



PONTIFICIA  
**UNIVERSIDAD**  
**CATÓLICA**  
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

*ENTRE QUEHACERES CONVENTUALES Y  
ARREBATOS MÍSTICOS. EL DIARIO DE ÚRSULA DE  
JESÚS. LIMA, SIGLO XVII*

Tesis para optar el título de Licenciado en Historia que  
presenta el Bachiller:

GIOVANNA MARÍA PIGNANO BRAVO

Asesor:

DR. CARLOS GÁLVEZ PEÑA

Lima, noviembre de 2015

## RESUMEN

La presente investigación estudia de qué manera Úrsula de Jesús (Lima, 1604-1666) negoció su condición de afrodescendiente en el monasterio de Santa Clara y en la sociedad colonial limeña del siglo XVII. En una época en donde la espiritualidad barroca estaba en su total efervescencia, ella se vinculó, como esclava domestica de la mística Luisa de Melgarejo (Tunja, 1578-Lima, 1651), a un nicho de misticismo limeño que se había conformado en la casa de su ama.

A la edad de trece años, Úrsula de Jesús ingresó como esclava de una religiosa al monasterio de Santa Clara de Lima. Allí, comenzó a negociar su condición, pues pasó de ser esclava a liberta y de liberta a donada, como consecuencia de la manifestación de una excepcional piedad religiosa y a ejemplares virtudes. Además de los éxitos logrados, utilizó creativamente el espacio de legitimidad que le brindaba el monasterio para iniciarse en la experiencia mística e inmortalizarla en la escritura de un texto místico, con ayuda de algunas compañeras clarisas. En el *Diario Espiritual*, escrito entre 1650 y 1661 y publicado en Lima en el 2004, la liberta, Úrsula de Jesús, reflexiona sobre la condición de los afrodescendientes en la tierra y en el cielo, y plantea un modelo de seguimiento espiritual que los sitúa como privilegiados para alcanzar la salvación.

Esta investigación se ubica en la intersección de la historia social, la historia de género y la historia cultural y, propone una lectura del *Diario Espiritual*, que dialoga con el contexto mayor de la esclavitud en Lima del siglo XVII.

## AGRADECIMIENTOS

Sumergirme en el *Diario Espiritual* y en la *Vida* de Úrsula de Jesús no hubiera sido posible sin el apoyo y consejo de muchas personas que, directa o indirectamente, me acompañaron a lo largo de la elaboración de mi tesis de licenciatura.

Mi asesor, el doctor Carlos Gálvez, además de haber guiado y corregido esta tesis hasta el cansancio y absuelto pacientemente mis inacabables dudas, fue quien despertó mi interés por trabajar a Úrsula de Jesús. En el ciclo 2013-2, me encontraba bastante preocupada por encontrar un tema de tesis, pues para inicios del año 2014 necesitaba tener un proyecto de investigación para ser aceptada en el Seminario de Tesis 1. Se me ocurrió matricularme en el curso de Historia y Literatura y allí me interesé por la historia cultural y tuve un primer acercamiento al *Diario Espiritual* de Úrsula de Jesús. Al término del curso, conversé con el doctor Gálvez sobre mi interés y mi intención de trabajar a Úrsula de Jesús como tema de investigación y aceptó, sin reserva alguna, asesorarme.

Más adelante, en el curso de Seminario de Tesis 1 e Historia Social, el doctor Jesús Cosamalón, me ayudó en el planteamiento de mi problema de investigación, pues me hizo reconsiderar la importancia de la condición de afrodescendiente de Úrsula de Jesús en su experiencia mística. Asimismo, la doctora Margarita Suarez, en los cursos de Seminario Colonial y Seminario de Tesis 2, hizo comentarios importantes a mi investigación y me contactó con Nancy van Deusen, quien había estudiado ampliamente al personaje de Úrsula de Jesús. La doctora van Deusen, a pesar de no conocerme personalmente, contestó con interés mis dudas por correo electrónico y me proporcionó artículos a los que no tenía acceso. Más adelante, cuando vino al Perú a participar en el XXIV Coloquio Internacional de Estudiantes de Historia de la PUCP, se reunió conmigo, conversamos sobre mi tesis y me dio sugerencias fundamentales para la elaboración de la misma. El doctor Pedro Guibovich, en los cursos de Fuentes históricas me dio las herramientas necesarias para enfrentarme a las fuentes que utilicé en esta investigación de manera crítica y analítica.

Quisiera agradecer de manera especial a la doctora Carmen Villanueva, pues gracias a ella evalué la posibilidad de estudiar historia en el curso de Perú en los Tiempos Modernos en Estudios Generales Letras; ella me brindó su consejo, el cual fue determinante en mi decisión de iniciarme en la carrera de historia, de no haber sido así, esta tesis jamás hubiera existido. Por su parte, debo reconocer el apoyo de la Dirección de Gestión de la Investigación por su incentivo en la elaboración de esta tesis a través del Programa de Apoyo al Desarrollo de Tesis de Licenciatura (PADET). Quiero agradecer también a la directora del Archivo Arzobispal de Lima, Laura Gutiérrez, y a Melecio Tineo por su ayuda en ubicar documentos cuando me encontraba en la etapa de recopilación de información.

De otro lado, quiero agradecer a mis compañeros de promoción Alejandro Ruiz, Giancarlo Mori, Estefanía Vargas, Mariella Miranda y Alfredo Escudero pues, además de escuchar hasta el cansancio mi tema de investigación en los seminarios de tesis, supieron atender mis dudas. Ellos, junto con otros amigos de la universidad, como Alejandro Takaezu, Emily Vizcarra, Raúl Alencar, Patricio Alvarado, Alberto Lavanda, Catalina Gastiaburú me divertieron en todo momento y me dieron ánimo. También quiero agradecer a Augusto Espinoza y a Cristina Mazzeo, por los almuerzos gratos y entretenidos que tuvimos a lo largo de este año, pues me acompañaron en la última etapa de la elaboración de esta tesis. A Rolando Iberico quiero agradecerle por la confianza y por las gratas conversaciones y, de manera especial, a Juan Miguel Espinoza, pues estuvo presente siempre dándome ánimo, se interesó en mi tema de investigación y me apoyó haciendo correcciones a la redacción.

Por último, quiero agradecer a mi abuelo, Juan Bravo, y a mi tío, Horacio Pignano, porque, a pesar de no tener mucho conocimiento sobre la historia colonial, siempre mostraron interés en mi tema de tesis y me incentivaron a culminarla. También quiero agradecer a Pablo Talavera por su inconmensurable apoyo y amor, pues, a lo largo de esta investigación, fue víctima de mi estrés y cansancio, pero supo escucharme y hacer de todo este tiempo uno reconfortante y divertido. Por último, mis padres, Santo Pignano y Rosa María Bravo, merecen un reconocimiento especial, porque me dieron los medios, el apoyo y el cariño necesario para terminar esta tesis. Y mis hermanos, Renato, Angelo, Mariana, Francesco, Bianca y Rossa fueron claves en hacer de mis días de investigación unos más llevaderos y menos solitarios.



## ÍNDICE DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN .....	2
CAPÍTULO I La ciudad de los Reyes y la renovación espiritual del siglo XVII .....	10
1.1 El Concilio de Trento y la renovación espiritual de los siglos XVI y XVII .....	10
1.2 La Ciudad de los Reyes y su exaltada piedad barroca .....	15
1.2.1 Las mujeres y la experiencia mística.....	20
1.2.2 Los afrodescendientes y la religiosidad católica .....	25
CAPÍTULO II El tránsito de Úrsula de Jesús: de la “vida en el siglo” a la “vida de claustro” .	28
2.1 Vida en el siglo.....	29
2.1.1 Úrsula de Jesús como esclava doméstica .....	30
2.1.2 Luisa de Melgarejo y el círculo de místicas limeñas.....	34
2.2 Vida de Claustro.....	43
2.2.1 El monasterio de Santa Clara como centro de cultura mística .....	43
2.2.2 Las afrodescendientes y la vida de claustro .....	50
CAPÍTULO III “En esta vida quien más trabajare lo pasará mejor allá”: la donada Úrsula de Jesús y la negociación de su condición de negra.....	58
3.1 Consideraciones sobre el <i>Diario Espiritual</i> de Úrsula de Jesús.....	58
3.2 ¿Aceptación de su condición de negra o estrategias de subversión?: las fórmulas de debilidad en el <i>Diario Espiritual</i> de Úrsula de Jesús:.....	60
3.3 Estrategias de fuerza en el <i>Diario Espiritual</i> de Úrsula de Jesús.....	66
3.3.1 El camino místico de la perfección .....	66
3.3.2 Autoridad intercesora .....	71
3.3.3 Las religiosas clarisas y sus ofensas a Dios: el estado de las monjas del monasterio de Santa Clara .....	77
3.4 Méritos para alcanzar la salvación: Úrsula de Jesús y la vida después de la muerte .....	79
CONCLUSIONES .....	86
BIBLIOGRAFÍA.....	89

## INTRODUCCIÓN

En el cenit de la cultura barroca del siglo XVII, la ciudad de Lima vivió una época de renacimiento espiritual, expresada de manera pública en todos sus espacios y en manifestaciones diversas de piedad católica; una de estas fue la experiencia mística. Las mujeres, tanto laicas como religiosas, encontraron en el misticismo una vía de expresión espiritual, lo cual llevó al desarrollo de una piedad femenina particular que les permitió trascender el lugar que les correspondía en la sociedad colonial. Para ello, se valieron de *estrategias de debilidad* que legitimaron la posición de fuerza que les otorgó la unión mística con Dios, pues obtuvieron prestigio y reconocimiento por sus dones visionarios e intercesores y por sus virtudes elevadas.<sup>1</sup>

Durante el mismo periodo, la ciudad de Lima fue un gran centro de comercio esclavo urbano. Allí, se abrieron distintos espacios que fueron empleados creativamente por la población esclava, lo cual permitió su inserción en la sociedad colonial y la superación de los límites impuestos. Algunos de estos espacios fueron las casas señoriales y los conventos. En estos últimos, las esclavas, al igual que las mujeres españolas y criollas, encontraron las vías para profundizar su piedad católica y redefinir la percepción que tenía la sociedad sobre ellas a través de la práctica de la experiencia mística.

Úrsula de Jesús (Lima, 1604-1666) fue protagonista de la trayectoria antes mencionada. En sus primeros años de vida, fue esclava doméstica de una mística laica reconocida por su piedad excepcional, Luisa de Melgarejo (Tunja, 1578 – Lima, 1651). Más adelante, en 1617, ingresó como esclava al Monasterio de Santa Clara. En este espacio, sus virtudes elevadas le permitieron comprar su libertad, pero las oportunidades que le brindaba el convento la motivaron a profesar como donada. De esta manera, alcanzó a convertirse en una mística de color valorada por su vida ejemplar y por su supuesto poder intercesor, concretado en la escritura de un diario espiritual y de vida de corte místico.

Mi propuesta para abordar la experiencia mística y de empoderamiento de Úrsula de Jesús por medio de la escritura de su *Diario Espiritual* es la negociación que hace de su condición de negra a través de la experiencia mística. El término “negociación” no ha

---

<sup>1</sup> Las estrategias de debilidad utilizadas por las místicas hacen referencia a la manera en que acataron el discurso de género que legitimaba la subordinación femenina, caracterizándolas como obedientes, sumisas, ignorantes, etc. Arenal y Schlau, 1990, p. 25.

sido empleado por los historiadores, pero sí se ha reflexionado sobre las relaciones de tipo hegemónico, donde el subalterno replantea las condiciones de dominación a través de una práctica particular. En este sentido, se sigue lo propuesto por Norbert Elias, Michel de Certeau, James Scott, Michael Foucault y Obara-Saeki Tadashi.<sup>2</sup> En consecuencia, si bien la sociedad colonial tenía jerarquías claras y la esclavitud era una condición jurídica, los afrodescendientes fueron capaces de “negociar” su condición de negros al percibir y emplear a su favor las valoraciones de la época sobre la cultura, la piedad católica y la riqueza. Asimismo, aprovecharon los espacios que la sociedad les brindaba para modificar social y simbólicamente la percepción que se tenía sobre ellos. Cabe señalar que estos espacios no fueron dispuestos de manera consciente para que los esclavos los utilizaran, sino que ellos los encontraron y se apropiaron de estos, lo cual da cuenta de que la “negociación” a la que me refiero fue parte de la agencia y creatividad de los afrodescendientes en la época colonial.

Diversos autores han dado cuenta de que el sistema esclavista en Lima del siglo XVII fue bastante flexible, pues abrió espacios para que los afrodescendientes pudieran adquirir prestigio y status resquebrajando las categorías de jerarquización social. En esta línea de investigación, varios historiadores han analizado específicamente algunos de estos espacios desde enfoques distintos. Diego Lévano, José Jouve y Karen Graubart han estudiado cómo los testamentos y el sistema legal fueron utilizados por los afrodescendientes en beneficio propio.<sup>3</sup> Asimismo, las casas señoriales fueron espacios en donde las esclavas domésticas consiguieron beneficios, tales como mejores condiciones de vida, movilidad y privilegios gracias a los lazos de afecto que establecieron con los amos y los miembros de la familia. Maribel Arrelucea y Christine Hünefeldt han analizado ampliamente las dinámicas que imperaban en las casas señoriales para los siglos XVIII y XIX, respectivamente, mientras que Michelle McKinley ha analizado de manera tangencial cómo los esclavos domésticos se vieron envueltos en la intimidad de los hogares coloniales.<sup>4</sup> Por último, Úrsula Camba ha realizado estudios bastante completos sobre las relaciones entre esclavos y amos en el ámbito doméstico para el virreinato de Nueva España en los siglos XVI y XVII.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Elias, 1987; Certeau, 1996; Scott, 2000; Foucault, 2002; Tadashi, 2010.

<sup>3</sup> Lévano, 2002; Jouve, 2005, 2009; Graubart, 2013.

<sup>4</sup> Arrelucea, 2010; Hünefeldt, 1988; McKinley, 2012.

<sup>5</sup> Camba, 2008.

Los estudios sobre los espacios que la religión católica abrió para que los esclavos pudieran negociar su condición en la época colonial han sido escasos, siendo las cofradías el único investigado por varios autores y desde distintas perspectivas de análisis. Uno de los primeros autores que estudió la relación de los negros y el catolicismo fue Jean Pierre-Tardieu.<sup>6</sup> En su amplia investigación, recoge y organiza gran cantidad de información de archivo, dando cuenta de la bastedad de temas que aún faltan analizar a mayor profundidad. Sobre las cofradías de negros, Karen Graubart y Maribel Arrelucea han hecho aproximaciones interesantes a las dinámicas de estos espacios como lugares de autonomía, soporte y de adquisición de prestigio y status para sus integrantes.<sup>7</sup> Desde sus perspectivas, estas constituían oportunidades para adquirir habilidades y asumir liderazgos como gestores de procesiones, entre otras responsabilidades.

