, la política y sus acciones no son permanentes y de ruptura con el sistema policiaco, sino de cuestionamiento y de re-institución, pues sus actos pretenden suspender y reconfigurar las lógicas policiacas que invisibilizan a los sujetos sin-parte. De esta manera, las acciones políticas negocian formas de existir/ tomar-parte en el entramado social y el sistema policiaco vuelve a iniciar; por ello, el teórico menciona que las acciones políticas solo existen en tanto acciones suplementarias que reabren, de forma constante, las grietas de las lógicas homogeneizadoras de los gobiernos. Y es, precisamente, lo que podemos observar en el diario espiritual de Úrsula. Ella, con su discurso, no pretende romper con el orden de gobierno, sino reclamar su-parte en él. Para ello, subvierte los discursos, sobre todo el religioso, y negocia su identidad como mujer afrodescendiente y donada conventual. Es esta su forma de resistencia, este su hacer político: habitar una identidad intersticia que se separa de las identidades subalternizadas, a fin de hacer visible un mundo no autorizado a ser visto y colocarlo en el orden policial tal y como lo veremos a continuación.

### **3.2.1. Lo personal es político: Denuncias en el diario espiritual de Úrsula de Jesús**

Úrsula de Jesús como mujer afrodescendiente y donada del convento de Santa Clara, también ocupaba un espacio subordinado en el orden jerárquico del convento. Si bien existía la concepción epistemológica de que la religiosidad y la espiritualidad cristiana estandarizaban las identidades sociales de las mujeres piadosas y, además, las mujeres afrodescendientes, solían llamar “Madre” a Úrsula, ella aún permanecía con el velo blanco como indicador de su *ubicación* en el mundo conventual<sup>213</sup>. Así, las jerarquías sociales en el mundo religioso y las segregaciones étnico-culturales en el mundo secular, como lo hemos venido trabajando a lo largo de esta investigación, la ubicaban siempre en un espacio de no-poder. Al respecto, Van Deusen (2012) menciona que al ser Úrsula una mujer de identidades mutables y múltiples, se vio atravesada por una serie de relaciones vinculadas a las diferencias étnico-culturales y de distinciones raciales que le permitieron experimentar el dolor que significaba ser mujer negra (y también lo que significó ser esclava) y, a su vez, experimentar las vivencias al pertenecer a una comunidad religiosa que enarbolaba los lineamientos jerárquicos y raciales propios de la

---

<sup>213</sup> Van Deusen (2012) menciona que los biógrafos de Úrsula anotaron que: producto de sus dones místicos, la donada se solía sentar junto a las monjas de velo negro durante los cánticos del coro; y era tomada como una “negra digna de recordación”. Con esto, se constata que Úrsula ganó reconocimiento, pero siguió conservando *su* lugar simbólico, con lo cual, creemos, se evidencia el lugar intersticio desde el que sostuvo su identidad en resistencia.

sociedad de su tiempo. Por esta razón, Úrsula retrató temas cotidianos en donde la racialidad jugaba un rol fundamental en el desarrollo de sus visiones. De esta manera, la donada ponía de manifiesto las dificultades que las identidades negras debían atravesar en su día a día, con lo cual, creemos, politizó la vida personal —en términos de Rancière— de los relatos de las ánimas con las que interactuó, así como sus propias experiencias y vivencias.

En este sentido, creemos que las implicancias del entorno social, cultural y simbólico de la sociedad colonial, afrontadas por Úrsula tanto en su vida fuera del claustro como dentro de él, pueden entenderse en los términos que Carol Hanisch desarrolló en su texto “Lo personal es político” (1970). Para la autora, lo personal era un asunto eminentemente político<sup>214</sup> entre las poblaciones femeninas, pues las instituciones sociales —masculinizadas y patriarcales— dominaban incluso las esferas de la vida privada de las mujeres. Por ello, era necesario generar nuevas formas de conocimiento a través de las experiencias vividas por colectividades de mujeres aunadas de forma horizontal; de esta manera, se resistiría ante las opresiones del sistema. Y es justamente esto lo que se observaba en el siglo XVII, las mujeres coloniales, organizadas en función de las jornadas místicas, exploraban formas de expresión que les eran negadas por su condición de mujer y por el origen de sus castas/ etnias. De esta manera, la producción de conocimiento místico y las experimentaciones corpóreas de los arrobos espirituales se entendían como formas de resistir el orden jerárquico y vigilante que les negaba el uso de la palabra.

Del mismo modo, continúa Hanisch, las formas de cuestionar y combatir las opresiones sistémicas, no deben entenderse como luchas individuales, sino colectivas: la solución de los problemas individuales no cambiará las condiciones objetivas en las que estas se desarrollan. Por ello, menciona la autora, las acciones políticas partidas desde las reflexiones de las dificultades cotidianas/ personales —y lejos del *deber decir*— de las mujeres para desarrollarse, son esenciales para el cambio de paradigma. Sin embargo, y durante años, sigue Hanisch, los grupos de mujeres, conscientes de la opresión en la que han existido, han usado una serie de tácticas y estrategias que les permitió desarrollarse en un medio en el que no se les era permitido. En este sentido, menciona, “las mujeres (...) actúan por necesidad, no por voluntad propia (...)[. Estas estrategias deben] ser

---

<sup>214</sup> Para la autora, “político” se entiende en un sentido amplio, pero destacamos que al término se le emplea como las relaciones de poder que subordinan a cierto grupo social; en este caso, a las mujeres.

usadas cuando sea necesario hasta que logre[n] tener poder u ocupar un lugar [en el espacio social]<sup>215</sup>” (s.p.). Es decir, para la autora, las mujeres han venido utilizando máscaras sociales que les han permitido enunciar y ser en un medio en el que *no-tienen-parte*. Ante ello, la solución partía de ejercer acciones políticas en función al reconocimiento de sus opresiones cotidianas. Si bien la autora centra su análisis en el medio social de la década de 1970, creemos que estas concepciones podemos encontrarlas en el accionar de Úrsula de Jesús<sup>216</sup>.

En el diario espiritual, Úrsula relata ciertos pasajes en las que experimentó —en carne propia y/o a través de otras mujeres de su *condición*— las desavenencias producidas por ser una mujer negra en el marco de una sociedad religiosa —el convento— marcada y atravesada por la interiorización del racismo sin raza<sup>217</sup> propio del sistema político-social de la época, con lo cual se marca el reconocimiento de la opresión en la cotidianidad tanto conventual como en las casas señoriales. Esto puede observarse en las siguientes entradas:

Miercoles por la mañana, enbiamе señora doña Antonia de Serantes que le cosine. Dijele a la negra: «¡Beos con Dios! ¡Buestra ama no se acuerda de mi sino para mandarme!». Y bolbila a llamar para aser lo que me desia. Bengo a la siesta a la orasion y disenme: «¿Si abeys dejado el mundo por qué os quejays? ¿No fuera mejor tomar aquello sin enfado y aserlo con caridad, por amor de Dios?», y otras cosas a este modo<sup>218</sup>.

En esta entrada, Úrsula pone de manifiesto el descontento frente a las demandas de doña Antonia de Serantes, pues indica que esta solo la considera como cocinera a pesar del estatus religioso que poseía. Cabe señalar, además, que las monjas de velo blanco, las donadas y las esclavas se encontraban relegadas a espacios comunes diseñados para el cuidado y el servicio: cocina, lavandería o enfermería. Con ello, entendemos que la demanda de Úrsula en las labores de cocina por parte de una mujer perteneciente al grupo dominante del convento, remarca las diferenciaciones de estatus racial que atravesaban

---

<sup>215</sup> Énfasis mío.

<sup>216</sup> Como menciona Andrea Franulic, en el prólogo de la traducción al español de *Lo personal es político*, “la genealogía de las mujeres se construye en un tiempo no lineal (es pasado y es aquí y ahora, a la vez)” (s.p.).

<sup>217</sup> Para comprender este concepto, volver al capítulo 2.

<sup>218</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 191.

sus días. Además, intuimos que Úrsula era plenamente consciente de esta situación, la misma que, además, asumía al nombrarse a sí misma “mala negra” estableciendo un doble juego de significantes: asumir su condición racial y su extrema humildad /imperfección frente a los mandatos religiosos como lo veremos a continuación:

Boy a Nuestro Señor, pidole que me de pasiencia y me enseñe cómo e de sufrir al proximo y que me de grasia para que no mormure yo del en mi corason, [por]que como soy *mala negra*<sup>219</sup>, algunas beses me da no se qué con mi compañera, porque de todo regaña. No se como llevarla. Si le pregunto, malo; si no le pregunto, peor. No ay modo para [con] ella. Otras beses me dise, ¿que por qué no tomo mis alforjas y boy a pedir limosna para las enfermas?; otras: ¿que por que no las sano?, y otras cosas a esta talle. Yo me rio —Dios sabe como—. Y disenme que sufra todo lo que se ofresiere, sin queja ni mormurasion, ni dar a entender que lo siento, como si fuera una piedra. Que si no lo beo yo, que si pisan un ladrillo por un lado que se esta sin menear, por el otro tendidos los que estan tuertos<sup>220</sup>.

Úrsula se reconoce como una mujer afrodescendiente, pero además, se asume como *negra*. Esto nos indica que acepta e interioriza la carga simbólica que se asocia a este término<sup>221</sup> y, con ello, los tratos despectivos y violentos que esto acarreaba. De esta manera, podríamos identificar dos situaciones: Por un lado, el auto-reconocimiento como una mujer negra podría tratarse de una estrategia de humildad. Por otro lado, como mujer afrodescendiente, Úrsula se veía compelida a asumir su lugar subordinado en el orden social marcado por la discriminación racial en el mundo femenino; de lo contrario, podría experimentar sanciones sociales que la limitasen, aún más, dentro del ámbito conventual. De cualquier forma, la tensión y conflictos con monjas del convento se veían atravesadas por la cuestión de su identidad racial, a pesar de ubicarse en un espacio privilegiado como sanadora e intercesora. Además, esta situación de tensión entre el mundo de las mujeres afrodescendientes y el mundo de las mujeres españolas no solo es presentado por Úrsula como estrategia de humildad y resignación propias de las autobiografías de la época, sino que se evidencia —en otras entradas del diario en las cuales se narran experiencias de mujeres afrodescendientes— tensiones raciales, como se demostrará a continuación:

---

<sup>219</sup> Las cursivas son mías.

<sup>220</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 205.

<sup>221</sup> Para más información sobre la carga simbólica de lo negro y el negro, volver al capítulo 2.

El terser día de Pascua entro una mulata en la cosina mui aflijida, disiendo que todas las beses que benia la madre de su ama la malquistaban con ella disiendo muchas mentiras, asiendo ella cuanto podia por dar[le] por dar [sic] gusto. Boy a la siesta al coro y digole a mi Señor: «Dios, ¿no soy bos Señor padre de misericordias? ¿Como está aquella pobre tan desconsolada y no la socorreys?». Disenme: «Yo me agrado de [que] unos sufran a otros, y otros a otros, y otros a otros». Con esta respuesta lo deje. Despues de un rato digole: «Señor, yo no estaba por ay descuidada sin saber desto, ni pasarme por el pensamiento, y bos me abeys traydo y por buestra orden bino aquel padre y nunca tiene lugar para mi»<sup>222</sup>.

Es importante destacar que frente a estos ejemplos, se puede evidenciar i) los malos tratos experimentados por mujeres afrodescendientes tanto en la vida conventual como en la vida mundana y ii) la validación religiosa de estos sufrimientos. En estas entradas, las mujeres afrodescendientes si bien no encuentran consuelo en la vida terrenal, se ven amparadas ante el padre celestial, quien indica que sus sufrimientos y padecimientos corporales les son agradables por parecerse a los suyos propios en la cruz y respetar el principio de humildad. Este concepto de Dios requiriendo los sufrimientos corporales como si fuesen los suyos propios es una idea que se repite a lo largo de las entradas del diario, como por ejemplo:

Refiriendole las palabras, disenme ¿que quién le abia ayudado a Él cuando estubo en la crus? Que su Padre le abia desanparado en toda su pasion y que qué sabia lo que le ynportaba a la enferma y a ella, si la queria desenbarasada para aserla santa. ¿Por qué no decia ‘agase tu boluntad’?<sup>223</sup>

O en este otro pasaje:

Luego yo tube mucha lastima a doña fulana de berla tan mala y que se le abian muerto su madre, su ermana y su negra. (13r) Pues boy con todas estas cosas delante de Dios y respondenme, ¿Que qué fuera de nosotras si no ubiera tribulaciones? Y que Él las tubo desde que entro en este mundo.<sup>224</sup>

O en este otro pasaje que termina por configurar la propuesta:

Que yo ysiese todo lo que quisiera aber echo en aquella ora. Despues que paso esto y otras muchas cosas, disenme de como se agradaba Dios de los pequeñitos y umildes, y que en esta casa le agrada[n] Florensia Bravo y Antonia de Christo, que son desechadas y nadie ase caso dellas. La primera es una mulata chabacana y la otra una negra siega.

---

<sup>222</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 184.

<sup>223</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 176.

<sup>224</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 179.

De este modo, Úrsula, a través de la voz de Dios, propone una postura que entendemos como eminentemente política: i) establece la diferenciación entre mujeres afrodescendientes y humildes vs mujeres españolas (o criollas, occidentalizadas) que incumplen con el principio de humildad. ii) Dios indica que los sufrimientos son enviados por Él y se place con la humildad. iii) Introduce, entonces, la presencia de las afrodescendientes en la mirada placentera de Dios. De esta manera, valida e introduce su no-parte en el sistema religioso, pues el padecimiento de las mujeres negras es *superior* al de las mujeres no-negras, con lo cual poseen un lugar especial en el ámbito de lo Divino. Esta politización de las anécdotas la emplea para trastocar las estructuras religiosas coloniales, pues toma-parte en el orden de gobierno e iguala al sujeto afrodescendiente con el sujeto español como hijos legítimos de Dios.

Ahora bien, para poder plasmar estas reflexiones subversivas sobre las identidades negras y hacer de su discurso un acto político, Úrsula desarrolló una serie de estrategias discursivas que le permitieron enunciar, trastocar y subvertir esta no-parte en la que se la ubicaba. Como ya lo han mencionado otras autoras<sup>225</sup>, las mujeres del siglo XVII, emplearon una serie de estrategias que les permitieron enunciar desde la aceptación del espacio socio-intelectual a las que se les había relegado por su *condición de mujer*. A estas estrategias se les conoce como estrategias de la debilidad. Al respecto, Josefina Ludmer (1985) menciona que las estrategias retóricas halladas en los enunciados de mujeres coloniales se formulaban como respuesta a las condiciones de imposibilidad de producción intelectual, pues a ellas se les asignaba solo la opción de reproducir discursos y lineamientos intelectuales-espirituales establecidos por el mundo masculino hegemónico. A este sistema de estrategias discursivas apoyadas en fórmulas retóricas las nombró las tretas del débil, lo cual representaba la posibilidad de invertir lo socialmente establecido desde la toma de una posición de marginalidad y subordinación en el sistema estamental. De esta manera, las mujeres que escribían tenían la posibilidad de filtrar sus nociones intelectuales, políticas, científicas o teológicas, a través de la discursividad ya conocida. Ahora bien, es importante destacar que para Ludmer existen dos espacios diferenciados en los que se evidencia la subversión de las mujeres que escriben: por un lado, el lugar común referido a la realización de textos clásicos y dóciles en los cuales se reproduce, en apariencia, aquello que debe ser leído; y, por otro lado, el lugar específico,

---

<sup>225</sup> Ludmer (1985), Arenal y Schlau (1990), Van Deusen (2012) y Pignano (2015), entre otras autoras.

el cual hace referencia al espacio en el que las mujeres se auto-proporcionan y ocupan frente al que se les es dado por lo institucional. En ese sentido, ambos lugares se configuran como espacios de lucha, en los primeros se disputan los sistemas e interpretaciones históricas; mientras que en el segundo espacio, las relaciones sociales o la producción de ideas y textos. De esta manera, encontramos en el diario de Úrsula la presencia de estos dos momentos, los cuales explicaremos en los términos de Ludmer:

### A) Los lugares comunes

La autora reconoce como lugares comunes al espacio en el que se encuentra la utilización de los discursos dóciles en los que aplica el *saber no decir*, *el saber no ser* y *el saber no poder*, con lo cual se separa del campo de la producción de conocimiento; esto es, la ejecución de un diario espiritual que sigue las normas y los patrones de las autobiografías o Vidas propias de la época. Además, en este primer momento, Úrsula hace uso de estrategias que la ubican como mujer afrodescendiente y en el *lugar* que le corresponde: ignorante frente a los mandatos masculinos y religioso; e inferior por su *condición de mujer negra*. Así, a lo largo de todas las entradas y, sobre todo, luego de mencionar alguna visión o hacer gala del entendimiento de la doctrina cristiana, establece marcas retóricas como las siguientes: “(En esta ocasion ubo tanta dotrina y en todo lo demas, [que] no se puede apersebir tanto, [de modo que] esto ba a pedasitos.)”<sup>226</sup> o como “En cada cosa de estas no lo pude apersevir lo que alli paso”<sup>227</sup>. Estas marcas favorecían a la estrategia discursiva que la acercan al saber no decir y a la ignorancia propia de las mujeres durante trances místicos, tal y como lo veremos a continuación.