Las afrodescendientes, dentro del marco de la esclavitud urbana, también formaron parte del mundo conventual, al cual ingresaban como esclavas de alguna monja o en condición de donadas. María Velázquez ha analizado este tema para los conventos del virreinato de Nueva España. Sin embargo, la historiografía peruana no ha abordado este tema a profundidad.<sup>8</sup> De hecho, solo ha sido estudiado de manera tangencial a partir del interés en el ambiente religioso y la vida de las monjas dentro de los conventos. Entre estos estudios, se encuentran las investigaciones de corte tradicional de Amaya Fernández y Luis Martín y otras más analíticas como la de Kathryn Burns.<sup>9</sup> Solamente Javiera Ruiz y Nancy van Deusen se han interesado en estudiar a la figura de las donadas en los conventos limeños.<sup>10</sup>

A lo largo de estos últimos años se han ido realizando investigaciones, aunque pocas, desde novedosas perspectivas de análisis que han dado nuevos alcances sobre la piedad católica de los esclavos. Entre ellas resalta la investigación de Celia Cussen sobre el mulato San Martín de Porres, la cual se aleja de los estudios tradicionales que abordaron a este personaje sin tomar en cuenta su trasfondo histórico.<sup>11</sup> Por su parte, Alice Wood hizo un breve análisis de cómo dos mujeres de color, Estefanía de San Joseph y Úrsula

---

<sup>6</sup> Tardieu, 1997.

<sup>7</sup> Graubart, 2002; Arrelucea, 2012.

<sup>8</sup> Velázquez, 2006.

<sup>9</sup> Fernández, 1997; Martín, 1983; Burns, 2008.

<sup>10</sup> Ruiz, 2010; van Deusen, 2014.

<sup>11</sup> Cussen, 2014.

de Jesús, consiguieron ser reconocidas por sus expresiones de fe católica.<sup>12</sup> Por último, Nancy van Deusen editó el *Diario Espiritual* de Úrsula de Jesús y realizó un vasto estudio preliminar que la sitúa dentro de la cultura mística del siglo XVII y rescata las peculiaridades de su espiritualidad.<sup>13</sup> Sin embargo, van Deusen no agota el estudio sobre Úrsula, sino más bien da cuenta de las aproximaciones a este personaje que aún faltan realizarse. Por lo dicho, mi propuesta recoge lo planteado por esta autora y propone analizar de qué manera el misticismo de Úrsula de Jesús le permitió negociar su condición de negra al interior del Monasterio de Santa Clara.

El tema del misticismo ha sido ampliamente estudiado desde distintos enfoques y perspectivas. Autores como José Bouza, José Maravall, José Luis Sánchez y Luis Rodríguez han hecho investigaciones que ayudan a comprender la experiencia mística como una expresión de la espiritualidad barroca.<sup>14</sup> Por su parte, investigaciones más recientes como las de Rosalva Loreto, Christopher Dawson, Humberto Borja y Alejandra Araya abordan aspectos específicos de la renovación espiritual en Hispanoamérica, como la figura el demonio, las devociones, la mística del corazón y el purgatorio.<sup>15</sup> Sobre el ambiente espiritual limeño se encuentran las investigaciones de Luis Miguel Glave, María Mannarelli, René Millar, Ramón Mujica, Rafael Sánchez-Concha y Alejandra Osorio; sin embargo, no terminan de responder a la pregunta de por qué el siglo XVII limeño, y no otro, se caracterizó por una asombrosa exaltación espiritual.<sup>16</sup> Antonio Rubial estudió ese tema para el virreinato de Nueva España, dando cuenta que factores como la prosperidad económica, la necesidad de sacralizar el espacio conquistado y otorgarle autoridad y la búsqueda de cohesión de los distintos grupos sociales que convivían en la ciudad llevaron a que se promoviera una espiritualidad exaltada y afloraran diversas figuras modélicas y místicas.<sup>17</sup> Su perspectiva ha permitido comprender por qué en la ciudad de Lima del siglo XVII fue posible que una negra, como Úrsula de Jesús, fuera valorada por su experiencia mística.

Si bien las investigaciones no han ahondado en cómo el misticismo fue una opción para los afrodescendientes, se han enfocado en un sujeto distinto: aquellas mujeres que encontraron en el misticismo un espacio para negociar su posición dentro de la sociedad

---

<sup>12</sup> Wood, 2004.

<sup>13</sup> Van Deusen, 2012.

<sup>14</sup> Bouza, 1990; Maravall, 1990; Sánchez y Rodríguez, 2000.

<sup>15</sup> Loreto, 2002; Dawson, 2004; Borja, 2009; Araya, 2010.

<sup>16</sup> Glave, 1998; Mannarelli, 1999; Millar, 2000; Mujica, 2001; Sánchez-Concha, 2003; Osorio, 2008.

<sup>17</sup> Rubial, 2004.



colonial patriarcal que, también, imponía sobre ellas sendos límites y prohibiciones. Los estudios realizados se ubican desde una perspectiva cultural y de género y por parte de historiadores americanos y mexicanos, enfocándose en el virreinato de Nueva España. Sin embargo, sus aproximaciones al tema han sido fundamentales para esta investigación, pues las herramientas de análisis que utilizaron han podido ser replicadas para estudiar al virreinato del Perú, debido a las similares expresiones culturales y religiosas de la espiritualidad barroca en ambos virreinos. En su mayoría, estas investigaciones son estudios de casos que parten del análisis de los escritos espirituales de las místicas, sobre todo de monjas. Entre los autores que destacan se encuentran Kristine Ibsen, Antonio Rubial, Asunción Lavrin, Rosalva Loreto, Kathleen Myers, Leila Mezan y Celia Borges.<sup>18</sup> Por último, Electa Arenal y Stacey Schlau han investigado sobre las estrategias de debilidad y las estrategias de fuerza utilizadas por las místicas en sus escritos, conceptos que han sido fundamentales para el análisis del *Diario Espiritual* de Úrsula de Jesús.<sup>19</sup>

Esta revisión bibliográfica da cuenta que aún no se han explorado todos los campos de creatividad que pudieron desarrollar los esclavos a fin de redefinir la percepción que tenía la sociedad sobre estos. En específico, no se ha abordado la problemática de cómo fue utilizado el misticismo en el siglo XVII por las mujeres de castas. Por ello, el objetivo de esta investigación es analizar de qué manera Úrsula de Jesús pudo negociar social y culturalmente su condición de negra en el convento de Santa Clara a partir de la escritura de su *Diario Espiritual*. Esta negociación fue el resultado de la apropiación que hace ella de la experiencia mística, utilizada por otras mujeres no negras, para trascender en la sociedad colonial y de la reinención de la misma debido a su condición de negra.

El tema a investigar se enmarca dentro de dos debates historiográficos que aún siguen sin agotarse. En primer lugar, siendo Úrsula de Jesús una mujer afrodescendiente, esta investigación apunta a dar luces sobre la creatividad de las esclavas para negociar su posición dentro de la sociedad colonial, en específico dentro del microcosmos de los conventos y a través de la experiencia mística, tema que, como ha sido apuntado, no ha sido abordado a profundidad por la historiografía peruana. Ello se inserta en el debate sobre qué tan porosa fue la institución de la esclavitud y hasta qué punto la

---

<sup>18</sup> Ibsen, 1998; Rubial, 2002; Lavrin y Rosalva, 2002; Myers, 2003; Mezan, 2007; Borges, 2007.

<sup>19</sup> Arenal y Schlau, 1990.



incorporación de los esclavos a la cultura urbana la erosionó o modificó. Asimismo, el personaje de Úrsula de Jesús es un prisma de las diferentes circunstancias por las que pasaron las afrodescendientes durante la época colonial, pues Úrsula fue una mujer de color que vivió como esclava doméstica, así como esclava, liberta y donada en el Convento de Santa Clara. Por ello, analizar a Úrsula de Jesús como sujeto histórico permitirá dar cuenta, entre otras cosas, de los diferentes espacios en donde se desarrollaron las esclavas, como las casas señoriales y los conventos, y de cómo se insertó en las dinámicas de poder imperantes al punto de alcanzar su libertad y ser reconocida por sus virtudes elevadas y sus dotes intercesores.

De otro lado, la investigación se conectará con el campo de las místicas hispanoamericanas, el cual sigue siendo ampliamente estudiado por la historiografía, debido a que dan cuenta de la vigencia y apropiación, en las colonias americanas, de prácticas culturales originarias del continente europeo. En este caso, el personaje de Úrsula de Jesús es una ventana de entrada a la sensibilidad de la época, y un claro ejemplo de cómo la peculiar composición social de las sociedades coloniales redefinió el movimiento místico y lo revitalizó. Además, el hecho de que el misticismo haya sido mayormente una experiencia femenina permitirá ahondar sobre los roles de género en la sociedad, la agencia que podían tener las mujeres y la posición que tenían dentro de la espiritualidad católica, y de cómo tanto las mujeres como las esclavas fueron grupos subalternos que compartieron estrategias de negociación para transgredir los límites impuestos por la sociedad colonial. Por último, por qué en el temprano siglo XVII limeño fue posible que una mujer de color, como Úrsula de Jesús, consiguiera negociar su condición de negra a través de su vivencia particular de la piedad católica.

Este estudio se basa principalmente en la lectura crítica del diario de Úrsula de Jesús editado por van Deusen y en distintas fuentes ubicadas en el Archivo Arzobispal de Lima (AAL) y en el Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN).<sup>20</sup> En el AAL, se ha consultado los fondos de Causas de Negros, de Testamentos y del Monasterio de Santa Clara, los cuales han permitido reconstruir las dinámicas en las que se insertaron las mujeres de color en las casas señoriales y en los conventos, así como las valoraciones sobre las esclavas domésticas y las donadas por parte de las amas y de las monjas. En el portal virtual del AHM se ha consultado el Auto de la Inquisición llevado a cabo en

---

<sup>20</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012.

Lima entre los años 1622 y 1624 contra un grupo de mujeres laicas que decían tener experiencias místicas; los testimonios recogidos por el Santo Oficio, han permitido reconstruir la vivencia espiritual de estas místicas así como las valoraciones de la sociedad colonial y de la jerarquía eclesial sobre la posición que debían ocupar las mujeres y los límites que no debían traspasar. De igual manera, en el fondo de Papeles Importantes y en el de Monasterio de Santa Clara en el Archivo Arzobispal de Lima se han analizado las visitas y mandatos de la jerarquía eclesial sobre los conventos femeninos; en la crónica de Diego de Córdova y Salinas, se han analizado las biografías sobre las monjas ejemplares del Monasterio de Santa Clara; y también se han analizado las vidas sobre Úrsula de Jesús escritas por un franciscano y una monja anónimos. Estos documentos han permitido identificar el modelo de monja y el esquema de virtudes valorado por la sociedad colonial; para ello, el análisis de discurso realizado por Asunción Lavrin sobre fuentes similares para el virreinato de Nueva España ha permitido diferenciar en las fuentes consultadas la realidad a la que hacen referencia de las recreaciones de esta.<sup>21</sup>

Como señalé previamente, la investigación se ha basado principalmente en el *Diario Espiritual* de Úrsula de Jesús. Las otras fuentes mencionadas han permitido contextualizar el diario e identificar la intencionalidad de su escritura, así como la posición desde donde Úrsula escribe el mismo. El análisis del diario se ha realizado considerando una serie de variantes ya identificadas y utilizadas por otros historiadores para otros escritos místicos de monjas en el siglo XVII, las cuales han permitido realizar un análisis más crítico y acotado del discurso místico. Entre los elementos considerados se encuentran las estrategias de debilidad presentes en el diario que engloban las fórmulas de obediencia, sumisión, autodesprecio y “santa ignorancia”, y las estrategias de fuerza, las cuales han podido ser identificadas al despejarlas de estas estrategias de debilidad que ocultan; por ejemplo, su acercamiento a la lectura de textos místicos, su intención de escribir, la utilización de su corporalidad, su cuestionamiento de las dinámicas conventuales y la piedad de la monjas y su discusión sobre la posición de los afrodescendientes.

Esta investigación está dividida en tres capítulos. En el primero de ellos se analizará la efervescencia espiritual de las colonias americanas en el siglo XVII, específicamente en

---

<sup>21</sup> Lavrin, 1999, v. II.

la ciudad de Lima, y cómo se vio influenciada por las circunstancias específicas del virreinato peruano. Para ello, se desarrollarán dos aspectos cruciales para comprender al personaje de Úrsula de Jesús: primero, de qué manera el misticismo fue un espacio en el que las mujeres negociaron su posición en la sociedad colonial; y, segundo, cómo los afrodescendientes formaron parte de la piedad católica de la ciudad de Lima y las expresiones de su religiosidad.

En el segundo capítulo, se hará una aproximación al personaje de Úrsula de Jesús a partir del análisis de los principales espacios por los que ella transitó: la casa señorial de Luisa de Melgarejo y el convento de Santa Clara. Estos espacios serán estudiados en función de cómo fueron centros de cultura mística y de cómo Úrsula de Jesús se insertó en las dinámicas que imperaban en estos. Este tránsito ayudará a construir un bosquejo de las posibles influencias y acercamientos de Úrsula al movimiento místico y de por qué el convento, a diferencia de las casas señoriales, se constituyó como un espacio que le permitió desarrollar su misticismo.

Por último, en el tercer capítulo, se analizará de qué manera Úrsula de Jesús negoció su condición de negra en el monasterio de Santa Clara a partir del análisis de su *Diario Espiritual*, el cual da cuenta de la representación que hace Úrsula de sí misma y la proyección que hace hacia los demás. Allí me ocuparé de dos aspectos: su construcción como figura modélica dentro de las valoraciones de la época a partir del empleo de estrategias de debilidad; segundo, cómo desde esta posición, Úrsula de Jesús negoció su condición de negra empleando estrategias de fuerza que la posicionaron como autoridad intercesora, como autoridad para criticar la piedad católica de las religiosas y como autoridad para redefinir la posición de los afrodescendientes como privilegiada en el camino de la perfección.

## CAPÍTULO I

### La ciudad de los Reyes y la renovación espiritual del siglo XVII

Durante el siglo XVII, se vivió una época de renovación espiritual que se manifestó en todos los espacios de la ciudad limeña y del que participaron todos los sectores de la población. Esta renovación espiritual se inició en Europa, cuya más resaltante expresión fue el movimiento místico. Por ello, en este capítulo se analizará cuáles fueron las características de esta renovación espiritual y de qué manera fue replicada en la ciudad de Lima. Luego, para comprender cómo Úrsula de Jesús se vio envuelta en este contexto religioso, se analizará, primero, de qué manera las mujeres negociaron su posición en la sociedad colonial a través de la experiencia mística y, segundo, cómo los afrodescendientes formaron parte de la piedad católica de la ciudad de Lima y las expresiones de su religiosidad.