Alli dijeron los pecados por que se abia condenado y que nunca abia pedido perdon; que aunque abia tenido males en ellos, sienpre se estaba deleytando en sus bisios, y que siquiera cuando se estaba muriendo le ubiera pedido es Dios, [que como es] tan bueno que le ubiera perdonado, mas que no lo yço. Que bea yo el daño que causa bibir sin atension y dejarse llebar de sus apetitos. Desto ubo gran dotrina y de lo mucho que ynportan los ejersisios ynteriores[, y] que en esta casa le desagrada a Dios un pecado grandemente, y a nuestro padre San Francisco y a nuestra madre Santa Clara, que es el de las amistades. *Lo que alli paso no ay [como] poderlo desir.*<sup>228</sup>

---

<sup>226</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 220.

<sup>227</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 242.

<sup>228</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 172. Las cursivas son mías.

El eguerçio de los sentidos corporales no çirve sino de estorbar en las ocupaçiones forzosas. Tener el coraçon ocupado en Dios, dandole graçias, eso es oraçion. Y todo el tiempo que sobrare de la obediencia, ocupallo en ella que es lo que (38v) mas me agrada. Con ella [y la] ynterseccion de la Virgüen se adquiere la graçia. Muncho tiempo estubo ablando de esto. *No ay en mi capaçidad ni memoria para apersebir lo que alli pasa, que lo que digo viene a ser un atamom [sic, = átomo] [y] todo una gran enseñaansa.*<sup>229</sup>

y beo alla apartado un Christo mui grande, y saliendo de las llagas unos arroyos copiosisimos. Y desian que aquella mar no se agotaba, y que cuando (12r) caya alguna gota de aquellas en el corason del pecador, entonses caminaba biento en popa asta llegar a mi Señor. *Yo me tape los oydos mas no ynporta nada, porque no son estos oydos los que oyen aquello.*<sup>230</sup>

Yo le dije: «¿Como le tengo de amar?». Disenme: «Que guardando los mandamientos y todas las obligaciones de la orden, amarle con amor y temor, [con] amor filial de yjos, no por temor del castigo ni por amor del premio. Y que cuando se cumple con estas obligaciones es Dios mui agradecido, y que premiara mui bien, y cuando no castigara». *Esto es un padasito [sic] boca abaxo.*<sup>231</sup>

En los pasajes seleccionados, se pueden evidenciar la presencia de las doctrinas cristianas, con las cuales Úrsula no solo evidencia su conocimiento religioso, sino también se posiciona como autoridad espiritual en el convento, pues es la transmisora de las formas de vivir la espiritualidad que le agradan a Dios. Sus trances místicos y sus funciones como intercesora de las almas del purgatorio, le otorgan la capacidad de posicionarse en un lugar intermedio y privilegiado para afirmar los hechos doctrinales que luego empleará para contraponer una serie de demandas que tomarán un-lugar en el mundo socio-espiritual. De esta manera, es necesario que la información mística recabada durante las visiones sea matizada con las marcas discursivas propias de la santa ignorancia. Asumir el no-saber o no-saber-decir le permitirá mantenerse en el espacio liminar que la resguarda de la vigilancia del sistema socio-religioso colonial. En este sentido, Arenal y Schlau (1990) mencionan que las estrategias de la debilidad empleadas por las mujeres conventuales del siglo XVII, les permitían autorestringir su discurso y accionar al ámbito de lo privado. La reafirmación de la ignorancia, entonces, como se ha podido observar en

---

<sup>229</sup>Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 250. Las cursivas son mías.

<sup>230</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 176. Las cursivas son mías.

<sup>231</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 225. Las cursivas son mías.

los ejemplos, fungía como espacio de resistencia desde donde poder callar y omitir a voluntad, desafiando los condicionamientos del no-saber. Es decir, en la reafirmación de la ignorancia, del no-saber/ no-decir y en la magnificencia del otro (Iglesia, Cristo, sistema masculino-religioso) se halla la subversión de la palabra dicha-a-medias. De esta manera, la debilidad intelectual que expone Úrsula en los fragmentos expuestos le permitieron enunciar sus discursos doctrinales e interpretaciones teológicas desde el espacio permitido para las mujeres: la ignorancia y la re-producción de lo ya dicho por autoridades, en este caso Cristo o sus emisarios. Además, la donada intensificó su fragilidad intelectual, mediante la utilización de términos despectivos como “Dije que si, que ya sabia que era una garrapata”. Estos términos serán empleados como marcas textuales que la acercarán al respeto por los códigos cristianos y a la aceptación de su lugar social. Es decir, Úrsula de Jesús asume su condición de inferioridad y se autodesprecia como fórmulas de acercarse a la voluntad de Dios y validarse en el mundo conventual. A estas marcas, las entendemos como marcas del saber no-ser:

Dije: «Señor, cada dia estoy peor. La otra bes que estube en la cosina mestaba desasiendo por ir al coro, y cuando enpesaba a caminar me yba desasiendo en lagrimas. Y aora estoy tan tibia, tan miserable y ynpasiente, y tan sin memoria [que] con cualquier cuidadito me ocupo y me olbido de Dios». Dise: «Esa es buestra ynconstancia, que nunca estays de un ser». Dijele: «Señor, quitame esta mala *condision* que tengo».<sup>232</sup>

Esta mañana estube linpiando la asequia de la enfermeria de prinsipio a fin, y de en cuando en cuando me salpicada [sic] y me ensusiaba. Y allí me estaban disiendo: «¿Que te enpuercas? ¿Que te tornas? ¿Para que ases eso?». Desiale yo: «¿Quien te mete en eso? *Mas que me enpuerque, peor soy yo*».<sup>233</sup>

Que yo conosiera de mi que era una nada, un gusano y que *no meresia sino el ynfierno*, y que por sola la bondad y caridad de Dios se me asian estos benefisios, y que le de muchisimas gracias por ellos.<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 265. Las cursivas son mías.

<sup>233</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 177. Las cursivas son mías.

<sup>234</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 171. Las cursivas son mías.

Todo ba a pedasitos como me acuerdo, mas alli es lo que se abla con tanto consierto, (11r) tan derecho y tanto que admira. Yo salgo de alli tan confusa y de pensar para qué me bendran a mi con esas cosas, *una pobresita que no bale nada*.<sup>235</sup>

Mediante el uso de aquellas marcas textuales, Úrsula se inserta en el concepto de humildad católica: saber no ser digna de las gracias de Cristo. De esta manera, se acepta como una mujer imperfecta y pecadora, a quien solo le resta buscar la espiritualidad como medio de salvación de su alma. Así, asumirse como una mujer “pobrecita” y que “no merecía, sino el infierno”, la ayuda a reafirmar su posición de inferioridad y subordinación en el orden socio-religioso. Además, mediante la aceptación de su *condición* de negra —y todo el componente semántico que este término acarrea— ratifica su respeto por su ubicación en el sistema colonial, pues se asume como una mujer negra en pecado, quien recupera su humanidad y gracia con la adopción de la religión católica. Así, dirá:

Y es sierto que para solo contonearme me solia engalanar y dar una buelta por el coro. Y disenme, que pues gasté tanto tiempo en adornarme para conplasirme a mi, que aora me siña para agrardarlo a Él. No se qué sera esto.<sup>236</sup>

Reconoce, entonces, sus pecados en la vida mundana, para luego agradecer por formar parte de la sociedad cristiana. De esta manera, replica los discursos hagiográficos de la época:

Despues desto me disen que diga yo: «Grasias te doy, Señor, porque me ysiste cristiana. Sien mil millones de grasias os doy porque me trujisteys a buestra casa; sien mil millones de grasias os doy por los santos sacramentos que ordenasteys para nuestro remedio; sien mil millones de grasias os doy porque quisisteys que os resibiera oy». Y por este modo se refirieron muchos benefisios y como se an de dar grasias por ello, y a cada cosa destas me disen a mi de cuantos males me an sacado, por cuantas cosas meresia estar en los ynfiernos y como debo dar grasias a Dios por esto.<sup>237</sup>

---

<sup>235</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 173. Las cursivas son mías.

<sup>236</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 188.

<sup>237</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 178.

Además, enunciar desde el respeto de los discursos dóciles, le permite acercarse a la divinidad como hija elegida<sup>238</sup> de la Santidad, cuyos padecimientos son similares a los de Cristo.

Sin ninguna duda postrandome y adorando a este gran Señor, dije: «Aquí está esta piedra, este ladrillo, esta negra de la casa de mi padre San Francisco». Diseme: «Aquí esta». Yo estaba cansada. «¿Cómo me tengo de sentar delante de vos? Cuando yo me paro aquí es pensando cómo vos estabays parado». Dijo: «Lo mas de mi pasión fue en pie, y en todas aquellas cosas que me llebaron me tubieron en pie, como la cayo».<sup>239</sup> (...) Todavía me falta una semana de estar en la cocina. Como estoy en ella apenas tengo unos ratitos, y así el comer es muy a prisa y en pie.<sup>240</sup>

De esta manera, se puede constatar que la estrategia retórica del autodesprecio, seguido por el reconocimiento de su *condición*, forman parte del principio de humildad propia de la doctrina católica. Con ello, Úrsula enmascara su discurso mediante el respeto de las formas estilísticas de la época. Así, comprender su subalternidad la provee de una herramienta clave para la negociación y resistencia de su identidad. Es decir, la donada, al posicionarse como una mujer débil y en pecado, realza su propia subalternidad, con lo cual se inserta —de modo “privilegiado”— en el mandato católico de la humildad<sup>241</sup>. Del mismo modo, y sumado al no-saber y al no-ser, Úrsula plantea la estrategia del *saber no-poder* rechazar las visiones durante sus arrebatos místicos, luego de sus actos de contricción. Con ello, Úrsula indica la poca o nula injerencia sobre las informaciones dadas por las ánimas del purgatorio. Así, estas marcas textuales que favorecen el *no-poder* completan la triada que proponemos como estrategias discursivas de resistencia:

Que yo no queria ver bisiones y que se me ablasen. Despues que paso esto dijele al Señor: «¿Que para que abia yo menester bisiones? ¿Que de que me serbian?». Disenme que son para que

---

<sup>238</sup> Esto puede evidenciarse en el siguiente pasaje: “En fin, ella quedo de lo pasado medrossisima de la comunión, y dijole al Señor: «Yo quisiera reziviros, mas no me atrevo. ¿Que quereis que haga?». Despues de haver pedido a la Virgen su favor, y sienpre le dize que baya con ella y favorezca a su negra, bolvio: «Señor, ¿que hare?». Dijole: «Anda comulga»” (Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 234).

<sup>239</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 272.

<sup>240</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 273.

<sup>241</sup> Esto puede evidenciarse en el siguiente pasaje: “Deseo mucho amar a Dios y digole un día destos a mi anjel: «¿Que que aria para agradar a Dios!». Y diseme: «Ser muy umilde y agradar a los proximos en cuanto sea posible. Que guarde la verdadera pobresa, que lo deseche todo y que ynteriormente able sienpre con Dios»” (Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 196.)

crescamos en el amor, porque los que se aman, mientras mas se comunican, mas crese en ellos el amor (...) Yo no se desir lo que alli paso; estos son unos pedasitos.<sup>242</sup>

Despues de pasado un rato dijo ella: «Señor, ¿que es esto? ¿Quien me habla tanto? Yo no quisiera esto. Traeme quien lo entienda». Respondi[o]la: «No tienes que temer. Anda, camina umilde. Yo te enseño ahora. No as menester otra cosa. El demonio no puede enseñar cosa buena».<sup>243</sup>

Y es que me ase[n] preguntar sin que [testado: me] yo tenga boluntad, porque yo no se quien me abla y tengo miedo de que me responda quien no quisiera. Si yo preguntara por mi gusto preguntara por otras mui diferentes<sup>244</sup>

A la tarde le digue al Señor que yo no queria pensar en ningun paso de su paçion porque luego bia bisiones. Que no queria que me biniera aquel a engañar<sup>245</sup>. Que io no queria sino agradarle y darle graçias, que mui bien conoçia mi boluntad.<sup>246</sup>

Dijo que lo trataria con Dios, que ella sin su boluntad no podia hazer nada. Que si no sabia el Paternoster que preguntase [a] aquella monja que le havian dicho. Tambien le digeron que siempre estaba diziendo: ‘no quiero bisiones, no quiero estas cosas’. ‘Que nuestro Señor se havia de retirar’. Dijole la Virgen que se lle- (32v) -gase muy a menudo al Eterno Padre, con mucha umildad y confianza, y le pidio por los meritos de su Hijo que se quietase y no temiese sino solo a Dios, que era el todopoderoso. Que el enemigo no podia dejar quietud en el corazon como ella la tenia. Tanbien le digeron que de las tres bezes que tenia oraçion, la una ofreziese por las animas del purgatorio, la otra por los que estan en pecado mortal, la otra por las tres nezedades de la Yglesia.<sup>247</sup>

Dijole el padre San Francisco: «Arojate a los pies del Eterno Padre açiendote el mas pequeñito gusano de la tierra, y pidele por los meritos y paçion y sangre de su hunijenito Hijo te perdone y te de su graçia, para que di[g]namente reçibas el santo sacramento». Y dise [Úrsula]: «Que es tanto lo que pasa alli y lo que le ablan, y que cuando lo quiere deçir no lo puede acordar. Y açi no digo un redrogo de lo que me dise»<sup>248</sup>

Con esta estrategia, Úrsula de Jesús demuestra no tener fuerzas para no enunciar. Se asume como una mujer que acepta los mandatos divinos enviados por Dios, la Virgen o

---

<sup>242</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 180.

<sup>243</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 234.

<sup>244</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 172.

<sup>245</sup> “Aquel” es uno de los términos que Úrsula emplea para referirse al diablo.

<sup>246</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 243.

<sup>247</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 236.

<sup>248</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 235.

las almas en pena. De esta manera, se resigna a aceptar la voluntad divina de los otros sobre la suya propia. Ella es débil como lo son las mujeres piadosas que fungen como intermediario para las revelaciones divinas. Se confirma, entonces, que, a pesar de ser una mujer negra, porta con los lineamientos espirituales y la ortodoxia católica en la experimentación de la fe y de la piedad. Asume los encargos divinos y los transmite, a pesar de ser incluso tormentosos y confundir sus visiones como engaños del diablo, como demostración de su compromiso con la divinidad, y su humildad y aceptación de los encargos y dones místicos.

De esta manera, agrupamos las estrategias discursivas del diario espiritual de Úrsula de Jesús en tres grandes categorías: saber-no-decir (o no-saber), saber-no-ser y saber-no-poder. Estas categorías se basan en la aceptación de los postulados doctrinales de la Iglesia, el respeto de los códigos sociales propios del sistema colonial tridentino y la humildad católica. A través de estas estrategias, Úrsula continúa con la tradición de los modelos de santidad femenina. Su aceptación de la doctrina católica la configuran como un elemento elegido por Dios, y su respeto por los códigos sociales, y la aceptación y enunciación de su subalternidad, la ayudan a reafirmar el sistema colonial. Sin embargo, este respeto por la ignorancia y la humildad funcionan, también, como espacio de resistencia. Al disfrazar su discurso subversivo, la donada logra desafiar el sistema colonial. Así, el carácter herético del diario se valida en su adhesión a las convenciones estilísticas de las autobiografías de la época. De esta manera, la aceptación de su *lugar* en el sistema de gobierno, le permite a Úrsula asumir su subalternidad y, por lo tanto, ser sumisa ante el poder. No obstante, esta sumisión la ayuda a configurar un espacio desde el cual podrá resistir. Al hacerlo, Úrsula encuentra la capacidad de subvertir el sistema socio-espiritual y, de esta manera, dibujar y recrear un discurso nuevo que valide su identidad como mujer negra. Mediante la utilización de los discursos dóciles, Úrsula “reorganiza el campo del saber en función al no decir” (Ludmer, 1985, s.p.). Esto le permite exponer sus demandas y quejas sociales sin desafiar directamente el sistema: Úrsula se configura como una mujer “más” piadosa y humilde que las monjas no-negras que habitan el convento de Santa Clara<sup>249</sup>, lo que le permite re-configurar su identidad negra sin ser censurada.

---

<sup>249</sup> “Dijele a la enferma que aquella no benia, que me mandase lo que queria, que mal o bien yo lo aria. Mandome todo lo que ubo menester y mui tarde, pasada la noche, diseme aquella ermana: «En toda la

## B) Los lugares específicos

Ludmer propone que al asumir el lugar que le *correspondía* como estrategia discursiva, Úrsula logró expresar sus demandas identitarias y sus quejas sociales, mientras aprovechaba sus dones místicos. A través de las voces de las ánimas con las que se relacionaba, la clarisa construyó su *lugar específico* por medio del cual efectuó la producción de conocimiento y críticas hacia su entorno socio-espiritual. De esta manera, Úrsula logra crear un discurso en el que los límites entre las distinciones de la producción del conocimiento masculino y la re-producción del conocimiento femenino se tornan difusas, pues las enunciaciones siempre son “sin ella quererlo”; en este sentido, su posicionamiento como mujer queda relegada a un segundo plano, mientras que resalta su condición como afrodescendiente, donada conventual y mediadora de un discurso “no-propio”. De ese modo, inicia la enunciación de aquello que dice no-saber y se posiciona como una mujer negra aventajada sobre las Clarisas “blancas”, debido a su práctica de humildad. Estas formas de enunciación desafían su no-ser digna de las gracias divinas. Así, subvierte el orden de gobierno —en términos de Rancière—, pues trasciende su categoría racial, social y de género para configurarse como un sujeto político en la búsqueda de obtener —ella y los/las negras esclavas— *una parte* en el reparto de lo sensible y en la configuración simbólica del mundo religioso.

Las críticas, quejas y demandas halladas a lo largo de las entradas del diario espiritual, pueden agruparse en dos momentos que ponen en práctica la producción de un discurso/ conocimiento inaccesible para ella: la crítica al sistema religioso y la crítica al mundo social hegemónico. Así, Úrsula inicia la redacción del diario con la visión de un fraile franciscano, quien le pide por la salvación de su alma, pero que, además, apertura la crítica a los religiosos y religiosas que no cumplen con sus roles cristianos y, por esta razón, sufren padecimientos en el purgatorio:

muchos relijiosos y religiosas estaban en las relijiones como estatuas, solamente con el cuerpo; que si estaban en el ofisio dibino era sin consideración, ni debosion ni atencion; [que] si en la misa, dibertidos y sin la preparasion que se requiere. Finalmente dijo que por esto se pasaban terribles penas y que el, desde el instante que cayo, abia echo muchos actos de contrision y que no abia echo aquello con mala yntension, y que el padesia las mesmas penas del infierno. Y me enseñaba un paredonsillo que me llegaria a mi al pecho, y desia que solo aquello estaba de por medio entre

---

noche [no] e podido sosegar de escrupulo de no aber ydo a socorrer aquella enferma» (Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 177).

él y el infierno, mas que las llamas de alla eran las que le atormentaban. (...) Mas a de dies dias que me persigue este flayre [sic] todas las beses que me recojo, y sienpre lo e bisto en pie, las manos puestas y de pies, [l]a cabeza en llamas de fuego.<sup>250</sup>

Con esta primera visión se configura el lugar que Úrsula se autoproporcionará como espacio de saber nuevo: las ánimas del purgatorio con las que interactúa la hacen saber y decir las faltas en las que se encuentran los cristianos en el Nuevo y Viejo Mundo, y, en contraposición a ello, establece la gracia y la humildad que ella encarna como mujer afrodescendiente, junto a otras negras y negros esclavos por tratarse de mujeres que asumen con humildad y resignación sus lugares en el mundo y los padecimientos de sus cuerpos. Además, como la crítica al sistema religioso comparte visiones en las que tanto los frailes, padres y monjas ejecutan acciones desagradables ante los ojos de Cristo:

Y luego me enpeso [a] ablar aquel saserdote de que se a echo memoria estos dias, disiendome que no abia palabras para desir la terribilidad de las penas que padesia, y que estaba condenado a ellas por muchos años, y que por la Birjen santisima se abia librado. Que el estaba penando en aquel lugar de la reja porque gastaba mucho tiempo alli en osiosidades, y que cuando yba la comunidad al refitorio el se benia a hablar. Y que cuando benia jente se escondia en la sacristia. Y me parese que dijo que se estaba escondido todas las oras o bisperas y que ella era relijiosa, y él mi[ni]stro de Dios que no lo debía aser de aquella manera, porque le corrian mui diferentes obligaciones. Y [pidió] que yo le encomiende a Dios y beole parado en el mismo lugar [en] que estaba la reja, de la misma figura y rostro, que era tan tiesesito y con sus canas y el manteo cojido por debaxo del brazo ysquierdo, como el solia ponerse.<sup>251</sup>

[H]asiase[me] que era aquel clerigo que se a referido. Desia que lo encomendase a Dios, que aquellas monjas a quien[es] debiale perdon en lo que les debe. Dije aca ynteriormente: «¿Como me abia yo de meter en esto?». Dise: «[H]aslo por amor de Dios». Y yo asiendo que no, que cómo abia de desir aquello. Dise: «El Licenciado Refolio lo puede escrebir de su mano y ponerlo tu en secreto, que no lo bea nadie en la pared del coro, que alli lo leeran ellas». Dije entre mi: «Como no beo est[e] me abla». Dise: «Si me bieras te murieras». Yo ando arto aflijida con estas cosas. Dios sabe lo que es. Ya yo le dije: «Que si era suyo, ya que el saserdote lo abia menester, yo ofresia por el lo que ago si bale algo»<sup>252</sup>

Con estas entradas, Úrsula evidencia la relación impropia de un sacerdote con una monja, en el primer ejemplo, y los abusos sexuales cometidos por un clérigo, en el segundo

---

<sup>250</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 164.

<sup>251</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 190.

<sup>252</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 196.

ejemplo. En ambos casos, la clarisa, si bien no establece juicios críticos directos, sí menciona el reconocimiento de ambos religiosos por sus pecados cometidos. Esto indica que la exposición de las acciones pecaminosas y el delito sexual sí son objetos de sanción para Úrsula, pero desde el plano de lo espiritual. Esto demuestra, una vez más, el trastocamiento de su lugar religioso: una mujer negra señala las acciones de un hombre blanco. Del mismo modo, Úrsula condena a los padres que además de los pecados carnales, no respetaron los ritos católicos como la comunión:

Y al cabo de la sala [bi] al padre fulano bestido con sotana, puestas las manos, y abaxo alla mui hondo muchas llamaradas, de suerte que aunque estaba mui alto partisipaba de aquel fuego: Y desian que aquel abia sido buen saserdote, y mui casto y deboto, y particularmente de Nuestra Señora que salio al encuentro en su favor. (...) Disenme: «Para ir a gosar de una eternidad de Dios abian de yr mui purificados. Que [a] este padre le abian dado lugar en su enfermedad para que dispudiese de su asienda, y que tambien [le habían] dado muchos consejos sobre eso. Y no creyendo que se moria, no lo abia echo».<sup>253</sup>

Destaca aquí el sub-texto de la desobediencia de este sacerdote y la poca humildad para aceptar los designios divinos sobre el fin de sus días, con lo cual, a pesar de haber sido un devoto sacerdote, se condenó a los fuegos del purgatorio. Esto sucede porque Úrsula, en su afán de crear antagonismos entre las formas de experimentar la fe entre los clérigos blancos y los sujetos negros, exige una corrección y humildad sostenida en el tiempo.

El dia siguiente le digeron: «Assi como te ofreçiste ayer en sacrificio, quiero que ruegues a mi Padre por este mi ministro que esta en el purgatorio. Este es un clerigo que aora tantos años tubo una pesadumbre con fulano (otro clerigo) en la porteria. ¿No te acuerdas?». Dijo ella: «¿Hasta ahora esta en el purgatorio?». «¿De eso te espantas? Hasta el dia del juizio tengo alli condenados». Y añadió: «Miralo y pidele al Padre por mis meritos». Mírole y dize que estava tan desdichado como desenterrado de mill años, el sombrero tan caido y todo tan marchito [y] encojido, sin hablar palabra.<sup>254</sup>

Las desavenencias interpersonales entre dos clérigos también son sinónimo de castigo y sanción, pues evidencian las enemistades entre dos miembros del mismo cuerpo cristiano. Esto indica la existencia de rencillas entre sujetos que, a los ojos de la donada, solo deben servir a Dios. Del mismo modo, se establecen críticas a las relaciones, los vicios y la falta de preparación espiritual de las monjas blancas al ingresar a la vida conventual:

---

<sup>253</sup> Van Deusen, "Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús", 2012, p. 222.

<sup>254</sup> Van Deusen, "Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús", 2012, p. 237.

Preguntele si abia alla jente de aca desta casa [y] dijo que mucha. Que ella abia seys años cunplidos y andaba en siete; que se pagaba mui por menudo todo lo que se faltaba a la obligacion de la relijion. ¿Que si era poco estar en el coro con parlas y risas, y faltando a las benias y a las demas seremonias; y el traje no conforme a la regla; y tañer a silencio, y no guardarlo; y despues de aber pasado la bisita bolberse a lebantar y andar discurriendo de unas partes en otras, hablando, mormurando, quebrantando silencio; de las risas banas y el amor desordenado a las criaturas?. (Tanto dijo desto que no ay cabeza para ello.) Y que no ay trabajo ni palabras con que se pueda desir lo que se pasa en el arrancarse el alma de el cuerpo.<sup>255</sup>

Mas le digo [=dijo] que con lo que mas le ofendian en esta casa era con las comuniones tan çin preparacion, de lo que yban a reçivir tan çin recogerse, antes y despues, con el cuidado a lo que tenian que aser. De suerte que no açian mas de comer y salirse luego. Y tengo sus conparaciones: «Que si uno abia de tomar un anillo le daba mil bueltas»<sup>256</sup>

Juebes, dia de San Juan, ante la porta latina, preparandome para comulgar, acordeme destas monjas que an mudado traje y encomendelas a Dios [para] que les diera su grasia y perseberansia. (...) Y disiendo de las obligaciones de las relijiosas, de la pasiensia [como] el silencio, y enseñabanme una calabera, [por]que sienpre abiamos de tener en la memoria aquello. Y aserca de unos cordones que asen agora con botones en la sintura, disen: «¿Que quién se los pone y quién los ase?», dando a entender que tendrian su [tachado: castigo]. Pasando esto, bienenme una banidad, aunque por la gran misericordia de Dios no ago caso de estas cosas.

Juebes, un dia despues de Pascua de Reyes, estando con el Señor tenblo (...) Bolbi luego y yse alli lo que Dios me enseñó y ofresi aquello a Dios en union de lo que su Dibina Majestad yso por noçotras, y particularmente por las que estamos en pecado mortal en esta casa. (...) Que se cometen muchos pecados y de muchos generos, unos ocultas, otros tan sin rienda ni temor, y que en las casas de religion, donde no abia de aber mas que amarle y serbirle, es donde mas le ofenden.<sup>257</sup>

De esta manera, Úrsula de Jesús pone de manifiesto que las monjas de Santa Clara (“esta casa”) no cumplen con los mandatos de la ortodoxia cristiana: no son humildes, pues gustan de engalanar sus hábitos o incumplían con la preparación espiritual previa a las comuniones. Así, la donada establece, a través de las voces del purgatorio, la crítica al sistema religioso, ya que no sancionan los comportamientos de no humildad de las

---

<sup>255</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 220.

<sup>256</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 233.

<sup>257</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 166.

Clarisas ni fiscalizan sus atuendos y las dejan caer en el pecado de la vanidad, en contraposición a ella, quien sí cuida de sus formas y su espiritualidad.

Y es cierto que para solo contonearme me solia engalanar y dar una buelta por el coro. Y disenme, que pues gasté tanto tiempo en adornarme para complasme a mi, que aora me siña para agradarlo a Él.<sup>258</sup>

Este espacio creado para sus saberes y sus postulados religiosos la ayudan a resignificar el lugar físico en el que se encuentra. A través de las críticas que Úrsula realiza sobre las situaciones de las Clarisas o los frailes, logra cambiar el sentido de lo establecido como permitido: una mujer negra ex-esclava y donada posee la capacidad para señalar aquello que considera incorrecto y así enaltecer su presencia en el claustro:

Otro dia por la noche bine al coro y fue tan grande el sueño que me dio que no me podia baler, y dijele a mi Señor: «Ya yo me boy porque no puedo mas». Y debio de ser proibidensia suya porque alle a una enferma mui mala, y llamome y mandome ensender bela y carbon y otras cosas, y que le llamase a una ermana que la curase, que lo suele aser. Ella me respondió con tan mala grasia disiendo que estaba cansada, y que la enferma lo era mucho, que ya abia echo su obligasion. Bolbi disiendo que ya la abia llamado. Como se tardo, bolbio aquella [a pedirme que la] llamase otra bes. Dijome que no queria yr. Dijele a la enferma que aquella no benia, que me mandase lo que queria, que mal o bien yo lo aria. Mandome todo lo que ubo menester y mui tarde, pasada la noche, diseme aquella ermana: «En toda la noche [no] e podido sosegar de escrupulo de no aber ydo a socorrer aquella enferma».<sup>259</sup>

A su vez, Úrsula se muestra no solo como una mujer humilde y esforzada que desea agradar a Dios, sino también como una mujer que sufre por la falta de fe de sus hermanas clericales, tal y como Cristo sufre por las faltas de sus hijos en la tierra.

Biniendo al coro estaba en el camino una rueda de monjas, y entre ellas estaba fulana y pasando yo dijo: «¿Que ay en casa quien aga milagros?» Penseme caer muerta. Fuime a Dios tan aflijida como Él sabe. «¿Como permitis esto, Señor? ¿Qué ay en mi para que digan estas cosas?». Aflijime muchisimo, que no me cabia el corason en el cuerpo.<sup>260</sup>

Una vez más, se observa la contraposición entre las monjas blancas y ella, con lo cual se apertura un nuevo espacio del saber: Úrsula de Jesús como mujer negra se inscribe —a través de la crítica del sistema religioso— como parte del orden simbólico católico. Del

---

<sup>258</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 188.

<sup>259</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 178.

<sup>260</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 166.

mismo modo, establece críticas al sistema social que la condicionaban a la subalternidad. Así, la donada se establece como un nuevo sujeto del saber en tanto crítica de la sociedad teocrática de su tiempo.