#### 1.1 El Concilio de Trento y la renovación espiritual de los siglos XVI y XVII

Las raíces de la espiritualidad barroca de los siglos XVI y XVII se pueden rastrear hasta el siglo XIV. En esa época, se vivía un ambiente de inestabilidad y crisis del dogma católico, de las instituciones eclesiales y del clero, lo cual generó inseguridad en los fieles, pues no sentían que la jerarquía eclesial podía asegurarles la salvación. Debido a esto, los fieles católicos buscaron otras alternativas para saciar esta incertidumbre, lo cual se vio reflejado, por ejemplo, en el crecimiento de la devoción a los santos y en la creencia en las reliquias.<sup>22</sup> Frente a esta situación de crisis, se dio una renovación espiritual que trascendió a la jerarquía eclesial, pues los laicos tuvieron un rol importante en cultivar la devoción católica. Ya en el siglo XVI, frente a la reforma protestante, el Concilio de Trento va a recoger, fomentar y regular esta renovación católica, dotándola de las herramientas necesarias para encauzarla en contra del protestantismo e intentando retomar el monopolio de lo espiritual.

Durante los siglos XVI y XVII, las imágenes y la literatura de corte religioso fomentaron que los fieles tomaran un rol activo en el desarrollo de su espiritualidad quebrando el monopolio que solía tener el clero. Por un lado, las imágenes ayudaron a acercar a las personas a la devoción católica debido a que, por las características mismas

---

<sup>22</sup> Hermann, 1966, v. III, pp. 49-50.

del arte barroco, suscitaban emociones y sensaciones, lo cual las convirtió en un instrumento didáctico eficaz para aprehender a Dios.<sup>23</sup> Por ejemplo, una pintura, como el *Cristo Crucificado* (1639) de Diego de Velázquez, estimulaba al espectador a recapacitar sobre el sacrificio de Cristo en la cruz y a limpiar su vida del pecado imitando su vida.<sup>24</sup>

Por otro lado, la aparición de la imprenta y la traducción de libros a lenguas vernáculas democratizaron el acceso a literatura de corte religioso, con lo cual el mundo de los lectores se amplió.<sup>25</sup> ¿Qué libros leían estos nuevos lectores? Ciertamente, textos de corte religioso, pues se sabe que en España durante los siglos XVI y XVII, más de la mitad de los libros que se publicaron fueron de este tipo, los cuales exhortaban y brindaban herramientas a los laicos y religiosos para profundizar su fe.<sup>26</sup> Los libros de horas eran los que tenían más publicaciones, ya que estos estimulaban la piedad de los laicos, satisfacían sus deseos de una religión más personal a través de salmos, oraciones y textos litúrgicos.<sup>27</sup> También, se encontraban en circulación los manuales de meditación, los cuales estaban orientados a guiar al lector a redirigir su vida hacia un camino de perfección a través de una serie de ejercicios espirituales.<sup>28</sup> Por último, los libros hagiográficos narraban las vidas de figuras modélicas en función de un esquema de virtudes y milagros que invitaban al lector a ejercitarse en el encuentro con Dios a partir del seguimiento de estas personas.<sup>29</sup> En este sentido, las imágenes y los libros de corte religioso incentivaron a los fieles a buscar a Dios directamente desde lo más íntimo, a través de la contemplación y del recogimiento interior, lo cual contribuyó a que se diera una renovación espiritual.<sup>30</sup>

La renovación espiritual llegó a su máxima expresión en los siglos XVI y XVII, caracterizándose por un querer desenfrenado de Dios y, como hemos visto, por la

---

<sup>23</sup> Rubial, 2004, pp. 134-136; Borja, 2009, p. 83.

<sup>24</sup> Cunningham, 2004, pp. 115 – 116. La imitación de Cristo, no solo consistía en seguir sus acciones y cualidades sino también imitar el sufrimiento de su pasión y muerte a través de auto infligirse dolor.

<sup>25</sup> La democratización del acceso a los libros también se debió a que la escolarización se había ido extendiendo tanto en el área urbana con el área rural. Nalle, 1999, p. 136; Dominique, 2001, p. 447.

<sup>26</sup> Po-chia, 1998, p. 51. Entre los libros que circulaban figuran la *Imitación de Cristo* de Kempis, *La vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia, la *Vida de Santa Catalina* de Siena, etc. Sánchez y Rodríguez, 2000, pp. 92-93.

<sup>27</sup> Nalle, 1999, p. 135.

<sup>28</sup> Cunningham, 2004, p. 116.

<sup>29</sup> Sánchez y Rodríguez, 2000, pp. 92-93.

<sup>30</sup> Bouza, 1990, p. 32; Sánchez y Rodríguez, 2000, p. 91; Borja, 2009, pp. 86-87.



proliferación de arte y literatura que invitaban a la contemplación.<sup>31</sup> En esta atmósfera, se manifestó el misticismo, el cual fue un movimiento de recogimiento y unificación interior que buscaba alcanzar la perfección a través de la intervención sobrenatural y extraordinaria de Dios.<sup>32</sup> La experiencia mística traía consigo la creencia en milagros, alucinaciones, levitaciones y la presencia efectiva e interacción con otros personajes como el diablo y los santos en la vida cotidiana.<sup>33</sup> Por el contrario, el ascetismo, otra manifestación de la renovación católica, fue la vía ordinaria para avanzar en la vida espiritual, pues se podía alcanzar la santidad poniendo en práctica las virtudes teologales y morales, y los dones, sin intervención sobrenatural de Dios.<sup>34</sup> Sin embargo, en la práctica, la división entre ambas vías no era tan tajante, pues los místicos practicaban una vida asceta. Tal es así que, el místico, a través de la meditación, el uso de los sentidos y la sublimación del dolor, purificaba su vida y su alma en busca de la unión y el contacto directo con Dios, el cual se manifestaba a través de visiones y trances extáticos.<sup>35</sup>

Esta renovación espiritual se fue dando en los fieles católicos de manera esporádica e informal, pero a raíz de la Reforma Protestante, fue recogida por el Concilio de Trento (1545-1563), el cual se encargó de oficializarla, controlarla y encauzarla a favor de la lucha contra el protestantismo. A lo largo de los años que duró el Concilio, se estipularon una serie de cuestiones vinculadas a la doctrina católica y a la disciplina y formación del clero. El Concilio de Trento reafirmó aspectos del dogma católico que habían sido puestos en entredicho por la Reforma Protestante y que, además, eran parte esencial de la vivencia espiritual de la época. Tal es así que se revalidó el culto a los santos y a las reliquias, se ratificó la presencia real de Cristo en la Eucaristía y la existencia del purgatorio.<sup>36</sup>

Además, la Iglesia encontró en las imágenes y en la imprenta herramientas para extender el dogma católico en detrimento del protestantismo y transmitir las

---

<sup>31</sup> La renovación espiritual ha sido catalogada como espiritualidad barroca debido a que armonizaba con el resto de características que tenía la sociedad de la época: extremosa, exagerada, indiscreta y carente de medida. Bouza, 1990, p. 32.

<sup>32</sup> Sánchez y Rodríguez, 2000, p. 116; Araya, 2010, p. 136.

<sup>33</sup> Sánchez y Rodríguez, 2000, p. 120; Loreto, 2002, p. 187.

<sup>34</sup> Araya, 2010, p. 136.

<sup>35</sup> Sánchez y Rodríguez, 2000, p. 116; Bouza, 1990, p. 32; Cunningham, 2004, p. 155.

<sup>36</sup> Bouza, 1990, p. 32.



disposiciones oficiales del Concilio de Trento.<sup>37</sup> Respecto a las imágenes, se estipuló que estas debían transmitir y contener las verdades dogmáticas, suscitar sentimientos de adoración a Dios e incitar a la práctica de la piedad.<sup>38</sup> Es decir, el artista tenía que utilizar técnicas barrocas que contribuyeran a conmovir al devoto, el cual “debía sentir el fuego, oír los lamentos, oler el azufre, gustar la sangre que el niño Jesús derrama sobre los purgantes”.<sup>39</sup> Sin embargo, al mismo tiempo, se buscó controlar la producción de imágenes al proscribir aquellas que pudieran suscitar falsas doctrinas.<sup>40</sup>

De la misma manera, el Concilio de Trento vio en la imprenta un medio efectivo para luchar contra el protestantismo, pero también como algo que debía controlar y monopolizar. Por un lado, esta tecnología permitía a la Iglesia promover las reformas, mejorar la formación del clero y catequizar para uniformizar la devoción católica.<sup>41</sup> Por otro lado, la Iglesia vio peligroso el hecho de que cualquier persona pudiera acceder a textos devocionales, pues podían interpretarlos de diversas maneras tergiversando la doctrina católica.<sup>42</sup> Por ello, se van a publicar índices de libros prohibidos para limitar y prohibir el acceso a libros de carácter espiritual y en lengua vernácula.<sup>43</sup> Por ejemplo, una de estas limitaciones era que solo las personas sabias y piadosas podían acceder a esta literatura con permiso del obispo o del inquisidor.<sup>44</sup> Además, estas lecturas debían estar mediadas por los confesores o guías espirituales, los cuales tenían el rol de guiar a los fieles hacia una correcta interpretación de los libros religiosos, reafirmando también el rol del sacerdote y de los sacramentos como indispensables para conseguir la salvación.<sup>45</sup> Naturalmente esta iniciativa de la Iglesia por monopolizar la imprenta y las imágenes tenía como objetivo principal controlar al movimiento místico, debido a que

---

<sup>37</sup> Incluso, en 1577, el papa Gregorio XIII fundó la Accademia di San Luca en Roma para la propagación del catolicismo a través del arte; Po-chia, 1998, pp. 152-154. Para mayor información acerca del arte de la contrarreforma revisar el capítulo 10 de Po-chia, 1998.

<sup>38</sup> Borja, 2009, p. 83.

<sup>39</sup> Borja, 2009, p. 87.

<sup>40</sup> Po-chia, 1998, p. 152.

<sup>41</sup> Po-chia, 1998, p. 51; Nalle, 1999, pp. 132-133; Dominique, 2001, p. 419. La tarea de la catequesis se intensificó con la evangelización de las colonias americanas, para ello se utilizaron breviarios, misales y catecismos.

<sup>42</sup> Dominique, 2001, p. 419.

<sup>43</sup> Sánchez y Rodríguez, 2000, p. 100; Dominique, 2001, p. 424.

<sup>44</sup> Dominique, 2001, p. 425.

<sup>45</sup> Weinstein y Bell, 1982, pp. 162-163. Dawson, 2004, p.112. Sin embargo, la censura y limitación del acceso a libros no necesariamente afectó su acceso general, ya que algunas formas de acceso permanecieron. Nalle, 1999, p. 136.

apelaba a una relación íntima y personal con Dios, prescindiendo de la jerarquía eclesial y del sacerdote, lo cual podía derivar en una nueva desviación de la ortodoxia católica.<sup>46</sup>

En este sentido, el Concilio de Trento no va a renunciar a la experiencia mística, pero la va a reservar para unos pocos escogidos y no para todos los creyentes, convirtiéndola en una “espiritualidad de élites”.<sup>47</sup> Por ello, frente a la usual interacción balanceada que existía entre la jerarquía eclesial y la cultura popular, se van a limitar los cultos populares, centralizando la autoridad en la Iglesia como institución.<sup>48</sup> En un inicio, la Iglesia va a avalar estas manifestaciones espirituales canonizando, por ejemplo a Teresa de Ávila y a Juan de la Cruz, místicos que habían sido parte de cultos locales. Luego, progresivamente, va a recrudescer el control de los cultos populares y ello se va a evidenciar en la rigidez que fueron adquiriendo los procesos de canonización. Primero con el Concilio de Trento; segundo con el tratado de 1610 que hacía énfasis en la sola autoridad del pontificado romano para canonizar; y, tercero, con los decretos de Urbano VIII, que ponían como requerimientos para ser santo la pureza doctrinal, la virtud heroica y la intercesión milagrosa después de muerto, además de no haber sido parte de algún culto local en vida.<sup>49</sup>

En este sentido, la Iglesia buscó controlar la construcción social de la santidad al intentar reemplazar los modelos existentes con unos nuevos; sin embargo, estas valoraciones oficiales acerca de la santidad no necesariamente calaron en el ámbito popular.<sup>50</sup> Por ello, existían personas que recibían tratamiento semejante a aquellos que lograron ser reconocidos oficialmente como santos por Roma.<sup>51</sup> Debido a que, como señala Peter Burke “uno nunca es un santo excepto para otras personas”, es decir, son las personas del común quienes atribuyen a alguien la etiqueta de santidad al percibir ciertas características que ellos consideran valorables.<sup>52</sup> Por lo tanto, los personajes con dotes de santidad que eran reconocidos local u oficialmente dan cuenta acerca de las

---

<sup>46</sup> Sánchez y Rodríguez, 2000, pp. 110-111. Frente a ello, la Iglesia veía como peligroso el libre acceso a libros de corte religioso, ya que, además de la interpretación individual que se les podía dar, podía darse casos de “falsos místicos” que solo fingían tener una unión mística con Dios imitando los contenidos de lo que leían.

<sup>47</sup> Torres, 1991, p. 29.

<sup>48</sup> Weinstein y Bell, 1982, pp. 161-162, 185; Po-chia, 1998, p. 126; Burke, 2005, pp. 48-50.

<sup>49</sup> Weinstein y Bell, 1982, p. 141; Burke, 2005, p. 50; Borges, 2007, pp. 183-185.

<sup>50</sup> Burke, 2005, p. 51.

<sup>51</sup> Burke, 2005, p. 48.

<sup>52</sup> “one is never a saint except for other people”. Burke, 2005, p. 54. [Traducción mía]

valoraciones culturales de una determinada época y sociedad.<sup>53</sup> Aquellas que primaban en los siglos XVI y XVII estaban vinculadas a la espiritualidad ascética y mística, en donde la rigurosa abnegación y humildad, las mortificaciones, visiones, unión mística con Dios, poderes sobrenaturales y poderes terrenales, adquirieron mayor importancia.<sup>54</sup>

Como hemos podido ver, en los siglos XVI y XVII se vivió una época de renovación espiritual en donde la piedad católica se refugió en una espiritualidad individual expresada en la experiencia mística. El Concilio de Trento buscó controlarla y recuperar el monopolio de lo sagrado; sin embargo, no pudo evitar que místicos y místicas sean valorados por la sociedad por sus vivencias espirituales y reconocidos como modelos ejemplares. Las colonias americanas, también, se vieron envueltas por esta atmósfera de religiosidad exacerbada, donde surgieron místicas y místicos que fueron exaltados por la población.