Dije: «¡Jesus sea conmigo! ¿Tanta jente ay aquí?». Dijeronme: «Cada dia cae tanta como bes ay, porque de todas las partes del mundo, de ynfieles, moros y judios [caen], dijo, muchas generaciones»<sup>261</sup>. Y de los *cristianos* dijo: «*Que eran pocos los que se salaban, porque abia muchos descuidados yngratos, y que se daban a los bisios y desian que la sangre de Dios lo aria bueno*» (...) Subian aquellas llamas por ensima de las cabezas y abian ensima una cosa a manera de red por donde subian aquellas llamas, y desian que aquello de arriba era [el] purgatorio, y que aunque aquellas penas eran tan terribles, [no] eran nada en comparasion a la pena de no ber a Dios. Y tambien me paresio que bi de alli monjas.<sup>262</sup>

Que unos pecados trayan otros, que unos bisios acarreaban otros, que cuando uno pedia a Dios perdon al punto le perdonaba, mas [despues] que se confesaban y comulgaban luego se bolbian a lo mismo de que se abian confesado y asi quedaban en desgrasia de Dios. Que no sabian como bibian con gusto y sosiego, y comian y dormian teniendo a Dios enojado. Que aunque como flacos cayeran en pecados graves, como de un urto o de otra cualquiera manera, se conpusiesen primero y luego con proposito firme de no bolber a ofender a Dios, [por]que en eso consiste ser buena la confesion<sup>263</sup>

¿Que qué paso en Exieto? Y que toda la bi[d]a asta morir en una crus con terribilissimos trabaxos, agonias y dolores, —refiriendo lo demas de asotes, espinas y lo restante de la vida—, y que Él no se olvidaba del mas minimo pobresito que le abia costado todo aquello. Y que nos tenia escritos en sus llagas y *que nosotros tenemos esto mui olvidado*. Y que Él nos enbia un toque y otro toque, y que no queremos entender que asi dara [a] entender que enbia recaudos. Luego, refiriendo los benefis[i] os, los sacramentos que ordeno para nuestro remedio: *el bautismo, la confirmasion, todos, y que se quedo en el Santisimo Sacramento, [dijo] que todo lo olvidan*. ¿Quien puede desir lo que ubo aquí? Luego disenme que le diga a la mujer que se esta muriendo que se acuerde en tal

---

<sup>261</sup> Es curioso notar que Úrsula hace referencia a cristianos, moros, judíos e infieles en general. Esto nos hace creer que, para ella, los sujetos afrodescendientes en el Nuevo Mundo formaban parte del bloque de cristianos; sin embargo, a lo largo del texto, remarca con especial énfasis, cómo los sujetos afrodescendientes, a pesar de hallarse en el purgatorio tienen un mejor pasar que los cristianos no-negros.

<sup>262</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 168.

<sup>263</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 174.

tiempo, que con las ocupaciones que tenía no cuidaba de su yja y la dejaba. ¿Como ella queria que le pidiera a Dios perdon con dolor desta falta? Y [que] se confesara della.<sup>264</sup>

En estas entradas, Úrsula —a través de la estrategia del no-decir— señala los vicios en los que ha caído la sociedad cristiana contemporánea. Como se estableció en el capítulo anterior, fallar a la cristiandad y a los ritos ortodoxos católicos, era faltar a la honorabilidad que establecía una serie de normas conductuales y de rectitud moral. El cuidado de la honorabilidad era sinónimo de reconocimiento social y, sobre todo, de ser verdaderos hijos de Dios, con lo cual existiría una profunda falta de corrección moral y, por lo tanto, social en la tierra. Del mismo modo, reconoce el excesivo poder que poseen los monarcas, reyes y virreyes en la tierra.

Dijo que en cualquiera [en] qu[i]e[n] Dios ponía sus dones, [y] que muchos reyes y monarcas, enperadores y potentados estaban en el ynfierno, y relijiosos y relijiosas como lo estuviera el, si no fuera por la gran misericordia de Dios y otras cosas que se me an olvidado.<sup>265</sup>

Un día destes, aora poquito me desian que aqui los mundanos asian mucho caso de los reyes, de los birreyes, que todo era un poquito de tierra. Que Él era el Señor unibersal de sielos y tierra, y que por su mano pasaban todas cuantas cosas ay criadas, y de todas tenia particular proibidensia.<sup>266</sup>

Con esto, Úrsula se suma a las críticas hacia los monarcas por las formas excesivas de gobierno<sup>267</sup>, las cuales iban en contra de los postulados cristianos. De esta manera, al señalar faltas a los ritos por parte de los católicos y el irrespeto por la autoridad suprema (Dios), Úrsula evidenciaba y criticaba el proyecto político de las colonias, pues no solo se hallaban en el purgatorio personajes como frailes, monjas o personas de la sociedad civil, sino también la reina Isabel de Borbón:

---

<sup>264</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 180.

<sup>265</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 165.

<sup>266</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 192.

<sup>267</sup> Recordemos que, al igual que Úrsula, Guamán Poma de Ayala establece una crítica al sistema colonial de inicios del siglo XVII. Con ello, podemos inferir que —al igual que los criollos en búsqueda del reconocimiento de sus identidades como sujetos de poder— existía un ambiente de disconformidad entre las poblaciones subalternizadas.

«No es porque tu ni nayde lo merese. Quien io quiero bien no pod[r] ia yr a los potentados. A los reyes como dellos tengo en el ynfierno. A los reyes que viben conforme a mi ley y tratan a los suditos con caridad, y asen justia con misericordia, a estos, cuando mueren, lleboles a mi purgatorio, como tengo agora a la reyna de España». Pasome por el pensamiento: «¿Como se llamaria?». Diseme: «Doña Ysabel». Lo que este dia paso no se puede decir. Io quede atonita encomendado a Dios a la reyna, y comulgue por ella.<sup>268</sup>

A dos o tres dias que me andan poniendo delante aquella reyna que me mostraron una bes, para que la encomendase a Dios. Yo, desechando esto como tentasion, dije: «¿Dejenme! ¿Con [la] reyna, qué tengo yo que ber con reynas ni con reyes?». Diseme: «Todos bienen a mis pies, que para mi todos son unos». Yo e oydo desir que las profesion[es] de las donadas no bale[n] y pregunteselo, y dise que como se aga de corason que si bale, que lo demas es engaño.<sup>269</sup>

De esta manera, Úrsula critica el sistema social del mundo colonial y subvierte su posicionamiento social de mujer negra. Ella, si bien se asombra ante la presencia de la reina en el purgatorio, acepta rezar por su alma, pues comprende —a partir de lo enunciado por las voces— que todas las ánimas que allí se albergan son equiparables entre sí. Como se mencionó en el capítulo anterior, la religiosidad católica *blanqueaba* las almas de todos los sujetos sociales. Así, Úrsula, como escogida por la divinidad para salvaguardar las almas del purgatorio, posee la potestad y la obligación de rezar por la salvación del alma de la máxima autoridad del poder colonial y religioso: la reina Isabel. El patronato real se ve trastocado por una mujer negra, al menos en el mundo de lo espiritual.

Finalmente, como se ha podido constatar, Úrsula de Jesús emplea las tretas de debilidad para poder enunciar una serie de críticas y demandas al sistema socio-espiritual de la Lima de inicios del siglo XVII. Para lograrlo, empleó una serie de estrategias discursivas propias de los textos autobiográficos y *Vidas* escritas por mujeres de la época, quienes tomaron como modelo a los textos de Santa Teresa<sup>270</sup>. Estas estrategias retóricas lograron enmascarar el discurso —entendido como herético por Van Dausen (2012)—

---

<sup>268</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 243.

<sup>269</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 284.

<sup>270</sup> Arenal y Schlau (1990) rescatan las formas en la que las monjas del siglo XVII construyeron discursos desde una posición de fortaleza y debilidad. Así, mencionan las autoras, el lenguaje empleado en la elaboración de las *Vidas* y los textos autobiográficos de las mujeres de la época, se centra en iluminar las cuestiones de poder, sumisión, y estructuras jerárquicas de la sociedad en la que habitaban. Además, generaron fórmulas de humildad obediencia, autodesprecio con lo cual sientan las bases para re-definir la naturaleza femenina en el contexto tridentino. Para mayor información, revisar *Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent*.

del diario. De esta manera, siguiendo los lineamientos de Ludmer (1985), establecimos que en el texto se pueden hallar dos momentos fuertemente marcados: los lugares comunes y los lugares específicos. Dentro del primero, hallamos tres grupos de estrategias discursivas: el saber no decir, el saber no ser y el saber no poder. Con ellas, la clarisa reconoce y acepta los postulados religiosos de la época y su ubicación en la estructura social. Las marcas textuales encontradas en las diversas entradas del diario, ponen de manifiesto las capacidades limitadas de Úrsula frente a los designios de la divinidad y las voces del purgatorio. Sobre la base de este primer momento, Úrsula es capaz de forjar un espacio específico desde donde reorganizará y producirá un conocimiento nuevo. Así, establecerá críticas al sistema religioso y social de su tiempo, con lo cual pretenderá subvertir y cuestionar, desde el mundo espiritual, los límites impuestos por la sociedad colonial a una persona de su condición: ser mujer y ser afrodescendiente. Cabe señalar, además, que Úrsula logra generar este discurso desde de su identidad en resistencia. Con esto, consigue superar su subalternidad e intenta posicionarse como una mujer con un espacio en el orden del imaginario espiritual.

Así, las cotidianidades y sabidurías privadas de la vida de la clarisa se toman, en el diario, como punto de partida para la conceptualización del saber propio en el mundo de lo hegemónico y masculino, con lo cual la esfera de lo íntimo, lo privado y lo cotidiano se desdibuja en función a la intervención en el orden del saber hegemónico. De esta manera, lo privado intervendría en lo político; es decir, Úrsula —consciente de albergar un no-lugar— utiliza la vida y situaciones del mundo de lo privado para intervenir en el orden de lo simbólico del catolicismo<sup>271</sup>. Estas formas subversivas de escritura, son actos políticos en respuesta a un sistema vulnerante. Es decir, al reconocer su subalternidad y su no-parte en el reparto de lo sensible, organiza una serie de críticas al sistema religioso y social que la ayudarán a subvertir el sistema de gobierno, para hacerse de un-lugar y visibilizar su nueva identidad como mujer negra, pero escogida por Dios como intercesora de los enunciados del mundo espiritual. Si bien los enunciados del discurso se realizan

---

<sup>271</sup> Por ejemplo: “El terser día de Pascua entro una mulata en la cosina mui aflijida, disiendo que todas las beses que benia la madre de su ama la malquistaban con ella disiendo muchas mentiras, asiendo ella cuanto podia por dar[le] por dar [sic] gusto. Boy a la siesta al coro y digole a mi Señor: «Dios, ¿no soys bos Señor padre de misericordias? ¿Como está aquella pobre tan desconsolada y no la socorreys?». Disenme: «Yo me agrado de [que] unos sufran a otros, y otros a otros, y otros a otros». Con esta respuesta lo deje. Despues de un rato digole: «Señor, yo no estaba por ay descuidada sin saber desto, ni pasarme por el pensamiento, y bos me abeys traydo y por buestra orden bino aquel padre y nunca tiene lugar para mi.» (Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 184).

desde la utilización de los simbolismos de la cultura dominante, las visiones y las temáticas de su diario poseen tintes heréticos, en los cuales existe —creemos— una defensa soterrada de la identidad negra como veremos en el siguiente apartado.

### **3.2.2. Construyendo una identidad colectiva: Los afrodescendientes y su cercanía a Dios**

Como lo vimos en el capítulo anterior, las identidades colectivas son aquellas que organizan el orden interno de una sociedad, pues establecen las delimitaciones de pertenencia social. Es decir, la identidad colectiva dota a un grupo humano de conciencia de integración mediante el empleo de ciertos símbolos que adquieren significado en el orden social. En este sentido, las características constituidas en sociedad, y asumidas por los individuos pertenecientes a ella, unifican el espacio cultural y dotan de sentido a los ritos, símbolos y valores practicados por sus integrantes.

Por otro lado, las configuraciones identitarias en el Nuevo Mundo fueron complejas por los múltiples elementos que las constituían y las regían. La imposición de la religión católica ayudó a colectivizar a la enorme diversidad cultural de inicios del siglo XVI. Así, el orden social y de pertenencia se fundó en el cumplimiento de los ritos católicos. Esto dio como resultado que las identidades en estas tierras fueran múltiples y flexibles. En este sentido, se forjó la identidad religiosa como forma de integrar el entramado social preponderante. Sin embargo, como menciona Larraín (1994), las formas identitarias de las culturas originarias pervivieron a través de los ritos católicos. Por ello, los sujetos subalternizados conservaron ciertas formas rituales o de organización social propias, al asumir las normas morales católicas exigidas para integrar la sociedad colonial. De este modo, los sujetos afrodescendientes, como se analizó en el capítulo anterior, asumieron las formas culturales de la religión católica, pues funcionaba como un vehículo de movilidad, flexibilidad y negociación social. A su vez, integrarse en la identidad religiosa les permitía crear espacios de resistencia social, a fin de salvaguardar su humanidad.

Frente a ello, y como lo venimos analizando, Úrsula de Jesús, al asumir la identidad religiosa propia del sistema colonial, también asumió una identidad en resistencia que le permitió forjar un nuevo sistema de pensamiento. En este, ella como mujer negra se configuraba como un elemento especialmente agradable ante los ojos de la divinidad por ser humilde, fiel y piadosa. Así, el lugar específico, en términos de Ludmer, que ocupan las entradas del diario espiritual en los que se menciona a sujetos

afrodescendientes —por lo general esclavas—, evidencian una serie de subversiones socio-religiosas que cuestionan la concepción de superioridad de los sujetos occidentales frente a los afrodescendientes. Este acto de subversión es entendido como un acto político, pues subvierte el orden policial para inscribir su no-parte como mujer subalterna en el orden simbólico colonial. Así, Úrsula pretende traducir la cultura hegemónica para re-inscribir a la identidad negra en el orden simbólico religioso como seres cercanos a Dios por los padecimientos que experimentan en vida, frente a los vicios y conductas negativas ejercidas por la sociedad española/ criolla como lo vimos en el apartado anterior. De esta manera, en la segunda entrada del diario, Úrsula nos presenta a Marian Bran de la siguiente manera:

se me bino a la memoria Maria Bran, que era una negra del conbento que a mas de catorse años que murio supita[mente, y era] una de las cosas mas olvidadas que abia para mi en este mundo; y juntamente la bi bestida de una alba albisima, señida con un singulo corto, con unas riquisimas borlas (tambien el alva estaba mui bien guarnesida) [y] una corona de flores en la cabeza tambien. Aunque tenia su cara estaba mui linda y [con] un negro lustrosisimo. Dije yo que cómo una negra tan buena, que no era ladrona ni enbustera, abia estado tanto tiempo [en el purgatorio]. Dijo que abia estado [alli] por su condision y que alli se penaba el sueño fuera de tiempo y la comida, y que aunque abia estado tanto tiempo abian sido lebes las penas, y que daba muchas gracias a Dios, que con su dibina proibensia la abia sacado de su tierra y traydola por caminos tan dificultosos y barrancosos para que fuese cristiana y se salbase». Dijo que si las negras yban asi al cielo. Dijo que como fuesen agradesidas y tubiesen atension a los benefisios y le diesen gracias por ellos las salbaba por su gran misericordia» (...) Tambien me dijo que yo diese gracias a Dios por los benefisios que le abia echo. Aunque me paresio que se yba al cielo, no lo supe de sierto.<sup>272</sup>

El caso de María Bran destaca por las características con las que se la describe. Se trata de una mujer afrodescendiente con el rostro lustrísimo y lindo, vestida de alba (traje usado por los sacerdotes para ofrecer misas), con corona de flores (acaso emulando a Santa Rosa) y, además, se presenta como una negra buena que asciende al reino de los cielos, aunque Úrsula matiza esta información con su saber no-decir. A diferencia de la primera entrada en la que Úrsula conversa con el fraile<sup>273</sup>, en esta segunda entrada, Maria Bran no presenta fuegos ni dolores, sino que sus penas han sido leves, pues solo se encuentra allí por su *condición* de mujer negra. Del mismo modo, María agradece esta condición y

---

<sup>272</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 165.

<sup>273</sup> Volver al punto 3.2.1, apartado B.

haber sido traficada de su tierra de origen, porque, de ese modo, pudo conocer a Dios y salvar su alma mediante el proceso de cristianización. Con ello, Úrsula —en contraste con la primera entrada y las quejas en voz del fraile por el mundo religioso en pecado— se muestra condescendiente con María. De esta manera, subvierte el orden social y religioso colonial: las mujeres negras también pueden ascender a los cielos y, en el más allá, utilizan las ropas de los sacerdotes. A su vez, se reafirma el sistema colonial al narrar la gratitud que María sentía por ser católica y haber sido extraída de su lugar de origen. Con esta primera presentación de una mujer afrodescendiente, Úrsula insta una serie de entradas en las que la mujer negra —por lo general esclavizada— posee características positivas por ser humildes y cercanas a los padecimientos de Cristo en la cruz.

Otro dia, despues de aber comulgado, disenme que encomiende a Dios una negra que abia estado en el conbento y la sacaron mui mala a curar, y a pocos días murio [hace] ya casi treynta años. No me acordaba mas della que [como] si no ubiera sido. Yo me espante y entre mi pense: «¿Qué? ¿Tanto tiempo?». Y respondenme que aquellas cosas en que ella andaba —y aca dabanme a entender que era un amor desordenado que tenia a una monga— toda la casa lo sabia. Que mi padre San Fransisco y mi madre Santa Clara se abian yncado de rodillas a Nuestra Señora porque alcansase de su [H]yjo la salvacion de aquella alma, porque abia serbido a esta casa suya con mui buena boluntad. Luego bi que pendiente de un[a] sinta bajaba de arriba una corona de unas espinas grandes; casi delante me enumero, no se si fueron sesenta y tantas. Dentro de dos días buelbo a ber la morena en un rincon, mui apartada, como la primera bes que tambien la bi alli, y me dijeron entonses que penaba en el dormitorio biejo. Aora la bi en su propia figura, con un faldellin berde y paño de cabeza, y desiamé que la grandisima misericordia de Dios la tenia alli; que nuestros padres San Francisco y Clara se abian yncado de rodillas por ella. Yo le pregunte sin querer (me lo asen preguntar, y esto ynteriormente): «¿Que como o por que tanto tiempo de purgatorio». Diseme [que] ama Dios tanto a sus esposas, que cuando las be que faltan a sus obligaciones lo siente mucho<sup>274</sup>

En este pasaje, aunque el relato que presenta Úrsula indica que la religiosa afrodescendiente ha permanecido durante treinta años en el purgatorio por haber tenido un amor lésbico con otra monja<sup>275</sup>, se indica que tanto San Francisco como Santa Clara

---

<sup>274</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 178.

<sup>275</sup> Aunque no se desarrollará la temática de la lesbiandad en este estudio, no queremos dejar de mencionar que existen dos referencias similares en el diario, la presentada y la entrada en la que Úrsula es protagonista: “que dudo yo que Su Majestad se comunicaron sus criaturas y que perdona pecados; que una gota de su sangre basta para todos... [det] que quien pudiera, sino Él, sacarme de aquel amor; que cuando acaban en la misa le desia yo: «Señor, asta cuando me as de dejar con este amor tan perdido y tan enfadoso?». Y yo conosco que es verdad. Y que cuando yo las miraba desia entre mi: «¿Que quiero yo a estos cuerpos de palo?», y no me podia ber libre desto y me paresia ynposible. Y tambien me refirio otros dos benefisios que

han pedido por la salvación de su alma. Esto debido a la humildad y buena voluntad con la que sirvió durante sus años de vida en el convento. Además, el ánimo asume y acepta su estancia en el purgatorio, pues es el amor de Dios quien la mantiene allí purificando su alma. Del mismo modo, resalta el hecho de que, a pesar de que las madres del convento conocían esta relación, no existieron sanciones para ella. Así, se pone de manifiesto la crítica al sistema religioso (pasaron por alto el pecado nefando) y, también, la valía de la mujer negra por ser humilde: ella ha permanecido durante tres décadas en el purgatorio y no en el infierno a pesar del *pecado* que cometió.

Así, la humildad es una temática recurrente en las intervenciones de las ánimas afrodescendientes. Esto se debe a que la humildad fue un elemento fundamental en la identidad religiosa católica y base del vivir cauto practicado por los afrodescendientes coloniales. De esta manera, la humildad era una condición necesaria para el acercamiento con la divinidad y las prácticas místicas. Siguiendo los postulados de Santa Teresa, a quien además Úrsula conocía y leía, la tríada amor-desasimiento-humildad, formaban parte de las bases teológicas de la fe católica. Así, la humildad, la pobreza y la sencillez eran parte del ideario espiritual que acercaba a los fieles al camino de Dios. Además, para Teresa de Ávila (1916), la humildad es definida como aquella virtud que ayuda a que el hombre reconozca su pequeñez ante Dios y comprenda su igualdad ante los demás, creciendo en fe y en el amor por Cristo. En este sentido, la humildad es magnánima, pues es una actitud valiente y activa en tanto permite enfrentarse a los miedos y limitaciones propias del hombre. Del mismo modo, Santa Teresa menciona que el sujeto en condición de humildad posee la “santa osadía”, ya que confía en que Dios podrá asistirlo en beneficios, incluso cuando el sujeto no se siente digno de ello. Así, la humildad se configuraría como una de las principales virtudes que fomenta la relación con Dios y con la comunidad, y permite la liberación de la soberbia y el fomento de la generosidad. Y es precisamente este concepto el que se puede hallar en las entradas del diario que venimos trabajando.

Despues que paso esto y otras muchas cosas, disenme de como se agradaba Dios de los pequeñitos y umildes, y que en esta casa le agrada[n] Florensia Bravo y Antonia de Christo, que son

---

tambien paresia ynposible berme sin ellos. Y diese [sic] que quien pudiera sacarme destas cosas si su mano poderosa no la ysiera” (Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 299).

desechadas y nadie ase caso dellas. La primera es una mulata chabacana y la otra una negra siega.<sup>276</sup>

Estando una negra para morir en este mes de março f[u]i a a berla y le yse aser un acto de contrision. [H]ysolo mui de beras, con muchas lagrimas y dandose muchos golpes en los pechos. Yo f[u]i consolada de aberla bisto [par]a encomendarla a Dios y bi un Santo Christo, y a sus pies a esta morena amortajada, con que bi era sierta su muerte y que por la misericordia de Dios se abia de salvar y le di muchas gracias. (...) Una relijiosa que tubo mui gran contrision a la ora de su muerte, y mui gran confiansa en Dios, se me aparese continuamente desde el dia que murio como una niña resien nasida, y dandome a entender que es alma del señor.<sup>277</sup>

Tambien bi benir en aquella prosesion a un lado a la negra Lusía y pregunte: si las negras estaban alli tambien. Respondieronme que sí, que a un lado estaban apartadas, que alla pasaban las cosas con gran consierto<sup>278</sup>

En los fragmentos mencionados, se puede observar la presencia de mujeres afrodescendientes experimentando los beneficios de la humildad, según Úrsula: mujeres en condición de sencillez y pobreza agradables ante los ojos de Dios por ser humildes; una mujer negra que asume los actos de constricción con devoción, lo cual pone de manifiesto la humildad para aceptarse como una mujer empequeñecida ante la grandiosidad de Dios; y mujeres negras plácidas de formar parte del ritual católico de la procesión. De esta manera, se evidencia que la humildad era practicada por las mujeres afrodescendientes del convento y, además, que su condición racial favorecía el ser agradables para Dios, pues no solo eran personas humildes, sino también que padecían los dolores y las desavenencias de la vida de un afrodescendiente:

Preguntome quien era mejor, yo o la tierra. Dije que la tierra. Dijo: «Si, porque de la tierra se ase lo que es menester, se edifica, mas de esa solo para gusanos es buena. Los sentidos y potencias, si no se ocupan en Dios, mui desdichados seran». «¿Que are para agradar a Dios?». «Sufrir mucho y [ser] umilde como la tierra, y [tener] mucha confiansa en Dios, que no puede faltar a los suyos».<sup>279</sup>

---

<sup>276</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 188.

<sup>277</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 198.

<sup>278</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 172.

<sup>279</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 270.

Del mismo modo, Úrsula, a través de las interacciones con las ánimas del purgatorio, menciona que las mujeres negras también son respaldadas por los santos y la divinidad, y, de ser humildes y nobles, logran salvarse:

En esto entraron unas negras llorando por otra que se avia muerto. Dige: «Todo esto es banidad. Lo que ynporta es aprender a morir». Pedile mui encareçidamente por la difunta y dijo que Francisco y Clara se abian guincado de rodillas por ella. Quedome gran sastifacion de que se avia salvado, y entre munchas cosas que hablo, que como es tanto, se pasa, dijo: «Que açi como avia criado el çielo para los buenos, avia criado el ynfierno para los malos. Y que a los que seguian aquello llamavan prinçipe de las tinieblas. El se la pagaria. Que Él les avia dado memoria, entendimiento y boluntad, y todo lo que les conbenia para salvarse. Que por ello que daba de su boluntad se yban, y açi los deja».<sup>280</sup>

Es importante mencionar también, que la humildad en las entradas que incluyen a sujetos afrodescendientes no se evidencia solo en función a una vida entregada a Dios, sino también incluye a aquellas mujeres negras que vivieron en pecado, pero que tuvieron una profunda fe al momento de recogerse durante su último periodo de vida. Así, la humildad, para estas mujeres, es una expresión de confianza en la misericordia de Dios, con lo cual logran alcanzar la salvación de sus almas:

Sabado, dia de San Pedro Nolasco, digo la bispera, vino a mi una cosa que estaba tan olvidada della como si nunca hubiera sido. Estando asi recojida llegose una cosa —Dios sabe que es, quisa sera paton, que es amigo de marañas— y diseme: «Yo soy Marucha, la ermana de Juana de Escobar. ¡Por amor de Dios te pido que me encomiendes a Dios! Que con aberme criado en esta casa no ay quien se acuerde de mi». Yo quede con pesadunbre, pensando quien soy para que bengan a mi con estas cosas, y pidiendole a Dios que asi aquello era berdad y es suyo, tenga misericordia de aquella. El dia del santo comulgue por ella, y por otros difuntos y por otras nesiedades. Y despues por la tarde, aconpañando a las enfermas, alli sentada me recoji. Y luego haseseme que beo a Marucha con el rostro mui resplandesiente. Y me dijo que por la confiansa que avia tenido en la misericordia de Dios se avia salvado. Que ella avia estado en pecado mortal hasta que le dio la enfermedad de que murio, mas que como conosio que era tan grave, luego se conpuso y se arrojó a los pies de nuestro señor Jesuchristo, pidiendole misericordia con gran confiansa de que la avia de salvar. Yo preguntele por su ama, Alfonsa. Dijo que estaba en el purgatorio [y] que avia tenido grandes penas. Que alla avia gran consierto [y] que cada uno tenia su lugar conforme a su estado, que las monjas a una parte, los relijiosos a otra, los seglares, saserdotes, yndios, negros, todas las jeneraciones y estados de cada uno [en otros lugares], y [que según] las obligaciones que tenian se les daban las penas. Que ella, por la bondad de Dios, no avia sido enbustera, ni reboltosa ni ladrona, que solo aquella flaqueza tenia [y] que la encomendara a Dios. Dijele: «Pues era yo una pobresita para que me benga con estas cosas». Dijo que le diera

---

<sup>280</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 251.

muchas gracias a Dios por aquel conosimiento que me daba de lo nada que era, y que siempre le pidiese a Dios me le diese.<sup>281</sup>

Cabe señalar, además, que en el fragmento presentado, Marucha, quien aparece con el rostro resplandeciente como sinónimo del nulo padecimiento de su alma, menciona parte de la doctrina religiosa que Úrsula asume: mientras más alto es el grado de poder y *valia* en el mundo terrenal, peores serán los castigos en el mundo espiritual. Por ello, intuimos, Marucha se encontraba salva, mientras que su ama, Alfonsa, permanecía con grandes penas en el purgatorio. Resalta, también, el paralelismo entre las situaciones de ambas mujeres, pues se subvierte la concepción colonial de que las mujeres blancas eran superiores a las mujeres negras. Esta idea se invierte en el plano espiritual.

Por otro lado, el padecimiento del cuerpo también fue uno de los temas relevantes en el diario de Úrsula de Jesús. Como lo analizamos en el capítulo uno, los postulados del vivir sufriendo de San Juan de la Cruz configuraron las bases de la iglesia católica durante el siglo XVI-XVII. El espíritu barroco tomó del Santo la concepción de que el cuerpo era la cárcel del alma, misma que debía ser liberada para alcanzar la comunión con Dios. Esto se lograba mediante la mortificación de la carne y la contrición. La entrega al sufrimiento corpóreo por parte de los cristianos y místicos simbolizaba un grado elevado de la espiritualidad, pues de esta forma se lograba la culminación de la experiencia humana. De esta forma, vivir la cristiandad se traducía en la negación de los deseos corpóreos, a fin de lograr el acondicionamiento del alma que permitiría el acercamiento al amor de Cristo. Por ello, durante los inicios del siglo XVII, fueron comunes las auto-mortificaciones así como el uso del cilicio por parte de las mujeres piadosas y conventuales como una forma de liberar el alma del cuerpo, pero también como forma de experimentar los padecimientos de Cristo en la cruz y ser agradable ante sus ojos. Así, Úrsula presenta diversos pasajes en su diario espiritual en los que la fuerza creadora se place ante las mortificaciones de la carne:

Desian: «Que alli estaba purificando[se,] que estos cuerpos bibos es menester mortificarlos en muchas cosas: que andubiesen como si no andubiesen, que oyesen y mirasen como si no oyesen ni mirasen.<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 212.

<sup>282</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 170.

En fin, dijele al Señor que esta que era su criatura, me abia pedido que le pidiese por aquella enferma. Refiriendole las palabras, disenme ¿que quién le abia ayudado a Él cuando estuvo en la cruz? Que su Padre le abia desanparado en toda su pasion y que qué sabia lo que le ynportaba a la enferma y a ella, si la queria desenbarasada para aserla santa. ¿Por qué no decia ‘agase tu boluntad’? <sup>283</sup>

Disenme: «Todo lo oygo, todo lo beo y todo lo que el pobresito ase por mi lo agradeSCO como abello menester»<sup>284</sup>

Además, Úrsula evidencia que para Cristo el sufrimiento y el padecimiento en tierra se transforma en el mundo espiritual:

Despues dije: «Señor, yo soy una esclavita de mi madre Santa Clara. Acordaos de mi». Dizenme: «Quanto mas se abajaren aca, tanto mas subiran alla»<sup>285</sup>

Que sea yo mui umilde y sufrida. Que Él y nuestra Madre fueron mui molestados en este mundo, y que no bisitase a nadie, que sino, que cuando las topase de bueno a bueno, las ablase. Que fuera mui diligente en cunplir mis obligaciones. Dije que aora andaba mala. Dise: «Al borrico, dejallo descansar, porque no ara cosa buena»<sup>286</sup>

Tanto dijo aqui de la ymitasion de su [H] yjo de la pobresa, obediencia, la umildad y mansedumbre de todas las birtudes. Que le ymite yo y le de gracias por [recibir] tantos benefisios.<sup>287</sup>

Mas dijo que en cuanto a la umanidad abia padecido tantos trabaxos y tan ynconportables dolores. A la dibinidad no abia llegado nada de aquello, que sienpre abia gosado de lo que era propio suyo —yo lo digo como alcanso, no como alla me lo disen—, y que asi como no abia llegado a la pureza de la Virjen macula [alguna], que en todo abia sido purisima. Desto y de todo lo demas ubo mucho, y con mucho consierto. Yo lo digo salpicando como me acuerdo. Dios sabe si es suyo. A mi me sirbe de tormento.<sup>288</sup>

Como se evidencia en estas entradas, Cristo, durante su estancia en la tierra, sufrió incontables penurias; sin embargo, en el mundo espiritual permaneció perfecto y puro. Por ello, es necesario que, para agradecerle y complacerle, sus hijos imiten sus

---

<sup>283</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 176.

<sup>284</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 192.

<sup>285</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 255.

<sup>286</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 281.

<sup>287</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 297.

<sup>288</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 202.

padecimientos, sean humildes y piadosos, tal y como lo son los sujetos afrodescendientes, pues serán recompensados en el mundo espiritual.