## 1.2 La Ciudad de los Reyes y su exaltada piedad barroca

La ciudad de Lima durante el siglo XVII formó parte de la efervescencia espiritual barroca de la Contrarreforma.<sup>55</sup> Tal es así que fue reconocida por algunos cronistas y viajeros como Antonio de la Calancha, Diego de Córdova y Salinas y Diego de Ocaña, como una ciudad magnificente, opulenta y extremadamente piadosa, en donde además se gastaba gran cantidad de dinero en celebraciones religiosas.<sup>56</sup> Naturalmente, la ciudad de Lima poseía suntuosas construcciones religiosas y, en ella, se llevaban a cabo grandes celebraciones, desde representaciones teatrales y autos sacramentales hasta procesiones y festividades religiosas inundadas de música, danza y sermones religiosos,

---

<sup>53</sup> Burke, 2005, p. 48. Conocer y comprender cuáles eran las características valoradas en alguien santo no solo sirve para estudiar al santo en sí mismo, sino también a la sociedad en la que se enmarcan en tanto de ella surgen las valoraciones. Úrsula de Jesús no fue canonizada, sin embargo fue considerada una persona ejemplar por la población limeña, tal es así que su vida fue recogida en escritos hagiográficos. Ello da cuenta de cómo Úrsula encajaba dentro de los modelos de santidad valorados por la sociedad limeña de la época. Entonces, conocer cuáles son las características valoradas por la sociedad ayudarán a analizar en qué medida la vida de Úrsula de Jesús respondía a estos parámetros valorados, en específico cómo la representación que hace ella misma de sí en su *Diario de Vida* es enmarcada dentro de las valoraciones de la época.

<sup>54</sup> Po-chia, 1998, p.123.

<sup>55</sup> Christopher Dawson señala que no solo la espiritualidad barroca arraigó en los nuevos territorios conquistados, sino también el arte y la arquitectura, los cuales además se vieron influidos por la cultura y arte nativa. Dawson, 2004, p. 117.

<sup>56</sup> Glave, 1998, p. 141; Osorio, 2008, pp. 7-10.

en donde, además, los milagros y las maravillas formaban parte de la cotidianidad.<sup>57</sup> Asimismo, el sentir católico de la mayoría de la población limeña se reflejaba en que, para el año de 1614, alrededor del 10% de los habitantes formaba parte del clero y en que una gran cantidad de hombres y mujeres fueron asociados a la santidad.<sup>58</sup>

La recargada piedad limeña, también, se vio reflejada en el surgimiento de figuras consideradas modelos ejemplares y dignas de imitación. Entre ellas figuran Toribio de Mogrovejo (1538-1606), Francisco Solano (1549-1610), Pedro Urraca (1583-1657), Fray Juan Macías (1585-1645), Rosa de Santa María (1587-1617), Úrsula de Jesús (1604-1666), Estefanía de San Francisco (¿- 1640) y Nicolás Ayllón (¿-1677), entre otros.<sup>59</sup> Eventualmente, algunas de estas personas fueron reconocidas como santas por el catolicismo romano, mientras que otras solo ganaron reconocimiento en el ámbito local y popular como modelos a seguir.<sup>60</sup> De los mencionados, solo Rosa de Santa María (1587-1617) fue canonizada en el siglo XVII; otros que también llegaron a ser santos lo fueron en siglos posteriores a su muerte, por ejemplo, Martín de Porres fue beatificado recién en el siglo XIX y canonizado en el siglo XX.<sup>61</sup> Estas figuras evidencian que la espiritualidad barroca peninsular fecundó y floreció en los territorios americanos de una manera extraordinaria especialmente durante el siglo XVII, dando fruto a nuevas devociones que se aunaron a los santos importados de Europa.<sup>62</sup>

La religiosidad barroca limeña, si bien asimiló muchos elementos de la espiritualidad hispana, tuvo una serie de matices debido a los variados grupos que conformaban la sociedad, como los negros, los indígenas, los españoles y las castas. En esta particular composición social, los religiosos tenían como objetivo principal evangelizar a población que no necesariamente profesaba la fe católica o que de manera muy reciente se había convertido a este credo, como los negros y los indígenas.<sup>63</sup> Por ende, la piedad

---

<sup>57</sup> Glave, 1998, p. 147; Van Deusen, 1999, p. 47; Sánchez Concha, 2003, p. 56; Osorio, 2008, p. 104.

<sup>58</sup> Millar, 2000, p. 102; Mujica, 2001, p. 34; Myers, 2003, p. 25; Osorio, 2008, p. 122;

<sup>59</sup> Glave, 1998, p. 148. San Martín de Porres recién fue beatificado y canonizado en los siglos XIX y XX, respectivamente. Jouve, 2004, p. 181.

<sup>60</sup> Sánchez Concha, 2003, p. 28; Rubial, 2004, p. 130.

<sup>61</sup> Glave, 1998, p. 148; Jouve, 2004, p. 181; Cussen, 2014, p. 2. Asimismo, Toribio de Mogrovejo y Francisco Solano fueron canonizados en el siglo XVIII y Juan Macías en el siglo XX. Se debe considerar que aquellos que fueron reconocidos como figuras ejemplares, hayan sido canonizados o no, lo fueron porque la población limeña de la época percibía en ellos ciertas virtudes y dones valorables. Sin embargo, como hemos visto en el capítulo 1, estas valoraciones varían con el tiempo, por lo cual los motivos que llevaron a canonizar de manera posterior a algunas de estas personas, es decir no en su propia época, fueron distintos a los cuales las volvieron ejemplares inicialmente

<sup>62</sup> Weinstein y Bell, 1982, p. 192; Rubial, 2004, p.132; Van Deusen, 2007, p. 42.

<sup>63</sup> Sánchez Concha, 2003, p. 41.

barroca va ser aún más recargada por fines didácticos y de conversión. Para ello, los libros y las imágenes, como ya hemos visto, fueron un importante instrumento didáctico, pues tanto la palabra escrita como lo visual fueron vistos como un medio efectivo para transmitir mensajes y enseñanzas.<sup>64</sup> Tal es así que con la llegada, en 1581, del arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo se estableció una imprenta (1584) y se organizó un concilio provincial, que se realizó en 1582, para centralizar el proceso de evangelización.<sup>65</sup>

Dentro del reducido mercado de libros de Lima, la categoría que primaba era la eclesiástica, dentro de la cual los sermones, los textos devocionales y las hagiografías, los libros de horas y las obras contemplativas y místicas predominaban.<sup>66</sup> Nancy van Deusen señala que los textos hagiográficos eran los más consumidos, lo cual se debía a que recientemente se habían traducido muchos de estos textos, aunque también porque el lenguaje y la narración eran accesibles a la gran mayoría de la población.<sup>67</sup> Además de las hagiografías que circulaban sobre santos como San Juan de Dios y Santa Rita de Casia, se editaron y publicaron, tanto en Lima como en Europa, escritos basados en los personajes de espiritualidad admirable que vivieron en la ciudad de Lima.<sup>68</sup> Entre estas se encuentran la vida del padre Francisco Solano (1613, 1630, 1643), la vida de Santa Rosa de Lima (1619, 1665, 1666, 1668, 1670, 1671), la vida de Pedro Urraca (1657, 1674), la vida de Martín de Porres (1663, 1673), la vida del padre Fray Vicente Vernedo (1675).<sup>69</sup> Además, se escribieron crónicas conventuales que recogieron las vidas y cualidades de personas que murieron con olor a santidad como la de Diego de Córdoba y Salinas, Antonio de la Calancha y Bernardo Torres.<sup>70</sup> Por último, se escribieron vidas y textos místicos que no fueron editados ni publicados, pero que circulaban a modo de manuscritos.<sup>71</sup>

---

<sup>64</sup> Para más información sobre el tratamiento de las imágenes durante la época colonial para el caso de Nueva España revisar Rubial, 2004.

<sup>65</sup> Guibovich, 2001, p. 173; Myers, 2003, p. 25; Van Deusen, 2007, p. 20.

<sup>66</sup> Guibovich, 2003, p. 229.

<sup>67</sup> Rubial, 2004, p. 129; Van Deusen, 2007, p. 21.

<sup>68</sup> Guibovich, 2001, p. 174.

<sup>69</sup> Para una relación completa de las hagiografías publicadas sobre figuras locales véase Iwasaki, 1994, pp. 61-64.

<sup>70</sup> Guibovich, 2001, pp. 176-177; Rubial, 2004, p. 128.

<sup>71</sup> Guibovich, 2003, p. 234; Van Deusen, 2007, pp. 50.



Los lectores interiorizaron de distintas maneras lo que leían en los libros a los que tenían acceso, pues dependía de cómo cada persona se apropiaba de los textos.<sup>72</sup> La literatura de corte religioso ciertamente ayudó a profundizar la devoción católica de los lectores, pues incrementaba el conocimiento y la comprensión de la palabra divina y sus misterios. Pero algunos lectores ponían en práctica lo que leían en los libros, es decir, imitaban las cualidades y atributos positivos de personas santas, presentadas en estas vidas ejemplares o del propio Jesús, para encauzar sus vidas a la salvación.<sup>73</sup> Naturalmente ello llevó a la aparición de sujetos que reproducían estas prácticas, lo cual contribuyó al florecimiento espiritual y a la publicación, como hemos visto, de gran cantidad de *Vidas*.<sup>74</sup> Pero también, como señala José Jouve,<sup>75</sup> sus vidas no solo fueron recogidas por las hagiografías, sino que se difundieron de manera oral, en forma de sermones o de historias populares y gráficamente.<sup>75</sup>

¿Cómo podemos explicar el hecho de que, hacia finales del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII, la ciudad de Lima tuvo diversas manifestaciones de piedad católica y una gran cantidad de personas ejemplares y con olor a santidad?<sup>76</sup> Considero que esto se debe a que Los Reyes presentó condiciones ideales que propiciaron esta proliferación de figuras que se enmarcaban dentro de los modelos de santidad católicos.<sup>77</sup> En primer lugar, durante esta época, Lima era el eje comercial y económico del comercio de todo el virreinato del Perú y, además, hubo una alta productividad en la industria argentífera y una diversificación económica de la cual se vieron beneficiados distintos sectores de

---

<sup>72</sup> El acceso a los libros y el modo en que se leían era de diversas maneras. Por un lado, la lectura podía ser personal y silenciosa, para lo cual se debía tener el libro, ya sea comprándolo o prestándose de alguien. Por otro lado, la lectura podía ser pública y en voz alta, en espacios donde transcurría la vida diaria, como los hogares, las iglesias, los conventos, etc. Leer en voz alta permitía que una mayor audiencia pudiera acceder al contenido de estos libros, debido a que el no saber leer dejaba de ser un limitante. Guibovich, 2001, p. 174; Van Deusen, 2007, p. 30. Antonio Rubial señala lo mismo para el caso del Virreinato de Nueva España. Rubial, 2004, p. 133.

<sup>73</sup> Millar, 2000, p. 112; Guibovich, 2001, p. 174; Rubial, 2004, p. 129; Van Deusen, 2007, pp. 29-33.

<sup>74</sup> Van Deusen, 2007, p. 21.

<sup>75</sup> Jouve, 2004, p. 194.

<sup>76</sup> Se buscará responder a esta pregunta empleando los elementos de análisis que utilizó Antonio Rubial, 2004, para explicar la efervescencia espiritual que se dio en Nueva España en el siglo XVII. Leila Mezan, 2007, señala que en Brasil se dio una efervescencia espiritual durante el siglo XVIII, similar a la que se vivió en el Virreinato del Perú y Nueva España. Este hecho refuerza la idea que como correlato del asentamiento y de la constitución de la sociedad había una necesidad por sacralizar el espacio y cohesionar los grupos sociales, circunstancias que se dieron tardíamente para el caso de Brasil por la tardía conquista.

<sup>77</sup> Antonio Rubial sostiene que en Nueva España también se dio el mismo fenómeno. Rubial, 2004, p. 127.



la sociedad.<sup>78</sup> Esta prosperidad hacía posible solventar, entre otras cosas, los procesos de beatificación, pues se necesitaba un Cabildo que pudiera asumir los costosos gastos de estos procesos.

En segundo lugar, las hagiografías sobre personajes locales que se publicaron sirvieron para promover una imagen de Lima como una ciudad piadosa, sacralizando así el espacio del virreinato peruano y creando una relación histórica con Roma, que era el centro del catolicismo.<sup>79</sup> Así, el virreinato del Perú, un territorio que había sido conquistado recientemente, buscaba ser sacralizado a través de la autoridad y antigüedad que podían reclamar al ser parte de una metanarrativa mundial de la santidad católica y de lo sagrado.<sup>80</sup> Y, además, estos personajes piadosos se convirtieron en herramientas útiles que reforzaron, de manera local, la soberanía del catolicismo sobre los territorios y la gente conquistada.<sup>81</sup> En tercer lugar, la composición social pluriétnica de la población, compuesta por españoles, indios esclavos africanos y afrodescendientes, llevó a la búsqueda de elementos de cohesión social.<sup>82</sup> Esta diversidad en la composición de la sociedad se ve reflejada en la variedad de los candidatos a santidad como el indio Nicolás de Ayllon, el mulato Martín de Porres y los criollos Rosa de Santa María, Francisco del Castillo y Juan Macías.<sup>83</sup> Además, como señala Cussen, estos candidatos multiétnicos no responden necesariamente a los modelos de santidad europeos, sino a modelos de santidad ad hoc que evidenciaban, por ejemplo, la evangelización de los indios y la inclusión de los esclavos en el catolicismo universal.<sup>84</sup>

Como hemos podido ver, en la ciudad de Lima durante el siglo XVII, se vivió una época de efervescencia espiritual que inundó todos los aspectos de la sociedad y a toda la población. Sin embargo, la vivencia personal de la piedad católica se dio de distintas maneras en función de circunstancias particulares como el género y el grupo social al

---

<sup>78</sup> Kenneth Andrien señala que hacia 1650 cayó la producción de la plata entrando a una fase de decadencia que se puede rastrear desde inicios del siglo XVII. Andrien, 2011, p. 32. Luis Miguel Glave hace un análisis de la espiritualidad del siglo XVII en función de la prosperidad económica. Glave, 1998.

<sup>79</sup> Sánchez-Concha, 2003, p. 66; Osorio, 2008, p. 135. Entre estas hagiografías se encuentran la vida del padre Francisco Solano (1613, 1630, 1643), la vida de Santa Rosa de Lima (1619, 1665, 1666, 1668, 1670, 1671), la vida de Pedro Urraca (1657, 1674), la vida de Fray Martín de Porres (1663, 1673), la vida del padre Fray Vicente Vornado (1675), etc. Muchas fueron publicadas también en España. Iwasaki, 1994, pp. 61-64.