Del mismo modo, Úrsula presenta la figura del mártir como personaje que, a pesar de morir por su fe, no renuncian del todo a su voluntad y, por tanto, no son tan admirables como lo son aquellos que dejaban el mundo por completo:

los que dejaban el mundo tenían mas merito que los martires, porque aquellos, biendose en aquellas ocasiones de aquella fuersa que se le asia, con su grasia se dejaban quitar las bidas, y que luego pasaban aquellos tormentos. Mas estos de su boluntad [se] entrega[ba]n para no tener boluntad, y que peleaban con todo el infierno junto con el mundo y la carne. Y luego desia que la gloria del Padre era para estos, y que abia muchos escojidos, y que abia muchos que escoger. Desiale yo que no osaba pedirle ser una destos escojidos. Dise que por todos abia derramado su sangre. Desiame que cuanto en este mundo abia, no era nada. Desiale yo que me diera grasia para que yo estuviera a sus pies.<sup>289</sup>

Con este pasaje, Úrsula indica que no solo es necesario experimentar la mortificación de la carne, sino también abandonar toda voluntad para poder entregarse a Dios y sucumbir ante sus propósitos. Dejar atrás los placeres y los deseos del cuerpo, sumado a la mortificación del mismo, se traduce en una renuncia del mundo completa y, por ello, superior a la experiencia de padecimiento de los mártires. Sumado a ello, la humildad, la piedad y la imitación de la vida sufriente de Cristo en la tierra, son elementos fundamentales —creemos— para la conceptualización del cuerpo sufriente en el diario.

Por ello, para la donada, los padecimientos corporales de Cristo en la cruz no solo pueden experimentarse mediante la mortificación del cuerpo, sino también pueden ser equiparados a los padecimientos de los afrodescendientes esclavizados y muertos por las excesivas jornadas laborales, pues se acompaña el dolor corporal con la aceptación y la nula voluntad ante los mandatos de un otro superior (ya institución, ya amos). Así, dirá:

Este miedo, desde el día antes lo abia enpesado a tener, de una negra que se abia muerto sin confesion, que era del conbento y la abian llebado a la chacara por enferma, para ber si mudando tenple sanaria. Murio, como he dicho, y [a] aquella ora me dijo que estaba con tan grandes trabajos porque cuando era cosinera y panadera sacaba mucho, y que la señora abadessa podia remediar aquello.<sup>290</sup>

---

<sup>289</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 280.

<sup>290</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 182.

En esta entrada, la mujer esclavizada muere sin confesarse, debido a los grandes trabajos que realizaba en la cocina del convento. Producto de esta muerte, se encuentra padeciendo en el purgatorio. La muerte sin confesión es traducida como mala muerte. Es decir, el alma de la mujer no logró prepararse para su trascendencia, con lo cual no se encontraba lista para experimentar la salvación y el encuentro con Cristo. Del mismo modo, la presencia de la mala muerte se encuentra también durante la conversación con el licenciado Colonia, quien pide por el alma de su negra.

Despues de aber comulgado, estando recojida, en un ynprobiso haseseme que bia al licenciado Colonia Y disenme que por aquella caridad con que nuestro señor Jesuchristo bino del sielo a la tierra le encomendara a Dios, y le pidiese por esa mesma caridad tubiese misericordia del. Encaresio grandemente quan grandes son los trabaxos que se pasan alla, que ya a el le paresia que abia mil años que estaba alla, y que abia padesimo mucho por Francisca, su negra, que la traya arrastrando con mal tratamiento y no cuidando de lo que abia meneste. Yo preguntele —que no se quien me ase aser estas preguntas, que son contra mi boluntad—; en fin le pregunte por aquel clerigo y dijome que ya ese se abia perdido. Que se abia condenado por aquello que ya me abian dicho.<sup>291</sup>

Es preciso destacar que en los fragmentos mencionados, las malas muertes de las mujeres afrodescendientes no son responsabilidad de ellas, sino del sistema colonial. Tanto los trabajos excesivos en el convento (espacio de difusión institucional de la fe católica) como en manos de Colonia (sujeto perteneciente al sistema dominante colonial) produjeron la condena de dos almas en el purgatorio. Esta situación es particularmente destacable, pues en ambos casos se rompe el código de conducta y, por tanto, de honor, con lo cual son catalogados como malos cristianos. Como se observa, Colonia se encuentra padeciendo los castigos de su falta, pero ¿y la institución? Creemos que esta es una de las críticas más agudas al sistema que la clarisa realiza a lo largo del diario, a través del padecimiento del cuerpo.

Esta situación del padecimiento corporal en manos de la institución también las padece Úrsula:

fue un dia trabajosisimo para mi, de suerte que asi como di de comer al refitorio, sin comer yo me fui a postrar al Señor. Y por el camino le yba disiendo: «Señor, tu gastas destes aogos. Si yo se que no es tu boluntad no e de añadir mas de lo que [me] mandan». Asi que me postre. Disenme: «En treynta y tres años que estube en este mundo, todos los pase con grandisimos trabajos y aogos,

---

<sup>291</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 210.

y al salir del me pusieron en un palo como si fuera un bil esclabo y ladron». Con estas palabras se me quitaron cuantos aogos y cansansios tenia.<sup>292</sup>

De esta manera, la donada indica que si bien los trabajos en el claustro son exhaustivos, no se comparan con los sufrimientos de Cristo en la cruz. De esta manera, Úrsula indica que, como mujer afrodescendiente, experimenta y continúa con jornadas extensas en la cocina del convento, con lo cual cumple con la mortificación del cuerpo que la acerca a los padecimientos del Padre, y manifiesta su humildad y resignación como hija legítima de Dios. Así, se posiciona como una mujer piadosa, cuyo padecimiento corporal, propios de una mujer negra, son cercanos y agradables ante los ojos de la Divinidad.

Como se ha podido observar a lo largo de las entradas presentadas en este apartado, Úrsula traduce y re-interpreta la condición de humildad y padecimientos corporales de la tradición católica con los sujetos afrodescendientes. Como lo vimos en el apartado anterior, Homi K. Bhabha (1994) introduce el concepto del espacio intermedio para identificar el lugar intersticio desde el cual enuncian los sujetos que superan su condición de subalternidad. Este espacio es uno desde donde puede resistirse a través de la creación de elementos culturales e identitarios nuevos que emplean tanto la tradición cultural del sistema dominante como rezagos de la cultura dominada para la creación de lo nuevo. Estos actos de creación de un espacio intermedio y elementos culturales emergentes nuevos, forman parte de la hibridez cultural de la que habla Bhabha. En ese sentido, nos dice el teórico, el lugar de las traducciones culturales son el espacio para la hibridez cultural e identitaria. De esta manera, y desde el reconocimiento de las grandes diferencias que separan una cultura de otra, se crean nuevas formas de enunciación. Estas nuevas formas de sentido y significado creadas por los sujetos dominados re-inscriben, mediante el proceso de negociación, a los sujetos, que se encontraban en los márgenes, en el espacio social. Así, Úrsula, mediante el uso de los simbolismos religiosos y la aceptación de su condición socio-racial, reproduce el discurso colonial: los sujetos afrodescendientes son seres de condición humilde y, por tanto, merecedores del lugar que ocupan en la escala social.

Sin embargo, Úrsula sale del borde social en el que se encuentra, para re-inscribir y negociar su identidad como mujer afrodescendiente. De esta manera, sus enunciados, como lo venimos analizando, a través de las estrategias discursivas mencionadas, buscan

---

<sup>292</sup> Van Deusen, "Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús", 2012, p. 194.

demandar la representatividad de ella como mujer negra. Así, al re-inscribir la identidad afrodescendiente en el espacio simbólico de la cristiandad, como menciona Bhabha, produce un quiebre en la temporalidad en el plano de la intersubjetividad. La configuración del sujeto afrodescendiente como cercano a los padecimientos del cuerpo y humilde en tanto sujeto esclavizado, quiebra con las formas de representación colonial: la transgresión de su discurso visibiliza las identidades subordinadas y marginadas. De esta manera, la Úrsula, al traducir la cultura dominante (hibridarla), genera un discurso nuevo en el plano espiritual que le permite re-inscribir la identidad negra en el ámbito del sistema socio-religioso colonial como un sujeto cercano a Cristo. Esta forma de resistencia, renueva y reconfigura las concepciones negativas que el imaginario colonial-católico otorgaba al negro, y, a su vez, interrumpe la ejecución del presente, mediante la re-invencción de la existencia afrodescendiente.

Ahora bien, Úrsula, al traducir la cultura dominante, logra generar un espacio de resistencia desde donde filtra sus concepciones doctrinales, su validación como mujer donada y pone de manifiesto su afán por el conocimiento teológico. De esta manera, toma por asalto un-lugar en el orden simbólico que la excluye por su doble marginalidad: ser mujer y ser negra. Así, podemos seccionar sus formas de subversión personal en tres grupos:

Úrsula de Jesús manifiesta su afán de conocimiento teológico al compararse con Santa Teresa y enunciar su deseo por la lectura de sus obras, y por el conocimiento místico. Además, es Cristo quien valida sus ansias de conocer. De esta manera, puede posicionarse en el mundo clerical como una mujer conocedora de las doctrinas cristianas:

El día de Ramos, preparandome para comulgar, dije al Señor: «Que yo quisiera ser el poy[i]to en que subia su majestad para subir en el pollino en que entro en Jerusalem este dia». Luego me respondió para que le recibiese umilde, reconocida y agradecida, que asi lo asia la Santa Teresa de Jesus y... [det] muchas cosas probechosas, que como ando tan ocupada no las puedo retener en la memoria.<sup>293</sup>

En una ocasion tubo esta ermana deseo de que le leyesen e[l] libro de Santa Teresa, y desde entonses en algunas le disen que su libro a de ser los pies de mi señor Jesuchristo.<sup>294</sup>

Yo me estaba encojiendo y pensando que qué era yo para que me dieran cuenta de aquellas cosas. Disenme que aquella debosion que yo tenia con Nuestra Señora y aquello que le estaba pidiendo,

---

<sup>293</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 180.

<sup>294</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 280.

siempre me lo abia resebido, y que aquel deseo que yo traya de saber leer para saber los misterios de su bida y pasion, que aquello es lo que me enseñan ahora. Y aunque mas leyera los libros no deprendiera en ellos nada de lo que aqui me enseñan. Yo ando llena de temores. No quisiera que estos fueran engaños de aquel.<sup>295</sup>

Disenme tan a priesa: «Murio en cuanto hombre». Dije: «¡Jesus sea conmigo! ¡Que no pueda yo benir delante de Dios sin que me esten hablando!». Disen: «¿[H]ablar en la encarnasion del [H]yjo de Dios y pensar en este benefisio es malo? Ojala sienpre se pensara en ello. ¿Pensar en lo que padasio por remediar el mundo es malo? ¿Pensar en los benefisios es malo? ¿Pensar en la muerte y juisio es malo? ¿Pensar en la puresa de la Birjen y proteccion que tenemos della es malo? ¿Pensar en los benefisios de aberte sacado desto y desto y desto?» —y disenme todas aquellas cosas que yo conosco ser verdad—. Que de muchas gracias a Dios, que otros estan muchos años y no les dan una gotita de lo que me dan a mi con manos llenas.<sup>296</sup>

Úrsula valida su condición de donada en el convento, a través de la voz de Dios quien menciona que las almas son todas iguales. Además, se presentan un grupo de jesuitas, quienes le aseguran que la respaldarán y guardarán el día de su muerte. Con ello, Úrsula re-crea su identidad como una nueva forma de subjetividad aceptada y validada por la Divinidad.

Dijole el padre San Francisco: «Arojate a los pies del Eterno Padre açiendote el mas pequeñito gusano de la tiera, y pidele por los meritos y paçion y sangre de su hunijeno Hijo te perdone y te de su graçia, para que di[g]namente reçibas el santo sacramento». Y dise [Úrsula]: «Que es tanto lo que pasa alli y lo que le ablan, y que cuando lo quiere deçir no lo puede acordar. Y açi no digo un redrogo de lo que me dise». Esta bes le pregunto: «¿Que es esto que disen, que la profeçion de las donadas no bale?». Respondiola el Santo: «Diferençia ay de las monjas, porque ellas son blancas y de naçion española, mas en cuanto al alma todo es uno. Quien mas ysiere baldra mas»<sup>297</sup>

Luego [apareció] un ejersito de padres de la Conpañía de Jesus, y el primero que se aserco a mi fue San Francisco Xabiel, que es mi gran deboto, y me dijo: «Úrsula, cuando te mueras yo y todos estos emos de benir por ti». Muchos dellos benian con [d]almaticas riquisimas, con muchos borlones, corriendo sangre unos por la cabeza, otros por muchas partes, conforme fueron sus martirios. No sé que sea esto; todo esto biene sin pensar, que no se por dónde bienen estas cosas. Despues an benido unas tinieblas y unos desconsuelos tan grandes que ni aun desir Jesus no puedo.

---

<sup>295</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 185.

<sup>296</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 215.

<sup>297</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 235.

Disenme: «De cuando en cuando, como no frauda [=defraudar] tu cabeza, no dises que es tu cabeza»<sup>298</sup>

- a) Úrsula propone una serie de doctrinas que la posicionan a ella, y a las esclavas, como elementos agradables ante los ojos de Dios y, por tanto, como dignas de pertenecer al sistema simbólico católico y el plan divino.

-Úrsula reestructura lo que es válido para Jesús y la Virgen:

Sabado, víspera de la Natibidad de Nuestra Señora, quise ayunar a pan y agua. Y como me allase flaca, por no dejar la obediencia por esta causa, y anduvieran buscando quien supliera mi falta, pregunte a Nuestra Señora qué aria. Dijo que mas balia media ora de orasion que muchos ayunos. Dije «¿No balen esos ayunos?». «No se si balen, mas mejor es la orasion y mas agradable a Dios»

-La donada tiene autorización de la Divinidad para sus visiones y todo lo que allí se diga:

Quien me respondia hera un fraileçito que siempre me habla. Alli bia yo a un cruzifijo muy lastimado corriendo sangre. Deziame que mirase aquellas llagas. Que aquel Señor estaba con los brazos abiertos para los pecadores. Que tubiese confianza y que no temiese. Que guardase los mandamientos de Dios y lo que havia prometido. Que contemplase en las llagas de aquel Señor [y] que procurase andar siempre en ellas. Que allí (36v) conoçeria lo mucho que le devia y que le diera muchas gracias de que me tenia en este estado, y por todos los benefiçios que nos haze. Y que quando orase, al prinçipio adorase a las tres dibinas personas y de por sí a la segunda, a quien tanto debiamos. Entre lo mucho que me dezia azerca de que no temiese ser engañada del enemigo, me dijo que supiese que sola la Virgen Santa Maria se havia escapado de ser tentada del. Que hasta [a] nuestro señor Cristo fue a tentar. Y que yo le confesase como a hijo de Dios bibo, y que siempre pidiese al Padre por su sangre y pasion y muerte. Y que rogase muy encarezidamente por las almas del purgatorio y por los que estavan en pecado mortal.<sup>299</sup>

-La clarisa indica que Dios se ocupa de cuidar a todos sus hijos y, por tanto, a los afrodescendientes:

Disenme esta madrugada que todas las cosas que ysiera, sean considerando de aquel gran benefisio y caridad que yso Dios al mundo en benir del sielo a la tierra, y que le de muchas gracias por Él, y por la caridad con que aora nos esta sufriendo y esperando. Y que esto lo yso por todos, sin escluir a ninguno. Como cosa que yo dudaba, bolbio a referir: «Por todos»<sup>300</sup>

<sup>298</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 228.

<sup>299</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 246.

<sup>300</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 223.

-Establece sutiles comparaciones —en el marco del libre albedrío— entre sujetos negros como piadosos y seguidores de las doctrinas, frente a los sujetos blancos que no suelen hacerlo:

Tambien, que si Dios quisiera mui bien pudiera salvarnos sin que nos costara trabajo, mas que por eso nos abia dado memoria, entendimiento y boluntad, para que trabajen y bean lo que les conbiene, y mas les da ynspiraciones y todo lo que an menester para salvarse. Que si se pierden es por su culpa.<sup>301</sup>

Y diseme que aquello que yo abia bisto [a] mas a de año y medio, que estando en el coro chiquito estando postrada bi en el estradito que esta delante del fasistol, estaba un fraylesito negro de nuestro abito, mui lindo, hermosisimo, y junto al orno otro abominable, [con] el abito [que] paresia desenterrado. Ybamelo disiendo para que yo me acordara, y dise que aquel que yo bi tan ermoso y resplandesiente eran los que estaban en gracia, los obserbantes que guardaban las reglas y asian lo que les mandaban la comunidad. Y que el otro era de los que estaban por su comodidad y que no querian [ha]ser mandados ni serbir [a] la comunidad, ni que los apurasen, sino andar a su boluntad.<sup>302</sup>

-Además, ella se posiciona como una mujer preocupada y deseosa de ser humilde, guardar los diez mandamientos y ser siempre obediente, porque sabe que eso ordena la religión y, de esta manera, el espacio social en el que se desarrolla:

Que sea yo bijilantisima en guardar los dies mandamientos de su ley y todo lo que ordena la religion, que con esto no tengo qué temer. Que sea mui umilde, que aborresca [a] los ynchados [y] que tenga mucha cuenta con no yncharme.<sup>303</sup>

De esta manera, Úrsula de Jesús re-crea su identidad personal, pues subvierte las concepciones simbólicas de los espacios intelectuales permitidos para una mujer afrodescendiente. Además, su discurso, como se ha podido evidenciar, trastoca y legitima su posición en el mundo espiritual. Esta toma de agencia por parte de la donada, la convierte en un sujeto político, en los términos de Jacques Rancière, pues pretende romper con el orden de lo sensible y las significaciones en torno a la identidad negra. Así, la clarisa, mediante el uso de la escritura privada del diario espiritual, pretende reconfigurar el orden de lo establecido, al socializar su discurso e inscribirlo en el mundo de lo colectivo (los y las lectoras).