<sup>80</sup> Rubial, 2004, p. 127; Osorio, 2008, p. 137.

<sup>81</sup> Cussen, 2014, p. 8.

<sup>82</sup> Sánchez-Concha, 2003, p. 66; Rubial, 2004, p. 126.

<sup>83</sup> Glave, 1998, pp. 148-149; Osorio, 2008, p. 133.

<sup>84</sup> Cussen, 2014, p. 9.

que se pertenecía. Por ello, a continuación se analizará de qué manera las mujeres y los negros acogieron la espiritualidad barroca y cuáles fueron las particularidades sus experiencias.

### 1.2.1 Las mujeres y la experiencia mística

Algunas mujeres encontraron en la experiencia mística una manera viable de expresar su espiritualidad. La experiencia mística les permitía conocer y acercarse a Dios, pero simultáneamente sortear las restricciones impuestas por la sociedad colonial y trascender a una esfera en la que, valiéndose de distintos instrumentos como la escritura, las lecturas y el cuerpo, lograron desplegar su subjetividad femenina alcanzando subvertir lo establecido dentro de los límites propios del marco cultural y de las relaciones sociales. Es, por ello, que la mística femenina debe ser entendida dentro de la particularidad de la experiencia de las mujeres en la sociedad de aquella época, tomando en cuenta el rol que tenían y las circunstancias en las que vivían.

Se tenía la concepción de que la mujer era de naturaleza débil y de que estaba asociada al alma sensitiva inferior, sujeta a los afectos, a las pasiones y a la carne, propensa al engaño del demonio y a desviarse de la ortodoxia.<sup>85</sup> El Concilio de Trento hizo eco de esta concepción, pues estipuló medidas para regular y limitar el desarrollo de la espiritualidad femenina. Una de estas medidas fue reducir la influencia de las beatas y religiosas apartándolas de las esferas de poder y de ámbitos restringidos para los hombres, como la predicación y la interpretación teológica, repotenciando la injerencia del clero sobre estas.<sup>86</sup> El ideal, por tanto, era que las mujeres permanecieran en la “santa ignorancia”, sin leer y sin escribir, debido a que eran vulnerables a ser influenciadas de manera peligrosa por los libros y, sobre todo, porque podían apropiarse del contenido de estos incorrectamente.<sup>87</sup> Por ejemplo, en el manual de comportamiento de Fray Luis de León, *La perfecta casada* (1583), se hacía referencia al silencio e ignorancia en los que debían permanecer las mujeres:

---

<sup>85</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 25; Mannarelli, 1999, pp. 21-22; Van Deusen, 1999, p. 48; Myers, 2003, p. 14; Kagan, 2005, p. 29; Van Deusen, 2007, p. 18.

<sup>86</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 29; Myers, 2003, p. 14.

<sup>87</sup> Van Deusen, 2007, pp. 23 -24, 46. Por ello, en los autos de fe de la Inquisición, se puede apreciar la preocupación por saber si las acusadas habían leído algún libro o si habían puesto por escrito sus experiencias personales

El mejor consejo que les podemos dar a las tales [mujeres] es rogarles que callen, y que ya que son poco sabias se esfuercen a ser mucho calladas, mas como quiera que sea, es justo que se precien de callar todas, así aquellas a quien les conviene encubrir su poco saber, como aquellas que pueden sin vergüenza descubrir lo que saben, porque en todas es no solo condición agradable, sino virtud debida, el silencio y el hablar poco.<sup>88</sup>

Es decir, se fomentaba la piedad femenina, pero no se alentaba la agencia religiosa expresada en la experiencia mística.<sup>89</sup> En Lima, estas restricciones y control se hicieron evidentes a inicios de la década de 1620 y progresivamente se dio una institucionalización de lo sagrado que dejó al margen al movimiento místico, pues se condenaron a varias mujeres.<sup>90</sup> Por ello, a pesar de que muchas decían tener experiencias místicas, no todas eran reconocidas como tales, pues el verdadero misticismo requería, además de la gracia de Dios, la “gracia” de sus confesores y de los inquisidores, los cuales cumplieron un rol crucial en legitimar a un “verdadero” místico y desautorizar a un “falso” visionario o alumbrado.<sup>91</sup>

En este sentido, el misticismo fue visto por las mujeres como una vía de expresión espiritual en tanto el camino intelectual se encontraba restringido.<sup>92</sup> De hecho, sus debilidades físicas y espirituales, además de hacerlas más propensas al engaño del demonio, las hacían más vulnerables a tener visiones sobrenaturales y a ser conductos de la voluntad divina.<sup>93</sup> Es decir, existía una sensibilidad femenina particular que les permitía, a través de los sentidos, alcanzar la unión mística con Dios, cuya gracia se derramaba en ellas, por ejemplo, por medio de visiones y poderes intercesores.<sup>94</sup> De esta manera, mientras los hombres perseguían la verdad a través del intelecto, las mujeres perseguían la verdad a través del amor.<sup>95</sup> Tal es así que, como veremos a continuación, la experiencia particular femenina hizo que se formara una cultura mística específica.

La escritura fue un medio a través del cual las místicas registraron sus experiencias de encuentro con Dios.<sup>96</sup> Los escritos místicos tomaron la forma de autobiografías, cartas y

---

<sup>88</sup> Iwasaki, 1993, p. 608.

<sup>89</sup> Incluso Teresa de Ávila tuvo problemas, pues sus escritos fueron considerados sospechosos por la Inquisición. Arenal y Schlau, 1990, p. 26.

<sup>90</sup> Van Deusen, 1999, p. 81. Entre los procesos de fe de la Inquisición figuran por ejemplo, los autos de fe de Luisa de Melgarejo (1622-1624) y Ángela de Carranza (1689-1694). Para más información sobre estos véase el capítulo 2 y Mannarelli, 1999, respectivamente.

<sup>91</sup> Myers, 2000, pp. 13 y 14.

<sup>92</sup> Myers, 2003, p. 13.

<sup>93</sup> Myers, 2003, p. 13; Van Deusen, 2007, p. 18.

<sup>94</sup> Myers, 2003, p. 13.

<sup>95</sup> Myers, 2003, p. 13.

<sup>96</sup> Nancy van Deusen señala que muchos místicos siguieron el modelo teresiano de textualizar sus experiencias corpóreas. Van Deusen, 2007, p. 48.

diarios espirituales y se caracterizaron por ser desbordantes e inaprensibles para las personas ajenas a la experiencia mística, debido a la imposibilidad del lenguaje de representarla al ser esta una experiencia corpórea que excedía a la oralidad.<sup>97</sup> La estructura de los escritos era desordenada y confusa; la cronología no era una lineal, debido a que estos escritos se veían inundados de saltos en el tiempo, de comentarios entre paréntesis y de oraciones que retomaban otras, producto de recuerdos y pensamientos intermitentes.<sup>98</sup> Estos escritos, contenían las exploraciones de la religiosidad interior (visiones, éxtasis, interpretaciones teológicas de la experiencia personal y mística), como también las descripciones de una vida activa, secular y familiar.<sup>99</sup> En el caso específico de la experiencia mística que se desarrolló en los claustros, los escritos se configuraron, además, a partir de la vida cotidiana, por lo que en los textos se ven plasmados los lazos que se establecían entre monjas y las dificultades de la convivencia.<sup>100</sup> Asimismo, la estructura narrativa de estos escritos espirituales no era convencional, pues usualmente narraban historias circulares que reflejaban lo inalterable de la vida conventual en tanto se veían rodeadas siempre de los mismos elementos y textos litúrgicos.<sup>101</sup>

Al escribir, las místicas utilizaron estrategias retóricas, mediante las cuales mostraban aceptación hacia el lugar que les correspondía dentro de la sociedad y hacia las restricciones que se les había impuesto para maquillar el cuestionamiento que hacían de estas y trascenderlas. Es decir, las místicas para poner sus escritos en un lenguaje aceptable para la autoridad, los componían de una conjugación de dos posiciones: una de debilidad y una de fuerza.<sup>102</sup> Por un lado, la posición de debilidad, mostraba sumisión ante las reglas de silencio y de “santa ignorancia”, lo cual llevó a que evadieran la responsabilidad por lo que escribían, a la negación de la voluntad propia y de la capacidad de agencia, a la obediencia, a la abnegación, al auto-desprecio, a la omisión deliberada y a la auto-restricción al ámbito doméstico.<sup>103</sup> Por ejemplo, el inicio de la acción de escribir era atribuido a los confesores, a Dios y la Virgen María, y a

---

<sup>97</sup> Van Deusen, 1999, p. 52; Certeau, 2007, pp. 352-354. Los confesores cumplieron un rol especial en ayudar a dar explicaciones teológicas a lo inexplicable de la experiencia mística.

<sup>98</sup> Arenal y Schlau, 1990, pp. 34-35.

<sup>99</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 27.

<sup>100</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 33. Sobre la vida cotidiana en los conventos revisar el capítulo 2.

<sup>101</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 35.

<sup>102</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 25.

<sup>103</sup> Arenal y Schlau, 1990, pp. 25 - 29.

estos últimos se les imputaba la autoría de las palabras que escribían.<sup>104</sup> Sin embargo, la iniciativa de escribir, usualmente, era de la propia autora motivada por la necesidad de auto-expresión, pero para ocultar esta intención, le contaba a su confesor que Dios, en una visión, le había solicitado escribir, luego esto se convertía en un requerimiento del confesor a la monja por que escriba, el cual era cumplido humildemente por esta.<sup>105</sup>

Por otro lado, la posición de fuerza dentro de los escritos las ubicaba en un rol superior al otorgado por la sociedad. Ello se hace evidente en que discutían temas doctrinales que no les correspondía, como los dogmas rectificadas recientemente en el Concilio de Trento, por ejemplo, la Santísima Trinidad y la inmaculada concepción de María. Además, cuestionaban a las autoridades eclesiales y a las dinámicas conventuales y, frente a ello, se sugirieron como autoridades espirituales e intercesoras.<sup>106</sup> De esta manera, las místicas cuestionaban el rol que les correspondía en la sociedad, pero maquillaron este cuestionamiento utilizando paradojas, desorden, metáforas y al jugar con las palabras barrocas.<sup>107</sup> Por ejemplo, el silencio era mantenido a través de omisiones deliberadas al escribir, para demostrar que no estaban apoderándose del papel del confesor como guía espiritual, pero, al mismo tiempo demostraban sus propias aptitudes para desenvolverse en ese rol.<sup>108</sup>

Otras de las estrategias que utilizaron al escribir era la reconfirmación de la autoridad materna. Es decir, las místicas trazaron en sus escritos una línea de autoridad femenina que se iniciaba con la madre biológica, quien les enseñaba la piedad, la caridad y el habla, y terminaba con la Virgen María.<sup>109</sup> Dentro de esta línea, figuras como Teresa de Ávila y Catalina de Siena adquirieron gran protagonismo, pues las místicas no solo las veían como modelos a seguir sino que, además, apelaban a estas para consentirse el escribir y el leer.<sup>110</sup> Debido a que, por ejemplo, Teresa de Ávila fue una mística que

---

<sup>104</sup> Van Deusen, 2007, 48. Teresa de Ávila decía que las palabras que registraba en sus escritos no eran suyas, sino de Dios. Van Deusen señala que al reemplazar su yo por un yo divino, evadía las normas de género pues ella podía hablarle a su escrito como una mujer al escribir como hombre.

<sup>105</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 27- 28; Myers, 2003, p. 15. Por ejemplo, Santa Teresa mencionaba en su autobiografía lo siguiente: “Siempre que el Señor me mandaba una cosa en la oración, si el confesor me decía otra, me tornaba el mismo Señor a decir que le obedeciese; después Su Majestad le volvía para que me lo tornase a mandar”.

<sup>106</sup> Arenal y Schlau, 1990, pp. 25 – 28; Van Deusen, 2007, p. 49.

<sup>107</sup> Arenal y Schlau, 1990, pp. 31-32.

<sup>108</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 28.

<sup>109</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 32.

<sup>110</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 26- 27; Ibsen, 1999, p. 53; Myers, 2003, pp. 14-15; Borges, 2007, p. 179. Estas autoras coinciden en señalar que Teresa de Ávila estableció el género de la autobiografía, allanando el camino para la producción o el registro de este tipo de escritos místicos. Kathleen Myers señala que



registró sus experiencias, cuestionó la autoridad de sus confesores, se posicionó como autoridad y defendió y vio como necesaria la lectura de libros prohibidos y en lengua vernácula.<sup>111</sup> Luego, con su posterior canonización, empoderó a las místicas americanas a seguir su modelo de vida.

Para poder apelar a una autoridad femenina, las místicas tenían que haber tenido conocimiento de la vida y obra de otras místicas, ya sea a través de sermones que narraban sus vidas o a través de textos hagiográficos o de sus propios escritos místicos.<sup>112</sup> En este sentido, las lecturas que realizaban las místicas fueron una manera de cuestionar la “santa ignorancia” que proclamaba la Iglesia católica, pues leyeron textos que ellas veían como necesarios y vitales para el perfeccionamiento de su experiencia con Dios. Asimismo, el leer literatura de corte místico y devocional, ya sea de manera individual o colectiva, permitía a las lectoras u oyentes apropiarse del contenido de los libros a través del cuerpo, el cual lograba recibir y sentir al texto mismo.<sup>113</sup> En este sentido, el conocimiento divino se corporizaba en los cuerpos de las místicas, constituyéndose estos como objetos cinematográficos, lo cual derivaba a su vez, como hemos visto, en narrativas de la experiencia mística.<sup>114</sup>

Naturalmente, en la experiencia mística el cuerpo era un instrumento indispensable para alcanzar la unión con Dios y ocupó un lugar fundamental en el registro de la experiencia mística.<sup>115</sup> Debido a que, a través del cuerpo las místicas lograron trascender a una esfera intelectual que les permitía conocer a Dios, lo cual tenía como correlato la subversión de las limitaciones que les imponía la sociedad. Estas mujeres trascendían a sus propios cuerpos a través del éxtasis o del trance extático en donde el alma ganaba libertad al desligarse del cuerpo para unirse con Dios.<sup>116</sup> Asimismo, a través de la autoflagelación y la sanción de la carne, el cuerpo de la mujer trascendía su fragilidad y conseguía sublimar, a través del dolor, otros deseos que no podían llegar a concretarse.

---

Rosa de Santa María orientó su vida en función de la figura modélica de Catalina de Siena. Myers, 2003, pp. 25-27.

<sup>111</sup> Myers, 2003, pp. 14-15;

<sup>112</sup> Para mayor información sobre los libros a los que tuvo acceso la mística Luisa de Melgarejo y las monjas del Monasterio de Santa Clara revisar el capítulo 2.

<sup>113</sup> Van Deusen, 2007, pp. 56-57.

<sup>114</sup> Van Deusen, 2007, p. 46.

<sup>115</sup> Van Deusen, 2007, p. 16.

<sup>116</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 30.



En la narrativa mística, el dolor corporal era descrito como una forma de imitar el sufrimiento de la pasión de Cristo, constituyéndose como un regalo divino.<sup>117</sup>

Podemos darnos cuenta que la experiencia mística fue un camino espiritual que muchas mujeres optaron por seguir y que les permitió posicionarse de manera distinta en la sociedad colonial. A través de esta lograron subvertir el control y los límites que se les imponía. La escritura les permitió aliviar la necesidad de autoexpresión de sus experiencias místicas (sueños, visiones, manifestaciones de lo sagrado, dolencias físicas), apropiarse de manera legítima de sus diálogos con Dios y emplear una serie de estrategias para deconstruir y reconstruir una imagen de sí mismas dotándola de un rol distinto en la sociedad.<sup>118</sup> Tal es así que se posicionaron como mediadoras entre lo terrenal y lo celestial, asumieron un rol de autoridad religiosa y adquirieron prestigio y reconocimiento en la sociedad.<sup>119</sup> Por último, sus escritos de corte místico fueron leídos de modo interactivo, intercambiados y copiados e incluso sus figuras pasaron a ser retratadas por los cronistas conventuales trascendiendo, incluso, al tiempo a través de la historia.<sup>120</sup>

### 1.2.2 Los afrodescendientes y la religión católica

Como hemos visto, la ciudad de Lima en el siglo XVII acogía a una gran cantidad de personas de color, la cual, a pesar de estar ubicada en la parte inferior de la jerarquía social, también se vio incluida en el ambiente de efervescencia espiritual que se vivía en esa época.<sup>121</sup> Desde inicios del período colonial, se tomaron medidas para evangelizar a los indios y a los negros. En el caso de estos últimos, se buscó acercarlos a la religión a través del bautismo y de la catequesis, responsabilizando a los amos de su formación y

---

<sup>117</sup> Arenal y Schlau, 1990, pp. 29-30. Además, sus cuerpos les permitieron lograr una espiritualidad apasionada, la cual fue puesta por escrito en un lenguaje de amor erótico. Tal es así que en la narración de las visiones que tenían invertían el orden establecido en la sociedad y las autoras eran posicionadas en un rol activo, mientras que a las figuras masculinas, como Jesús, se les otorga un rol pasivo.

<sup>118</sup> Van Deusen, 2007, p. 50.

<sup>119</sup> Mannarelli, 1999; Van Deusen, 1999; Mujica, 2001; Kagan, 2005; Borges, 2007.

<sup>120</sup> Van Deusen, 2007, pp. 50-53.

<sup>121</sup> Van Deusen señala que para 1636 la población africana alcanzó el 54% de la población total. Van Deusen, "El mundo de Úrsula de Jesús"; 2012, p. 38.

otorgándoles un lugar en el plan divino que dignificara su condición al acercarse a Dios.<sup>122</sup>

A ello se sumó el ambiente extremadamente religioso de la ciudad de Lima, el cual hizo accesible la piedad católica a los esclavos.<sup>123</sup> Es cierto que hubo negros que no practicaban de manera ferviente la religión católica, lo que evidencia la poca formación que tenían e, incluso, algunos fueron juzgados por la Inquisición por hechicería y blasfemia.<sup>124</sup> Sin embargo, existieron negros que se construyeron como sujetos piadosos y que buscaron, de distintas maneras, profundizar en su formación cristiana. Figuras como las de la morena donada Úrsula de Jesús y el mulato Martín de Porres dan cuenta, como señala Celia Cussen, de que la evangelización de los negros realmente dio sus frutos.<sup>125</sup> Dicha afirmación también se ve sustentada en la devoción al Señor de los Milagros, la cual se inició a mediados del siglo XVII y tuvo como principal centro de culto a una cofradía de negros.<sup>126</sup>

En este sentido, el exaltado ambiente religioso limeño del siglo XVII abrió espacios en donde los afrodescendientes pudieron manifestar su piedad católica, pero también negociar social y simbólicamente su posición dentro de la sociedad colonial y la percepción que se tenía sobre ellos. Uno de estos espacios fueron las cofradías. En estas los esclavos pudieron tener cierta autonomía, ocio y diversión, pues se distendían de las labores y de la tutela de los amos y revitalizaban lazos étnicos anteriores o creaban nuevas relaciones.<sup>127</sup> Las cofradías les otorgaron otros beneficios como el poder participar en actividades culturales y religiosas, a partir de las cuales desarrollaron ciertas habilidades, y adquirieron status y privilegios. Por ejemplo, las procesiones que organizaban les permitían demostrar la capacidad económica que tenían y su poder de convocatoria, además les dieron la oportunidad de aprender a administrar, litigar, liderar, entre otras acciones políticas.<sup>128</sup> En este sentido, las cofradías volvieron a

---

<sup>122</sup> Incluso, Jean-Pierre Tardieu señala que muchos esclavos ya habían sido evangelizados antes de ser traídos a América. Tardieu, t. I, 1997, pp. 324-335.

<sup>123</sup> Van Deusen, 2012, p. 53.

<sup>124</sup> Vargas Ugarte, 1984, p. 14; Tardieu, 1997, t. I, pp. 565-607; Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 117 y 121.

<sup>125</sup> Cussen, 2014, p. 3.

<sup>126</sup> Para más información sobre la conformación del culto al Señor de los Milagros véase Vargas Ugarte, 1984.

<sup>127</sup> Vargas Ugarte, 1984, p. 5; Tardieu, 1997, t. I, pp. 848-849; Vega, 2001, p. 113; Arrelucea, 2012, p. 25.

<sup>128</sup> Tardieu, 1997, t. I, p. 850; Lévano, 2002, p. 140.

algunos negros más capaces y con mayor prestigio logrando reconocimiento social, y en donde pudieron redefinir su condición en la sociedad.<sup>129</sup>

Por otro lado, la vida modélica y piadosa de algunos afrodescendientes hacía pasar a un segundo plano su condición de negros.<sup>130</sup> Tal es así que personajes como Martín de Porres, el donado Francisco de la Concepción, Augustina de Castro, Estefanía de San Joseph y Úrsula de Jesús fueron reconocidos por sus virtudes y dones, de profecía, sanación, caridad, y acudían a ellos por sus consejos.<sup>131</sup> Por ejemplo, Jean-Pierre Tardieu estudia el caso del mulato Francisco de Santa Fe que, a pesar de haberse prohibido en el Concilio de Trento la ordenación sacerdotal de individuos impuros o ilegítimos, como los negros, se hizo una excepción y fue ordenado como sacerdote en el convento de Santo Domingo.<sup>132</sup> Las razones argüidas para esta decisión fueron que tenía un adecuado comportamiento cristiano y moral ideales, y que había sido educado en la fe cristiana.<sup>133</sup> En el caso de Martín de Porres, Celia Cussen señala que fue reconocido, sobre todo, por sus poderes curativos e intercesores. La veneración de los limeños hacia este mulato queda evidenciada en las prohibiciones papales a que los limeños le erijan altares y coloquen imágenes de él y en la investigación que abrió el arzobispo de Lima sobre su vida, virtudes y milagros.<sup>134</sup>

En síntesis, los afrodescendientes formaron parte de la efervescencia católica que se vivió en Lima en el siglo XVII y la manifestaron de distintas maneras.<sup>135</sup> Es en este ambiente de religiosidad, en el cual todos los aspectos de la sociedad y las valoraciones de la población giraban en torno a catolicismo, donde los afrodescendientes pudieron encontrar espacios para negociar su posición en la sociedad, adquiriendo status y prestigio a través de la expresión de la piedad católica. Ese es el caso de Úrsula de Jesús, quien de manera similar al donado Francisco, su vida modélica y su misticismo le abrieron un espacio en el monasterio de Santa Clara que le permitió ser reconocida como virtuosa, desligarse de las valoraciones negativas que imperaban sobre los negros y cuestionar las jerarquías sociales. Este tema será analizado en los capítulos que siguen.

---

<sup>129</sup> Graubart, 2012, p. 59.

<sup>130</sup> Tardieu, 1997, t. I, p. 878; Van Deusen, "El mundo de Úrsula de Jesús", 2012, pp. 49-50.

<sup>131</sup> Tardieu, 1997, t. I, p. 878; Van Deusen, "El mundo de Úrsula de Jesús", 2012, pp. 50-52.

<sup>132</sup> Tardieu, 1997, t. I, p. 385 y 882.

<sup>133</sup> Tardieu, 1997, t. I, pp. 879-885.

<sup>134</sup> Cussen, 2014, pp. 2-3.

<sup>135</sup> Sin embargo, la historiografía solo se ha centrado en estudiar al culto del Señor de los Milagros, a las cofradías y a San Martín de Porres, dejando de lado otras manifestaciones de piedad negra.

## CAPÍTULO II

### El tránsito de Úrsula de Jesús: de la “vida en el siglo” a la “vida de claustro”<sup>136</sup>

Para tener una idea cronológica y panorámica de la vida de Úrsula de Jesús (Lima, 1604-1666), se desarrollará, de manera breve, las principales circunstancias y cambios por los que pasó a lo largo de su vida a partir de la biografía elaborada por Nancy van Deusen.<sup>137</sup> No pretendo elaborar una biografía minuciosa, sino más bien destacar algunos aspectos relevantes que nos permitirán aproximarnos a la sociedad y a los espacios de la época desde la posición en la que Úrsula de Jesús se relacionó con estos. De esta manera, planteo una visión panorámica de lo que pudo haber sido la vida de esta mística.

Úrsula de Jesús nació en la Ciudad de los Reyes a cuatro años de haber empezado el siglo XVII. Durante la primera etapa de su vida, fue esclava doméstica de Gerónima de los Ríos y luego de Luisa de Melgarejo (Tunja, 1578- Lima, 1651), ambas pertenecientes a familias acaudaladas.<sup>138</sup> A la edad de trece años, ingresó al monasterio de Santa Clara como esclava de una novicia llamada Inés del Pulgar, sobrina de Gerónima de los Ríos. Dentro del convento, tuvo una experiencia de conversión: dejó atrás la vida profana que había estado llevando, y orientó su vida al servicio y al conocimiento de Dios.<sup>139</sup> Luego, en 1645, la libertad de Úrsula de Jesús fue comprada por una monja clarisa, pues la consideraba muy virtuosa y quería que permaneciera en el convento. Como liberta evaluó si quería salir del convento o quedarse. Optó por esta última alternativa y profesó como donada tras un año de exitoso noviciado en el que demostró una “piedad excepcional”.

Debe destacarse que Úrsula de Jesús fue una mujer de color que llamó la atención en su época por su vida ejemplar y virtuosa, por sus experiencias místicas y por su supuesto rol intercesor en la esfera celestial. Tal es así que, a pesar de haber dejado casi ningún

---

<sup>136</sup> “Vida en el mundo” o “vida en el siglo” hace referencia al transcurrir de la vida fuera de los muros conventuales, es decir, en la bulliciosa ciudad, en contacto con las personas y con las “cosas profanas”.

<sup>137</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 15-40.

<sup>138</sup> Gerónima de los Ríos venía de Sevilla y su esposo, Juan Manuel de Anaya, fue tesorero de la real audiencia. Gerónima no tenía hijos pero tenía varios dependientes como su sobrina Inés del Pulgar. Luisa de Melgarejo fue una figura importante en Lima del siglo XVII por su espiritualidad, fue esposa de Juan de Soto, relator de la real audiencia y rector de la Universidad de San Marcos. Para más información véase van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 36-39.

<sup>139</sup> Van Deusen, “Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús escrita por un franciscano anónimo”, 2012, pp. 8-9. Para más información sobre la conversión de Úrsula de Jesús véase el capítulo 3.

registro de su vida en los archivos coloniales, se convirtió en un personaje histórico porque “escribió”, con ayuda de sus compañeras clarisas, un *Diario Espiritual* en donde registró su vida cotidiana y espiritual<sup>140</sup>. Adicionalmente, una monja clarisa y un franciscano, ambos anónimos, escribieron su *Vida*.<sup>141</sup>

A lo largo de este capítulo, se hará una aproximación a la vida de Úrsula de Jesús haciendo un recorrido por los diferentes espacios en los que transitó, con el objetivo de analizar cómo una negra se adaptó a las diferentes circunstancias propias de la vida en una casa señorial o en un monasterio femenino, en la “vida en el siglo” o en la vida de claustro, como esclava doméstica y como donada. Este tránsito ayudará a construir un bosquejo de las posibles influencias y acercamientos de Úrsula de Jesús a la cultura mística y a dar cuenta de cómo el monasterio de Santa Clara fue un lugar predilecto para que una mujer de color pudiera profundizar en su piedad católica y encontrar en la experiencia mística una manera de negociar su condición de negra.

## 2.1 Vida en el siglo

En esta primera parte del capítulo, se hará un acercamiento a la vida de Úrsula de Jesús “en el mundo”, es decir, en el contexto urbano de la ciudad de Lima del siglo XVII. En primer lugar, se analizarán las dinámicas que imperaban en las casas señoriales y cómo se insertaron en estas las esclavas domésticas como Úrsula de Jesús. En segundo lugar, se recreará el ambiente religioso y místico del que ella se vio rodeada al vivir como esclava en la casa de la mística Luisa de Melgarejo.

---

<sup>140</sup> En el capítulo 3, se analizará el contexto de la elaboración del *Diario Espiritual*.

<sup>141</sup> Úrsula empezó a escribir su diario entre los años 1650 y 1661. Probablemente el que escribió la *Vida* de Úrsula fue su confesor Francisco de Vargas Machuca y quien escribió una breve biografía que está encuadrada a su diario probablemente haya sido una monja clarisa contemporánea a Úrsula. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 16 y 21. También es mencionada en otras crónicas muy brevemente como en *La estrella de Lima* de Francisco Echave y Assu (1668) y en *El sol del Nuevo Mundo* de Francisco de Montalvo (1683). Van Deusen señala que Diego de Córdova y Salinas no menciona a Úrsula de Jesús puesto que aún se encontraba viva. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 25.