---

<sup>301</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 210.

<sup>302</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 283.

<sup>303</sup> Van Deusen, “Transcripción del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 191.

En síntesis, Úrsula de Jesús, como mujer afrodescendiente y donada del convento de Santa Clara, permanece en los márgenes sociales —tanto durante su vida como esclava doméstica como en sus días conventuales— como un sujeto sin-parte. Frente a esto, y mediante el uso de recursos discursivos, aprovecha las grietas generadas en el discurso oficial para filtrar un discurso subversivo y, por tanto, político, a través de las visiones y las conversaciones con ánimas del purgatorio plasmadas en su diario espiritual. Así, hemos demostrado que Úrsula, a fin de generar una lógica de disenso en el reparto de lo sensible, configura una identidad en resistencia que le permitirá irrumpir en el mundo dominante y en el discurso oficial. Esta identidad en resistencia le ayuda a apropiarse de los elementos religiosos propios de la sociedad en la que pretende inscribirse, además de apropiarse de la cultura dominante y sus modos. Con ello, Úrsula ocupará un lugar intersticio en el entramado social; su carácter híbrido y transculturado, le permite ejercer resistencia, a fin de traducir la cultura dominante, re-inscribir a la identidad afrodescendiente y re-crear su identidad negra en el mundo espiritual. Esto rebatiría las concepciones ideológicas de la tradición cristiana y colocaría a Úrsula como un sujeto político y con agencia en el sistema social. De esta manera, Úrsula como sujeto político, el diario como acción política y sus visiones como discursos políticos, pretenden reactualizar la concepción espiritual y, en consecuencia, social del mundo virreinal. Ante esto, se cuestionarían los consensos en el sistema de gobierno y se visibilizaría lo invisible: el poder arrebatante de las acciones y los discursos políticos reclamarían su parte en el reparto de lo sensible. En este sentido, el diario espiritual de Úrsula de Jesús y sus visiones místicas son elementos políticos que tienen como finalidad generar divisiones en el orden de lo establecido, con el objetivo de introducir su mundo en el otro mundo y crear un nuevo espacio en el reparto de lo sensible.

## CONCLUSIONES

1. Durante el Barroco hispanoamericano, la efervescencia de la religiosidad tridentina estableció las dinámicas sociales y culturales en el Nuevo Mundo. De esta manera, gran parte de la población, en especial las mujeres y los sujetos subalternizados —en su afán por la comunión con Dios—, recurrieron al misticismo y a las expresiones pías como forma de validación e inserción social. Así, existieron múltiples expresiones espirituales en espacios diferenciados como iglesias, conventos, cofradías o casas señoriales, los cuales fungieron como espacios de difusión del conocimiento religioso y la experimentación piadosa. Como hemos analizado en la investigación, Úrsula de Jesús tuvo una estrecha relación con su ama Luisa de Melgarejo, quien además formaba parte del círculo religioso-social de Rosa de Santa María, con lo cual creció cercana a las dinámicas barrocas de la época. De esta manera, la clarisa aprendió, prontamente, cómo las mujeres limeñas negociaban sus identidades y lograban trastocar los impedimentos sociales que experimentaban por ser mujeres en una sociedad masculinizada. Estas negociaciones, además, llegaban acompañadas de la apropiación de la escritura —elemento fundamental en la historia del misticismo y la religiosidad católica para decir lo inefable—, desde donde lograban filtrar sus inquietudes intelectuales y concepciones sociales. Así, la donada supo que, solo a través del conocimiento de lo divino, el recogimiento del alma, el padecimiento del cuerpo y la aparente aceptación de la inferioridad de sus identidades femeninas, las mujeres podían lograr reconocimiento, legitimación y una suerte de libertad intelectual en la Lima de inicios del siglo XVII. De esta manera, no solo las mujeres hegemónicas empleaban la religiosidad a modo de espacio de resistencia, sino también fueron los sujetos subalternizados, como los afrodescendientes, quienes se sumaron a esta práctica cultural como forma de negociación social.
2. En la heterogénea sociedad virreinal de inicios del siglo XVII, los afrodescendientes esclavizados, lejos de ser sujetos pasivos, asumieron una

posición de resistencia y rebeldía frente a un sistema que los vulneraba y deshumanizaba. Así, dentro de las múltiples acciones por la recuperación de sus identidades y libertades perdidas, hallamos que muchos de los esclavos y afrodescendientes libertos en la urbe, empleaban la religiosidad como forma de generar una nueva identidad que los alejase de lo que simbolizaba ser *negro* en el imaginario barroco. De esta manera, podrían mejorar sus condiciones de vida, alcanzar libertades sociales, hacerse de derechos básicos y desarrollar una identidad individual. Para lograrlo, los sujetos afrodescendientes en Lima experimentaron un proceso de transculturación que les permitió crear una cultura e identidad entre la esclavizada o africana y la hispana/ dominante. Por un lado, se alejaron de sus identidades africanas (proceso de deculturación); y comprendieron la importancia de *asumir*, al menos en apariencia, *su* lugar en la jerarquía social. Por otro lado, aprendieron las formas y prácticas socioculturales de la época, las mismas que interiorizaron como propias. Esta apropiación de los patrones sociales hegemónicos, permitió la creación de una identidad sociocultural nueva, desde la cual lograron resistir y experimentar un proceso de movilización social. Es decir, los sujetos afrodescendientes, como sujetos híbridos, lograron resistir a las dificultades sociales, mediante la apropiación de la cultura hispana, en especial la religiosa, desde la cual lograron la creación de una nueva identidad sociocultural.

3. En medio del proceso de transculturación experimentado por los sujetos afrodescendientes durante el Barroco hispanoamericano, Úrsula de Jesús se sumó al aprovechamiento de las fracturas generadas en la sociedad estamental. Así, mediante el uso de los elementos de la cultura dominante logró traspasar/ subvertir la categoría social y simbólica que cargaba consigo debido a su identidad afrodescendiente. De esta manera, y una vez ingresada en el convento de Santa Clara, las nociones de negociación y reformulación de las identidades femeninas y *negras*, ayudaron a que, por medio de su intensa piedad, ganase agencia en el nuevo sistema espiritual al que había ingresado. Así, mediante los trances místicos y el empleo del discurso religioso hablado, primero, y autobiográfico, después, logró erosionar los límites de su condición social; además, hacía uso constante de los elementos católicos-civiles largamente reconocidos entre las mujeres de la

época: el honor, la honra, la piedad, el vivir cauto y la santa ignorancia. Entonces, Úrsula, como sujeto híbrido, construyó una identidad estructurada en función a la religiosidad católica ortodoxa, pero se desarrolló con características particulares producto de su herencia cultural (la de ser una mujer afrodescendiente y esclavizada). De esta manera, empleó su nueva construcción identitaria no solo para validarse de forma individual y adaptarse así sistema político-cultural-religioso de la época, sino también para cuestionar el orden espiritual que se le asignaba al sujeto *negro*. A esta particular construcción híbrida la hemos nombrado: identidad en resistencia, con la cual logró ejecutar su actuar político con la escritura mística de su diario espiritual.

4. Al habitar una identidad en resistencia desde donde logró negociar su identidad de mujer afrodescendiente y valiéndose del precepto de la espiritualidad católica como forma de estandarizar las almas de los sujetos en la tierra, Úrsula ejecutó su acción política con el desarrollo del discurso subversivo hallado en su diario espiritual. Al emplear el reconocimiento de su identidad mediante las estratagemas del débil, la donada asume *su* lugar —subalternizado— en el orden jerárquico colonial frente al sistema dominante. Esto le permite identificar su no-parte en el reparto de lo sensible. Frente a ello, Úrsula supera su subalternización al asumirse como sujeto actante/ político para arrebatar la capacidad de hablar que no se le había sido asignado en el orden social, a fin de enunciar un discurso que subvierte el orden simbólico de la religiosidad. Esto logra la ruptura del proceso del orden de dominio social en la colonia, con lo cual pretender re-inscribir, re-interpretar y traducir, por medio de la palabra y el discurso escrito, la identidad del sujeto afrodescendiente en el orden simbólico del barroco. De esta manera, Úrsula ejecuta su acción política asumiendo una identidad en resistencia nacida de un espacio intersticio. Así, se hizo de la religiosidad ortodoxa, para poseer la cualificación necesaria que le permitió enunciar, desde el mundo de lo espiritual y apoyándose en voces de terceros, una serie de reclamos sociales, observaciones de su entorno y validaciones de la identidad afrodescendiente esclavizada. Con ello, no solo pretende negociar su propia identidad, sino también la del colectivo socio-racial al cual pertenecía.

5. Mediante las estrategias del saber no-decir, el saber no-ser y el saber no-poder, expresadas a lo largo de las entradas de su diario espiritual, Úrsula logra enmascarar un discurso subversivo y crítico respecto al sistema socio-religioso en el que se desarrollaba. Así, presenta a los afrodescendientes como cercanos a Cristo por experimentar, en vida, dolores y padecimientos corporales parecidos a los que sufrió Jesús durante la crucifixión. Además, los presenta como sujetos humildes y piadosos, frente a las representaciones de los sujetos blancos, a quienes, en su gran mayoría, representa como sujetos pecaminosos y poco humildes. Con esto, Úrsula pretende re-crear su identidad como mujer negra y re-inscribir a la comunidad afrodescendiente en el plan divino. A este discurso de legitimación de la identidad negra, se la ha catalogado como acción política, pues, Úrsula mediante sus discursos, pretende reclamar su parte en el orden colonial, superando su condición de marginalidad en la que se encontraba por su condición socio-racial y de género.



## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. En *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 14(28), 55-68.

Aguilar, Z. (2018). *Negra, esclava y religiosa*. Editora Gráfica Jurado

Álvarez, J. (2018). Transgresión e inversión en el discurso colonial. El sujeto colonial negro en el diario espiritual de la mística afroperuana Úrsula de Jesús (Perú, siglo XVII). *Revista Iberoamericana*, (262), 103-118.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6461412>

Arenal, E., & Schlau S. (1990). Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent. *Tulsa Studies in Women's Literature*, 9(1), 25-42.

Arévalo, D. (2017). Conventualización de la escritura en las Vidas de Santa Teresa de Jesús y Francisca Josefa de Castillo. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 19(1), 197-224.  
[http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S012359312017000100008&script=sci\\_abstract&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S012359312017000100008&script=sci_abstract&tlng=es)

Arias F. & López, L. (2000). Las cofradías y su dimensión social en la España del antiguo régimen. *Cuadernos de Historia Moderna*, (25), 189-232.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=123221>

Armas, F. (2018). Los comienzos de la Compañía de Jesús en el Perú y su contexto político y religioso: la figura de Luis López. *Hispania sacra*, 51(104), 573-609.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9746>

Arrelucea, M. (2007). Lágrimas, negociación y resistencia femenina: Esclavas litigantes en los tribunales. Lima 1760-1820. *Summa Historiae, Revista de Estudios Latinoamericanos*, 2(2), 85-102.

Arrelucea, M. (2009a) *Replanteando la esclavitud*. Centro de Desarrollo Étnico.

Arrelucea, M. (2009b). Pendiendo de un hilo: religiosidad, hechicería y curanderismo en las esclavas de Lima a fines de la Colonia. *Desde el Sur*, 1(1), 143-161.

Arrelucea, M. (2010). *Género, estamentalidad y etnicidad en las estrategias cotidianas de las esclavas de Lima, 1760-1800*. [Tesis para optar el grado de magister en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Cybertesis.  
<https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/2130>

Arrelucea, M., & Cosamalón, J. (2015). *La presencia afrodescendiente en el Perú. Siglos XVI-XX*. Ministerio de Cultura.

Azopardo, I. (2016). *Las Cofradías De Negros En La America Hispana*. Siglos XVI-XVIII.

Benito R., J. (2007). Gonzalo de la Maza “padre” de Santa Rosa, primer contador de cruzada en el Perú. *Revista Catechumenium*, 9, 109-157.

Bienko, D. (2014). Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo XVII. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 35(139), 157-194. <https://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v35n139/v35n139a8.pdf>

Bhabha, H. (1994). *El lugar de la cultura*. Ediciones Manantial.

Bowser, F. P. (1977). *El esclavo africano en el Perú colonial, 1524-1650*.

Brewer, L. (2012). Negro, pero blanco de alma: La ambivalencia de la negrura en la Vida prodigiosa de Fray Martín de Porres (1663). *Cuadernos del CILHA*, 13(2), 113-146. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S185296152012000200008&script=sci\\_abstract](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S185296152012000200008&script=sci_abstract)

Cahill, D. (1994). Colour by numbers: racial and ethnic categories in the viceroyalty of Peru, 1532–1824. *Journal of Latin American Studies*, 26(2), 325-346. <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-latin-american-studies/article/abs/colour-by-numbers-racial-and-ethnic-categories-in-the-viceroyalty-of-peru-15321824/82820C005D029BAC264F97D0E55BF8FA>

Cánovas, R. (1990). Úrsula Suárez (monja chilena, 1666-1749): la autobiografía como penitencia. *Revista chilena de literatura*, 97-115. <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/40165>

Cano, C. (2015). *El fenómeno místico como vivencia personal de la fe. tesis* [Tesis doctoral, Universitat De Les Illes Balears]. Repositorio de la Universitat De Les Illes Balears. <https://dspace.uib.es/xmlui/bitstream/handle/11201/1189/Carlos%20Cano%20Juan%20TFG%202015.pdf?sequence=1>

Certeau, M. de (2007). *El lugar del otro: historia religiosa y mística*. Katz Editores.

Chang-Rodríguez, R. (1991). *El Discurso Disidente: Ensayos De Literatura Colonial Peruana*. Universidad Católica del Perú.

Coello de la Rosa, A. (2008a). Género, poder y espiritualidad en Lima colonial: la reforma conventual del místico Diego Martínez, SJ (1609-1626). *Illes i imperis*, (10), 105-131. <https://raco.cat/index.php/IllesImperis/article/view/305669>

Coello de la Rosa, A. (2008b). De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII). *Revista de Indias*, 68(243), 37-66. <https://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/646>

Carvalho, J.J. de (2001). El misticismo de los espíritus marginales. *Revista Colombiana de Antropología*, (37), 112-150. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015287006.pdf>

Dammert, J. (1994). Los negros y la iglesia. *Crónica*, 68-79. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/131413/Dammert.%20Los%20negros%20y%20la%20Iglesia.pdf?sequence=1>

Díaz, M., & Quispe-Agnoli, R. (Eds.). (2016). *Women's negotiations and textual agency in Latin America, 1500-1799*. Taylor & Francis.

Durán, A. (2015). *La mujer bajo el hábito. Estudio histórico-antropológico en torno a la corporalidad en las monjas de la Hispanoamérica colonial tesis* [Tesis doctoral, Instituto de Humanismo y Tradición Clásica. Universidad de León]. Repositorio Intitucional Abierto Buleria. <https://buleria.unileon.es/handle/10612/4707>

Eremiev, B. (2009). El par simulación disimulación y el arte de saber vivir. *Alpha* (Osorno), (28), 169-180. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012009000100011>

Esparza, E. (1943). San Juan de la Cruz. *Príncipe de Viana*, 4(10), 79-97. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2240767>

Estrada, O. (2006). Sor Juana y el ejercicio pedagógico en sus villancicos marianos. *Letras femeninas*, 32(2), 81-100. <http://revistas.ufasta.edu.ar/index.php/initinere/article/view/50>

Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de cultura Económica.