### 2.1.1 Úrsula de Jesús como esclava doméstica

Como ya se ha mencionado, Úrsula de Jesús fue esclava doméstica durante su infancia y adolescencia; por ello, es necesario analizar qué características particulares tuvo la esclavitud doméstica en el contexto urbano de la ciudad de Lima en el siglo XVII.<sup>142</sup> En este sentido, se hará especial énfasis en las relaciones sociales que se podían entablar al interior de las casas señoriales, para dar cuenta de qué manera Úrsula de Jesús formó parte de las dinámicas y peculiaridades de la casa de Luisa de Melgarejo.

El tipo de esclavitud que se desarrolló dentro de las casas señoriales tenía una serie de particularidades ligadas al espacio en el que se desenvolvían las afrodescendientes: el hogar. Allí, se reproducían las jerarquías que imperaban en la sociedad colonial, por lo cual las esclavas domésticas estaban subordinadas a los miembros de la familia y se dedicaban a tareas ligadas a su condición de inferioridad.<sup>143</sup> Las labores que realizaban eran poco pulcras y agotadoras, y requerían esfuerzo físico, como cocinar, lavar y limpiar. Adicionalmente, cumplían quehaceres que implicaban salir de la casa como traer agua, hacer las compras, llevar recados y acompañar a sus amos a donde quisiesen como a la Iglesia, a casa de parientes y a paseos por la ciudad.<sup>144</sup> La movilidad que tenían como esclavas domésticas les permitió tener vida maridable, encontrarse y conversar con sus familiares y amigos; enredarse en la vida pública de la ciudad, en las festividades, celebraciones, jaranas y peleas callejeras; aprender el funcionamiento del sistema legal; y, por último, distenderse de las labores agobiantes que realizaban.<sup>145</sup>

El trabajo de las esclavas en las casas señoriales las vinculó de manera directa a la vida cotidiana de los amos, lo cual produjo que se entablaran relaciones negativas o positivas entre ambos. Por un lado, en los casos en donde la relación era negativa, las esclavas se

---

<sup>142</sup> En este acápite, se hace referencia a las relaciones entre esclavas y amos, en tanto se sabe que la esclavitud doméstica estuvo conformada sobre todo por mujeres. También, hubo esclavos hombres, pero se dedicaban a tareas que no necesariamente los vinculaban con los miembros de la familia. Véase Jouve-Martín, 2009, p. 106.

<sup>143</sup> Incluso la división de los espacios reproducía la jerarquía social. Arrelucea, 2010, pp. 56-57.

<sup>144</sup> Arrelucea, 2010, p. 60. Carlos Aguirre señala que los amos llevaban a sus esclavos a la calle, a visitar vecinos y a ceremonias religiosas para ostentar poder económico. Aguirre, 2005, p. 75.

<sup>145</sup> Hünefeldt, 1988, p. 6; Arrelucea, 2010, p. 60; Graubart, 2013, p. 629. AAL, Causas de Negros, V: 16, 1625, para que puedan hacer vida maridable; V: 17, 1625, para que puedan hacer vida maridable; V: 21, 1626, para que puedan hacer vida maridable; V: 24, 1627, para que se compre a esclava y pueda hacer vida maridable; V: 36, 1629, para que esclava haga vida maridable; V: 37, 1629, para que esclava haga vida maridable; V: 38, 1629-1631, para que esclava haga vida maridable; VI: 8, 1631, para que esclava haga vida maridable. Estos casos dan cuenta de cómo, a pesar de las limitaciones que buscaban ejercer los amos sobre los esclavos, estos últimos tenían el aval de las regulaciones eclesiales sobre la convivencia matrimonial. Véase, Jouve, 2005, pp. 116-118.

encontraban expuestas al maltrato y a la violencia por parte del amo y del resto de los miembros de la familia, como la esposa o los hijos.<sup>146</sup> Usualmente, esta convivencia conflictiva se daba, según los amos, por culpa de las esclavas quienes tenían vicios, se emborrachaban y eran desobedientes.<sup>147</sup> Es decir, las acusaciones se enfocaban en el mal comportamiento moral de estas y no en su deficiente desempeño en los quehaceres domésticos. Por ejemplo, una persona acusaba a un clérigo de haberle vendido una esclava con “malas costumbres” cuando este le había prometido que era “[...] buena y bondadosa su mulata era muy fiel y de toda confianza [...]”.<sup>148</sup> Probablemente, estas acusaciones eran exageradas o puede que no lo hayan sido, pero, en cualquiera de los casos, reflejan que existía una preocupación porque las esclavas tuvieran un comportamiento apropiado, debido a que estaban involucradas directamente con el hogar y los miembros de la familia<sup>149</sup>.

Por otro lado, hubo casos en donde se entablaron relaciones de empatía e incluso cariño entre amos y esclavas.<sup>150</sup> Naturalmente, la convivencia diaria llevaba a que se desarrollara afecto y existieran sentimientos de lealtad, gratitud, ternura y simpatía, aunque no es necesariamente una consecuencia directa.<sup>151</sup> A veces estas relaciones de empatía se traducían en relaciones sexuales de las que las esclavas obtenían ventajas.<sup>152</sup> No obstante, también se involucraron con otros miembros de la familia. Las amas pasaban gran parte del tiempo dentro de la casa, por lo cual el contacto con las esclavas era diario, prolongado e íntimo y muchas veces se vinculaban afectivamente.<sup>153</sup> Estas

<sup>146</sup> Hünefeldt, 1988, p. 18. Además, Carlos Aguirre señala que las relaciones eran muy variables e incluso podían combinar la extrema crueldad con sentimientos de afecto y gratitud. Aguirre, 2005, p. 78.

<sup>147</sup> No obstante, el amo podía señalar que su esclava no cumplía con el rol y el comportamiento esperado por diversos motivos, como adelantarse en denunciarla porque la esclava tenía la intención de interponer una queja por no dejarla hacer vida maridable con su esposo u otras circunstancias, con lo cual el amo desacreditaba de ante mano a la esclava. AAL, Causas de Negros, III: 13, 1618, esclava Úrsula, criolla de Panamá borracha, vil y de costumbres estragadas; IV: 16, 1622, donada viciosa negra Isabel del monasterio de la Encarnación; V: 22, 1627, comportamientos impropios de esclava.

<sup>148</sup> AAL, Causas de Negros, VI: 6, 1630, esclava con malas costumbres.

<sup>149</sup> AAL, Causas de Negros, III: 13, 1618, esclava Úrsula, criolla de Panamá borracha, vil y de costumbres estragadas; V: 22, 1627, comportamientos impropios de esclava; VI: 6, 1630, esclava con malas costumbres.

<sup>150</sup> Arrelucea y Hünefeldt dan cuenta, para los siglos XVIII y XIX respectivamente, que la convivencia cercana entre esclavas y amos se traducían muchas veces en lazos afectivos y amicales. Hünefeldt, 1988, p. 6; Arrelucea, 2010, p. 57.

<sup>151</sup> Camba, 2008, p. 128. Maribel Arrelucea menciona el caso de las amas de leche que mantenían una relación de confianza e intimidad con los niños. Arrelucea, 2010, p. 61.

<sup>152</sup> Aguirre, 2005, p. 80.

<sup>153</sup> Para el caso de México, Úrsula Camba observa que efectivamente existían lazos afectivos entre amos y esclavas, e incluso en algunos casos, las amas veían en las esclavas a una hija. Esta autora menciona el caso de una esclava que no quería comprar su libertad, a pesar de tener los medios para hacerlo, porque prefería permanecer bajo el amparo y resguardo de su ama. Camba, 2008, pp. 87-88.

relaciones reflejaban que la condición de inferioridad de las esclavas no anulaba las vinculaciones afectivas con personas de otras “calidades”, pero es evidente que estas eran paternalistas.

En el caso de Úrsula de Jesús, probablemente, tuvo una relación afectiva con su ama Luisa de Melgarejo con quien pasó a vivir a la edad de siete años. Luisa no tuvo descendencia alguna por lo que puede haberse encariñado con la pequeña Úrsula y, además, parece haber tenido una relación cordial con el resto de sus esclavos<sup>154</sup>. En su testamento, dejó en libertad a su esclava Inés Biafra, por lo “bien que le sirvió y [su] buena voluntad”.<sup>155</sup> Al hijo de Inés lo entregó a la sacristía de la iglesia del Colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús y a su otro esclavo, Domingo, lo dejó sirviendo por dos años en la capilla de Nuestra Señora de Loreto del colegio de San Martín de la Compañía de Jesús. A estos últimos, si bien no los dejó en libertad, los dejó en buenas manos, pues, como sostiene Jean-Pierre Tardieu, los jesuitas eran conocidos por tener mayor indulgencia hacia los negros, pues solo utilizaban métodos coercitivos en casos extremos y normalmente los trataban con respeto.<sup>156</sup> Se debe prestar atención al hecho de que las esclavas tenían mayores probabilidades de ser liberadas que las que tenían los esclavos, debido a que aquellas tenían más posibilidades de establecer vínculos afectivos con los amos pues estaban imbuidas en la intimidad del hogar, mientras que los esclavos realizaban labores alejadas de este.<sup>157</sup> En este sentido, la modalidad de dejar libres a los esclavos al morir era reflejo de la gratitud del amo hacia el esclavo por el tiempo que había servido y del vínculo establecido.<sup>158</sup> Sin embargo, a veces los testamentos, por los formulismos legales que utilizaban, daban cuenta de una realidad distinta a la que existió; incluso, muchos amos liberaron a sus esclavos para ascender al cielo con sus conciencias limpias.<sup>159</sup>

---

<sup>154</sup> AAL, Testamentos, XXXI: 5, 1651, testamento de Luisa de Melgarejo.

<sup>155</sup> AAL, Testamentos, XXXI: 5, 1651, testamento de Luisa de Melgarejo.

<sup>156</sup> Jean-Pierre Tardieu señala que los jesuitas eran conocidos por tener mayor indulgencia hacia los negros, pues solo utilizaban métodos coercitivos en casos extremos, lo usual era imponer respeto a los negros respetándolos a ellos también. Tardieu, 1997, pp. 213-214.

<sup>157</sup> Véase Jouve-Martín, 2009, p. 106; Jouve-Martín, 2005, p. 42.

<sup>158</sup> McKinley, 2012, p. 382.

<sup>159</sup> McKinley, 2012, p. 382. Al igual que los testamentos, Úrsula Camba da cuenta que las cartas de compra-venta y manumisión de esclavos también tienen una serie de limitaciones para conocer los posibles lazos afectivos entablados entre amos y esclavos, pues son bastante escuetas y se limitan a decir que alguno “ha servido fielmente”, “que no tiene ni vicios ni tachas” o que se libera al esclavo por “el mucho amor que le tienen”. Camba, 2008, p. 78.

Naturalmente, las relaciones afectivas entre amo y esclava llevaban a una serie de ventajas para esta última. Si bien los lazos que se establecían pueden haber sido auténticos, es evidente que las ventajas jugaron un papel importante a favor de las esclavas, quienes supieron identificarlas. La convivencia era más agradable y llevadera, las tareas encomendadas eran menos duras, accedían a mejor ropa, buena comida, buen trato, cuidado de su salud y, en algunos casos, como hemos visto, obtenían su libertad.<sup>160</sup> Existían casos de esclavas que poseían ropas suntuosas y joyas, pues eran consentidas por sus amos o ellas mismas las adquirían con la ganancia de su trabajo como jornaleras. La posesión de estos bienes reflejaba que había cierta distensión respecto a la disposición que prohibía que tuvieran lujos.<sup>161</sup> A Úrsula de Jesús, por ejemplo, se le caracterizó, en una primera etapa de su vida, como una mujer a la que le gustaba la ropa y los objetos materiales, lo cual también reflejaba el status social de su ama.<sup>162</sup>

Como se ha podido ver, en algunos casos, las relaciones entre amos y esclavas eran conflictivas y, en otros, se desarrollaban vínculos afectivos, pero en cualquiera de estos, la esclavitud doméstica tenía como correlato necesario el contacto de las esclavas con la intimidad de los miembros de la unidad doméstica.<sup>163</sup> Aunque no eran incluidas directamente por sus amos, o quizás sí, estaban presentes en todo: mirando, participando indirectamente de tertulias, conversaciones, peleas, descubriendo secretos y aprendiendo hábitos.<sup>164</sup> Por ejemplo, Michelle McKinley analiza el caso de una esclava que fue citada como testigo sobre las relaciones adúlteras de su ama de las cuales tenía conocimiento.<sup>165</sup> De esta manera, la cercanía física entre esclavos y amos se tradujo en la inserción de aquel en el mundo, creencias y pensamientos de este.

Como consecuencia, las esclavas se vieron envueltas en las prácticas religiosas que se daban al interior de las casas señoriales, las cuales formaban parte de la efervescencia espiritual del siglo XVII limeño. Tal es así que muchos hogares coloniales, como el de Luisa de Melgarejo, estaban dados a la oración, a la asistencia a misa y a la práctica de los sacramentos. Como consecuencia, los esclavos que trabajaron allí, debieron haberse

---

<sup>160</sup> Hünefeldt, 1988, p. 10; Jouve-Martín, 2009, p. 106; Camba, 2008, p. 129.

<sup>161</sup> En 1537, el Cabildo de Lima prohibió el uso de prendas de oro o seda a los esclavos. Aguirre, 2005, p. 34.

<sup>162</sup> Van Deusen, "El mundo de Úrsula de Jesús", 2012, p. 17.

<sup>163</sup> Van Deusen, "El mundo de Úrsula de Jesús", 2012, p. 48. Frederick Bowser señala que esta intimidad se daba en una relación de confianza y recelo. Bowser, 1977, p. 149.

<sup>164</sup> McKinley, 2012, pp. 387.

<sup>165</sup> McKinley, 2012, pp. 381-401.

visto incluidos dentro de la dinámica familiar, ya que, además, los amos tenían el deber de educarlos en la religión católica, de hacerlos ir a misa y rezar todos los días.<sup>166</sup> No obstante, es probable que muchos amos no cumplieran con esta responsabilidad, pues preferían que los esclavos solo se dedicaran a hacer sus labores.

En síntesis, la vida de Úrsula de Jesús como esclava doméstica se ubica dentro del abanico de posibilidades que se han presentado. Ella, probablemente, tuvo una relación cercana e íntima con su ama que le permitió tener, dentro de las limitaciones de su condición y a pesar de las agobiantes labores que tenía que realizar, una niñez y adolescencia llevaderas. Inmiscuida y curiosa en los asuntos y tertulias de su ama, entusiasmada por las reuniones con su madre, familiares y amigos, entretenida en sus paseos por la ciudad y abrumada, y extasiada por su opulencia y religiosidad. Como veremos a continuación, la casa de Luisa de Melgarejo no solo era sumamente católica y fervorosa, sino que en ella se practicaba la espiritualidad de una manera muy particular, de modo que Úrsula de Jesús se vio envuelta en una serie de comportamientos y prácticas propias de la cultura mística femenina.