Fanon, F. (2009). *Pieles negras, máscaras blancas*. Ediciones Akal.

Fernández, I. (2007). Éxitos y fracasos de la Reforma católica. Francia y España (siglos XVI-XVII). *Manuscrits*, (25), 129-156. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2559411>

Fiocchetto, E. M., & Reyes, A. (2016). Aportes sobre el concepto de identidad en la Sociología de la Religión. *Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales*, 3(5), 133-152. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5665449>

Foucault, M. (2002). *El Orden Del Discurso*. Ediciones Tusquest.

Foucault, M. (2014). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (Vol. 1). Siglo XXI Editores México.

Fraile, D. (2004). Mujer y cultura: la educación de las mujeres en la Edad Moderna. *Foro de Educación*, 2(4), 74-88. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2167065>

García, E. (2010). Luis Vives y la educación femenina en la América colonial. *América sin nombre*, 15, 112-117. <https://doi.org/10.14198/AMESN2010.15.12>

García, N. (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*.

García, S. R. (2015). El Camino De Perfección De Santa Teresa. *Seminarios Sobre Los Ministerios En La Iglesia*, 61(214), 75-90.

Gareis, I. (2005). Identidades latinoamericanas frente al colonialismo. Una apreciación histórico-antropológica: Introducción al dossier. *Indiana*, 22, 9-18. <https://doi.org/10.18441/ind.v22i0.9-18>

Gayet, A. N. (2022). Úrsula de Jesús, escribir como mujer y mulata: " así como beo y me ablan sin que quiera, así me asen hablar sin querer (lo) yo". *Chuy. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*, 9(12), 46-66. <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/chuy/article/view/1414>

- Gayet, A. (2022). Úrsula Suárez y Ursula de Jesús: Autofiguración y autoridad en la temprana modernidad americana. *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 13(27), 116-133. <https://doi.org/10.25025/perifrasis202213.27.07>
- Ghalioun, B. (1998). Globalización, deculturación y crisis de identidad. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 107-118. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4739207>
- Giraldo, R. (2006). The Power and Resistance in Michel Foucault. *Tabula rasa*, (4), 103-122. [https://www.researchgate.net/publication/262465870\\_The\\_Power\\_and\\_Resistance\\_in\\_Michel\\_Foucault](https://www.researchgate.net/publication/262465870_The_Power_and_Resistance_in_Michel_Foucault)
- Goldberg, M. B., & Mallo, S. (2005). La vida cotidiana de los negros en Hispano América. Madrid: F. de Larramendi.
- Gómez, D. (2018). En Torno A Piel Negra, Máscaras Blancas. *Ecos A La Obra De Frantz Fanon*, 85.
- González, Y. (2014). Los negros y la iglesia en Lima durante el siglo XVII. Anais do XIX Encontro Regional de História. *Profissão Historiador: Formação e Mercado de Trabalho*. [http://www.encontro2014.mg.anpuh.org/resources/anais/34/1399295326\\_ARQUIVO\\_trabajosobreesclavos.pdf](http://www.encontro2014.mg.anpuh.org/resources/anais/34/1399295326_ARQUIVO_trabajosobreesclavos.pdf)
- González, J. M. (2005a). *Metáforas e ironías de la identidad barroca*. En Ariño, A. (Coord.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural* (pp. 139-158). Espéculo. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1417819>
- Gonzales, J. M. (2005b). Aproximaciones a la mística. *Hallazgos*, (4), 104-116. <https://www.redalyc.org/pdf/4138/413835163009.pdf>
- Glosario de Indias (Sf.). Educación de las mujeres. *Proyecto de Estudios Indianos*. <http://estudiosindianos.org/glosario-de-indias/educacion-de-las-mujeres/>
- Guardia, S. B. (2007). Mujeres que escriben en América Latina. *La Aljaba*, 6, 261-264. [https://www.researchgate.net/publication/262748102\\_Mujeres\\_que\\_escriben\\_en\\_America\\_Latina](https://www.researchgate.net/publication/262748102_Mujeres_que_escriben_en_America_Latina)
- Guibovich, P. (1993). La educación en el Perú colonial: fuentes e historiografía. *Histórica*, 17(2), 271-296. <https://doi.org/10.18800/historica.199302.006>
- Hampe, T. (2011). Bibliotecas, imprentas y difusión de noticias en el Perú colonial. *Bulletin hispanique*, (113-1), 409-432. <https://journals.openedition.org/bulletinhispanique/1547>
- Hanisch, C. (2016). *Lo personal es político*. Feministas Lúcidas Ediciones. <https://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/Carol%20Hanisch%20-%20Lo%20personal%20es%20pol%C3%ADtico.pdf>
- Hatzfeld, H. (1955). *Estudios literarios sobre mística española*. Gredos.

- Hurtado Mena, R. N. (2021). *Rasgos cristológicos de los escritos de la venerable Úrsula de Jesús*.  
<http://190.116.28.116/bitstream/handle/20.500.12850/702/HURTADO%20MENA%2C%20RAFAEL%20NOLBERTO.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Iwasaki, F. (1994). Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial. *Anuario de estudios americanos*, 51(1), 47-64.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=53806>
- Iwasaki, F. (1993). Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima. *Hispanic American Historical Review*, 73(4), 581-613.  
<https://read.dukeupress.edu/hahr/article/73/4/581/145943/Mujeres-al-borde-de-la-perfeccion-Rosa-de-Santa>
- Klein, H. S., & Albornoz, G. S. (1986). *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Alianza Editorial.  
<https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/hiscrit/article/view/3648>
- Klein, H. S., & Vinson III, B. (2013). *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y en el Caribe*. El Colegio de México AC.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de cultura Económica.  
<https://www.redalyc.org/pdf/3871/387136358011.pdf>
- Larraín, J. (1994). La identidad latinoamericana: teoría e historia. *Estudios públicos*, (55).  
<https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1247>
- Lavrin, A. & López, R. (2002) *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*. Archivo General de la Nación.
- Lohmann, G. (2004). Lima en el siglo XVII. Perú indígena y virreinal. *Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior*, 107-112.
- López, C. (2011). El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú. *Intus-Legere Historia*, 5(2), 51-58.
- Loreto, R. (2006). Los manuscritos confesionales. Un acercamiento a la mística novohispana. *Estudios Humanísticos. Historia* (5), 93-119.
- Lozano, J. C. (2014). La cultura simbólica en el Barroco: El recurso a lo simbólico: reflexiones sobre el gusto II. *Institución Fernando el Católico*, 67-89.
- Ludmer, J. (1984). Tretas del débil. *La sartén por el mango*, 47-54.
- Mannarelli, M. E. (2018). *La domesticación de las mujeres: patriarcado y género en la historia peruana*. La Siniestra Ensayos.
- Mannarelli, M. E. (1999). *Hechiceras, beatas, expósitas: Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Congreso del Perú.
- Málaga, X. (2008). Cuerpo Sacrificial: Autocastigo y mortificación en la perspectiva de la sociedad colonial. El caso de Santa Rosa de Lima. *Anthropía*, (6), 36-44.  
<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropia/article/view/11213>

- Mansilla, J. M. (2008). *Cofradías, poder y prestigio social en la Lima colonial: los casos de la Cofradía de Nuestra Señora de Aranzazu y la del Santo Cristo de Burgos, 1689 a 1713*. [Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica del Perú]. <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/638>
- Martín, M. Á. (2010). *Implicaciones educativas de la Reforma y Contrarreforma en la Europa del Renacimiento*. Cauriensia.
- Martínez, Á. (1995). Las monjas en la América colonial 1530-1824. *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 50(1-3), 572-626.
- Martínez i Álvarez, P. (2004). La oralidad femenina en el texto escrito colonial: Úrsula de Jesús". *Revista Andina. Centro Bartolomé de las Casas* (38), 201-223. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=854109>
- Martínez i Álvarez, P. (2000). La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto limeño del siglo XVII. *Anthropologica*, 18(18), 175-194. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.200001.010>
- Martínez i Álvarez, P. V. (2000). Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas". *Revista Complutense de Historia de América*, (26), 27-56. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=172526>
- Martín, J. (1999). *El fenómeno místico: estudio comparado*. Trotta Editorial
- Melquiades, A. (1994). *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Biblioteca de autores cristianos.
- Millar, R. (2011). Narrativas hagiográficas y representaciones demonológicas. El demonio en los claustros del Perú virreinal. Siglo XVII. *Revista Historia*, (44), 329- 367.
- Millar, R. (2000). *Misticismo e Inquisición en el Virreinato peruano: los procesos a los Alumbrados de Santiago de Chile*. Universidad Católica de Chile.
- Moraña, M. (1988). Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 14(28), 229-251.
- Moraña, M. (1994). Apologías Y Defensas: Discursos De La Marginalidad En El Barroco Hispanoamericano. *Relecturas Del Barroco De Indias*, 31-58.
- Moriones, I. (1990). Santa Teresa ¿Fundadora o reformadora? *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum"*, 41(2), 669-684.
- Mujica, L. (2002). Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre “unos” y “otros”. *Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*.
- Muñoz, F. (1988). ¿Dominar y/o evangelizar? Los jesuitas y la confesión católica. *Debates en Sociología*, (12-14), 63-100.

- Muriel, J. (1992). *Las mujeres de Hispanoamérica: época colonial*. Mapfre.
- Muriel, J. (1995). Cincuenta años escribiendo historia de las mujeres. El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios, México. *Condumex*, 19-31. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/21327>
- Naranjo, V., & Ramírez, N. (2017). Santa Teresa de Jesús, escritora creativa, escritora femenina. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 59(168), 295-319. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343554680012>
- Ong, W. J., y Hartley, J. (2016). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Fondo de Cultura económica.
- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Pastor, M. (2011). Del "estereotipo del pagano" al "estereotipo del indio". Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo. *Iberoamericana* (2001), 9-27. <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/512>
- Pérez, A., (2016). La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, (2), 1-29. <https://www.redalyc.org/pdf/765/76547309002.pdf>
- Pérez, H. (2017). Aculturación, transculturación, mestizaje: metáforas y espejos en la historiografía latinoamericana. *Cuadernos de literatura*, 21(41), 96-113.
- Pignano, G. (2015). *Entre quehaceres conventuales y arrebatos místicos: el diario de Úrsula de Jesús (Lima, siglo XVII)*. [Tesis de Licenciatura en Historia. Pontificia Universidad Católica del Perú].
- Prieto, A. M. (1991). El dolor sufriente en la vida y escritos de San Juan de la Cruz. *Seminario médico*, (44), 13-43.
- Quispe, R. (2007). Prácticas indígenas de la resistencia: sujetos de la escritura y el saber en los Andes coloniales. *Revista Iberoamericana*, 73(220), 415-436.
- Quispe, R. (2001). Espiritualidad colonial y control de la escritura en la Relación autobiográfica (1650-1730) de Úrsula Suárez. *Anales de literatura chilena*, 2, 35.
- Quispe, R. (1997). Escritura femenina en los conventos coloniales. Control y subversión". *Mujeres latinoamericanas: historia y cultura: siglos XVI al XIX*, 1, 161.
- Ramírez, J. (2004). *La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña. Religiosidad popular México-Cuba*. Plaza y Valdés-UNAM.
- Ramírez, B. (2017). La identidad como construcción de sentido. *Andamios*, 14(33), 195-216.
- Ramos, M. A. (2014). Sílex del divino amor: el concepto de contemplación en la obra de Antonio Ruíz de Montoya. [Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos]

- Rancière, J. (1996). *El Desacuerdo. Política Y Filosofía*. Nueva Visión Ediciones.
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. LOM Ediciones.
- Ruiz, M. (2014). Pecados femeninos y vida privada: discursos sobre la conciencia y la vida cotidiana en la España Moderna (ss. XVI-XVIII). *Cuadernos de Historia Moderna*, 39, 59-76.
- Sánchez, P. H. (2017). Las mujeres en el virreinato del Perú. In *IX Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2017): comunicaciones* (pp. 307-340). Archivo Histórico Diocesano de Jaén.
- Santiago, O. (2007). Las letras del Barroco hispanoamericano desde la polémica hispano-criolla. *Península*, 2(1), 125-135.
- Saranyana, J. I. (2009). *El más allá en los concilios limenses del ciclo colonial, 1551-1772. Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sagredo, P. M., & Araya, A. D. (2023). La Cofradía De Las Ánimas Del Purgatorio En La Cárcel De Lima (S. XVI). *Chungara Revista De Antropología Chilena*, 55(1), 0-00.
- Serrera, R. M. (2015). *Mujeres en clausura: macroconventos peruanos en el barroco*. Editorial Universidad de Sevilla.
- Sesé, B. (2004). Poética del cuerpo según San Juan de la Cruz. In *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: New York, 16-21 de Julio de 2001* (pp. 527-536). Juan de la Cuesta.
- Socolow, S. (2016). *Las mujeres en la América Latina colonial*. Prometeo libros.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.
- Sullón, G. (2018). De integración e identidades. Portugueses en las cofradías limeñas, 1571-1680. *Anuario de Estudios Americanos*, 75(1), 97-126.
- Sweet, J. H. (1997). The Iberian roots of American racist thought. *The William and Mary Quarterly*, 54(1), 143-166.
- Tánacs, E. (2002). El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación. *Fronteras de la historia: Revista de Historia Colonial Latinoamericana*, (7), 117-140.
- Tank, D. (1989). Castellanización, política y escuelas de indios en el Arzobispado de México a mediados del siglo XVIII. *Historia mexicana*, 701-741.
- Tardieu, J. (1997). *Los Negros y la Iglesia en el Perú: siglos XVI-XVII. Tomo I y II*. Ediciones Afroamérica.
- Tardieu, J. (2005). *La esclavitud de los negros y el plan de Dios: la dialéctica de los jesuitas del virreinato del Perú*.

- Teresa de Ávila, S. (1916). *Camino de perfección*. Biblioteca Mística Carmelita.
- Toribio, J. (1904). *La imprenta en Lima (15684- 1824)*.
- Torres Nazario, S. Y. (2020). *Διδαχή (Didajé) de (auto) reivindicación feminina: concomitancias en la obra literaria de sor Úrsula de Jesús y de sor Juana Inés de la Cruz* (Doctoral dissertation). <https://repositorio.upr.edu/handle/11721/2301>
- Valenzuela, C. (2014). *Negritud y espiritualidad en la Lima del siglo XVII: el relato autobiográfico de la donada negra Úrsula de Jesús*. [Tesis de licenciatura en Lengua y literatura hispánica. Universidad de Chile].
- Van Deusen, N. E. (1999). Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las Beatas de Lima. *Histórica*, 23(1), 47-78.
- Van Deusen, N. E. (2007). El cuerpo como libro viviente (Lima, 1600-1640). *Histórica*, 31(1), 11-57.
- Van Deusen, N. E. (2012). *Las almas del purgatorio: El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Van Deusen, N. E. (2017). *Embodying the sacred: women mystics in seventeenth-century Lima*. Duke University Press.
- Vargas, R. C. (2002). Beaterios y monjíos en el Perú Virreinal. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, (29), 64.
- Vega Jácome, W. (2018). *Las cofradías indígenas como medio de inserción social en Lima* (siglo XVII): El caso de la cofradía Nuestra Señora de Copacabana.
- Velázquez, M. (2006). *Mujeres de origen africano en capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Velázquez, M. (2016). Periodización de la literatura afrohispanoamericana: retóricas de la (auto) representación, y figuras de autor y lector. *Letras*, 87(126), 68-83.
- Vergara, F. (2011). *Identidad religiosa latinoamericana: El sustrato católico*.
- Vinatea, M. (2008). Mujeres escritoras en el virreinato peruano durante los siglos XVI y XVII. *Histórica*, 32(1), 147-160.
- Von Wobeser, G. (2015). *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wachtel, N., Escotado, A., & Tandeter, E. (1976). *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en América Latina*. Aby Yala
- Zavala, S. A. (1977). *El castellano ¿Lengua obligatoria?*