### 2.1.2 Luisa de Melgarejo y el círculo de místicas limeñas

[...] en el convento de San Francisco le dijeron que estaba Luisa arrobada: estaba arrimada a la pared de la capilla mayor, tenía la cabeza arrimada a la pared y los ojos hacia arriba entre abiertos sin mover nada de su cuerpo en todo el tiempo que se dijo misa, al finalizar la misa entró una *negrita* y la llegó a hablar al oído, le dijo que quería que los huevos fuesen a estar pasados por agua y volvió la cabeza, luego se volvió a poner como estaba.<sup>167</sup>

Luisa de Melgarejo fue una de las mujeres que encontraron en la experiencia mística una manera de conocer y unirse a Dios. La particularidad de esta reside en que no era una beata ni una monja, sino más bien era una laica que vivía en el mundo y que, a pesar del rol tradicional de la mujer en la colonia, fue una figura espiritual muy influyente en su época.<sup>168</sup> Luisa no fue la única laica con experiencias místicas y de

<sup>166</sup> Tardieu, 1997, pp. 334-335; Arrelucea, 2010, pp. 58-59.

<sup>167</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, f.19, acusación de Pedro Rodríguez de Toro (las cursivas son mías). Citado también por van Deusen, "El mundo de Úrsula de Jesús", 2012, p. 45.

<sup>168</sup> Tal es así que Leonardo Hansen en la vida que escribe sobre Rosa de Santa María se refiere a Luisa de Melgarejo de la siguiente manera: "[M]uger santísima [...] y también se tenía por singular en ella, que sin pasar por la vía purgativa, había pasado a la iluminativa y unitiva". Iwasaki, 1993, p. 610. Nancy van Deusen da cuenta de la gran importancia que tuvo Luisa de Melgarejo en la sociedad colonial, tal es así que un capítulo de la crónica de la orden Franciscana de Diego de Córdova y Salinas fue dedicada a esta



espiritualidad exacerbada en Lima, también existían otras mujeres que “vivían en el mundo” como María de Santo Domingo Inés Velasco, Isabel de Ormaza, Ana María Pérez.<sup>169</sup> Ellas tenían en común ciertas prácticas como el realizar milagros, curar a enfermos a través de amuletos, salvar a las almas del purgatorio, tener coloquios con Dios y la Virgen María.<sup>170</sup> Además, estas místicas escribieron sus experiencias espirituales, leyeron literatura mística, se rodearon de elementos visuales barrocos e hicieron visibles las manifestaciones de Dios en sus vidas a través de sus cuerpos, con lo cual volvieron sus experiencias místicas públicas, adquiriendo prestigio y poder en la sociedad colonial. Sin embargo, por la visibilidad que alcanzaron en la esfera pública, fueron procesadas por la Inquisición por falsas místicas e iluminadas.<sup>171</sup>

Luisa no fue madre biológica de Úrsula de Jesús, pero esta última, para legitimar su experiencia mística y sus escritos, puede haber recurrido a aquella como autoridad femenina, como madre espiritual o como un modelo y maestra al cual seguir.<sup>172</sup> Como vimos en el anterior acápite, en condición de esclava, vivió cuatro años en la casa de Luisa de Melgarejo y se vio involucrada en muchos aspectos de la vida de esta última. Si bien no podemos saber si la “negrita” de la cita con la que se inició este acápite era Úrsula de Jesús, dicho texto da cuenta de cómo las esclavas domésticas se encontraban insertas en el mundo de los amos y en la intimidad de estos. De esta manera, es posible explorar cómo Úrsula de Jesús pudo haber sido partícipe de ciertas prácticas relacionadas con la espiritualidad de su ama, convirtiéndose esta última en un marco de referencia para el posterior misticismo de aquella. El caso de Úrsula no fue el único, pues Nancy van Deusen señala que hubo otras esclavas que participaron en las vidas íntimas y sagradas de sus amas, como la india Mariana y la mulata Luisa Mexía, ambas sirvientas de Rosa de Santa María, quienes fueron tuteladas, recibieron consejo y obtuvieron conocimientos no letrados de su vida espiritual.<sup>173</sup>

---

mujer. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 40. Un caso similar es el de Josefa de San Luis Beltrán en Nueva España, véase Rubial, 2002, pp. 161-175.

<sup>169</sup> María de Santo Domingo era natural de Trujillo, Inés de Velasco era natural de Sevilla, Isabel de Ormaza era una india natural de Lima y Ana María Pérez era una mulata natural de Cuenca. Iwasaki, 1993, pp. 610-612.

<sup>170</sup> Iwasaki, 1993, pp. 610-612.

<sup>171</sup> El proceso de fe contra estas místicas se dio entre los años de 1622 y 1624.

<sup>172</sup> Aunque Úrsula no menciona a Luisa de Melgarejo en su *Diario Espiritual*, ello no significa que no haya sido una influencia importante para el misticismo de Úrsula de Jesús.

<sup>173</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 48-49.

Rosa de Santa María fue cercana a Luisa de Melgarejo y se constituyó como una autoridad femenina y una figura modélica para las místicas de la época.<sup>174</sup> Rosa era laica, pero se asoció como terciaria a las órdenes de San Francisco y Santo Domingo. Según sus biógrafos, vivía al servicio de Dios y practicaba una rigurosa penitencia sobre su cuerpo y, además, estaba bendecida por dones divinos como el poder interceder por las almas del purgatorio, la unión mística con Cristo y la profecía.<sup>175</sup> Al morir, se inició rápidamente el proceso para su beatificación y canonización. Luisa de Melgarejo participó activamente en el primer proceso e, incluso, algunas personas allegadas señalaban que, cuando velaban su cuerpo, ella tuvo una visión de Rosa hablando con Dios y acompañada de ángeles.<sup>176</sup> La relación cercana entre ambas se debía, probablemente, a que Rosa de Santa María pasó a vivir desde el año de 1613 a casa de Gonzalo de la Maza, quien, a su vez, era muy próximo a Luisa.<sup>177</sup> Úrsula de Jesús también debió haber conocido a Rosa, debido a que para el año de 1612, ella ya era esclava de Luisa de Melgarejo.

Luisa de Melgarejo y el resto de místicas mencionadas, retaron y rompieron las restricciones que les imponía la sociedad patriarcal, pues consiguieron ser reconocidas como figuras intercesoras y como intermediarias eficaces para comunicarse con Dios a través de la vía afectiva, incluso más que los sacerdotes.<sup>178</sup> Muchas personas se les acercaron para que encomendaran sus vidas y negocios a Dios, para conocer qué les iba a pasar en el futuro, para pedir por la intercesión del alma de alguna persona y conocer si determinada persona fallecida se encontraba en carrera de salvación.<sup>179</sup> Incluso, las autoridades eclesiales consideraban a Luisa de Melgarejo una suerte de autoridad, pues, como ya se mencionó, le pidieron que diera su testimonio en el proceso de beatificación de Rosa de Santa María y en el proceso de Francisco Solano.<sup>180</sup> Asimismo, trascendió a su tiempo al ser mencionada en algunos textos hagiográficos como en la crónica de la

<sup>174</sup> A su vez, se sabe que Rosa de Santa María tuvo como figura modélica a la santa italiana Catalina de Siena, pues desde muy pequeña empezó a imitar sus prácticas místicas. Mujica, 2001, p. 37; Myers, 2003, p. 25; Araya, 2010, p. 138.

<sup>175</sup> Myers, 2003, p. 27.

<sup>176</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, fv.14, acusación de Francisco de la Carrera; AHN, Inquisición, 5, 1623, fv.16, acusación de Ines Ynojosa.

<sup>177</sup> Myers, 2003, p. 27.

<sup>178</sup> Borges, 2007, pp. 192-193. Nancy van Deusen señala que había una gran demanda por parte de la sociedad limeña por contar con intercesores. Van Deusen, "El mundo de Úrsula de Jesús", 2012, p. 119.

<sup>179</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, f.8, acusación de Gerónimo de Valera; AHN, Inquisición, 5, 1623, f.15, acusación de Francisco de la Carrera; AHN, Inquisición, 5, 1623, ff.16-17, acusación de Ines Ynojosa.

<sup>180</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, fv.14, acusación de Francisco de la Carrera; AHN, Inquisición, 5, 1623, fv.16, acusación de Ines Ynojosa; van Deusen, "El mundo de Úrsula de Jesús", 2012, p. 40.

orden franciscana de Diego de Córdova y Salinas como: “prevenida de la gracia con vehementes y generosos impulsos a la virtud, abrazó el silencio, el ayuno, la oración, el trato con personas espirituales” y por el jesuita Antonio Ruiz de Montoya, quien sostuvo que ella había alcanzado el grado más alto de perfección espiritual.<sup>181</sup> Además, la autoridad y prestigio social que ganaron estas mujeres, se tradujo en mayor atención, obsequios y visitas de muchas personas.<sup>182</sup> La interrogante está en si los privilegios que obtenían eran consecuencia de una espiritualidad auténtica y valorada por la sociedad, o si estas mujeres, a partir del caso de Rosa de Santa María, se dieron cuenta de la gran posición que podían alcanzar si se encaminaban en la búsqueda de la perfección espiritual.<sup>183</sup> En cualquiera de los casos, se hace evidente que Luisa de Melgarejo y el resto de místicas decían tener el monopolio de lo divino y que con ello ganaron un espacio de poder en la sociedad colonial limeña.

En este sentido, se hizo sencillo para la Inquisición vincular a una mujer que era reconocida públicamente como intermediaria divina y que recibía muchas atenciones, con una falsa mística, apelando a la “falta de humildad y vanidad”, pues no era el papel que una mujer debía ocupar en la sociedad.<sup>184</sup> Por ello, Luisa de Melgarejo y el resto de místicas mencionadas fueron procesadas por el Santo Oficio (1622-1624). Probablemente no por su espiritualidad poco “ortodoxa”, sino para detener el alcance público que estaban adquiriendo estas manifestaciones laicas de piedad sin mediación eclesial.<sup>185</sup> Este recrudescimiento de la autoridad, en comparación con la actitud benevolente que se tuvo con Rosa de Santa María, da cuenta del rol estricto que fue asumiendo la Iglesia como institución oficial que podía avalar o condenar a una figura que tenía olor a santidad en el ámbito popular, así como su intención de sentar las bases de un nuevo modelo de santidad, el cual no incluía a las manifestaciones de la

---

<sup>181</sup> Córdova y Salinas, 1957, t. I, p. 969; van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 40-41.

<sup>182</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, f.9, acusación de Inés de Velasco. En Nueva España, Josefa de San Luis Beltrán también recibía visitas y atención, le hacían regalos y tenía el apoyo de diversos sacerdotes, véase Rubial, 2002, p. 163.

<sup>183</sup> Mujica, 2001, p. 37.

<sup>184</sup> En Brasil, se acusó a Jacinta de sao José por el mismo motivo “falta de humildad, desobediencia al prelado y vanidad”, véase Mezan, 2007, p. 129.

<sup>185</sup> Lavrin y Loreto, 2002, p. 16. Los castigos que recibieron estas mujeres tras ser procesadas por la Inquisición son los siguientes: Luisa de Melgarejo no fue amonestada, Inés Velasco fue amonestada y recibió una pequeña penitencia, María de Santo Domingo fue recluida en un beaterio, Isabel de Ormaza fue absuelta y Ana María Pérez recibió azotes y fue recluida por 5 años. Iwasaki, 1993, pp. 610-612.

espiritualidad mística.<sup>186</sup> Es así que la designación de las místicas como santas o iluminadas no dependía tanto de la autenticidad de sus experiencias espirituales, sino más bien de otros factores vinculados al alcance público que lograban, a la clase social, a los conflictos políticos y personales, a las rivalidades entre órdenes, entre otros.<sup>187</sup>

Luisa de Melgarejo no llegó a ser condenada por la Inquisición debido a que algunos padres de la Compañía de Jesús, con quienes tenía una relación cercana, intercedieron por ella y la protegieron.<sup>188</sup> En particular, Diego Martínez, Francisco de Contreras, Diego de Torres y Julio de Villalobos, quienes fueron sus confesores y guías espirituales.<sup>189</sup> Asimismo, Fray Diego de Córdova y Salinas, en su crónica, parece tratar de rectificar la figura de Luisa de Melgarejo frente a las acusaciones de la Inquisición, al señalar que “despreció los regalos, desdeñó el fausto y aborreció la soberbia”.<sup>190</sup> El apoyo tanto de los jesuitas como de este franciscano da cuenta de la influencia e importancia de Luisa de Melgarejo en su época. Los jesuitas mencionados vigilaban su vida espiritual, lo cual responde a lo estipulado por el Concilio de Trento sobre la regulación de la espiritualidad femenina. No obstante, simultáneamente, incentivaron su misticismo, lo cual revela, probablemente, el interés de estos por querer dar prestigio a la orden y por tener, a través de esta mujer, un encuentro más cercano con lo divino.<sup>191</sup>

Por tanto, Luisa de Melgarejo y el resto de mujeres místicas, en sus quehaceres y experiencias espirituales, solían mostrar una actitud de obediencia y sumisión ante sus confesores, pues eran estos quienes legitimaban sus prácticas espirituales. Esta obediencia sin réplica a los mandatos de estos, se daba en distintos aspectos: para que cesase el rapto místico, para que tenga visiones sobre determinadas personas, para que ponga por escrito sus experiencias místicas.<sup>192</sup> Esta actitud debe ser entendida no solo como una representación más del rol de sumisión de la mujer hacia el hombre en la época colonial, sino también como una manera de maquillar la puesta por escrito de sus

---

<sup>186</sup> Myers, 2003, p. 24. Fernando Iwasaki señala que Luisa de Melgarejo era una falsa mística; sin embargo, esta afirmación no se puede probar solo a partir de la documentación que tenemos, pues corresponde a la versión oficial del Santo Oficio. Iwasaki, 1993, pp. 581-613.

<sup>187</sup> Para más información al respecto revisar el capítulo 1.

<sup>188</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 41.

<sup>189</sup> Inquisición, 5, 1623, f. 24, acusación de Julio de Soto; Inquisición, 5, 1623, fv.9, acusación de Inés de Velasco; Inquisición, 5, 1623, fv.20, acusación de Isabel de Soto.

<sup>190</sup> Córdova y Salinas, 1957, t. I, p. 969.

<sup>191</sup> Puesto que, como se señaló en el capítulo 1, las mujeres eran vistas como más vulnerables a tener visiones sobrenaturales y a ser conductos de la voluntad divina. Myers, 2003, p. 13; Van Deusen, 2007, p. 18.

<sup>192</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, fv. 6, acusación de Luisa de Melgarejo; AHN, Inquisición, 5, 1623, ff.2-6, acusación de Julio Muñoz.

experiencias místicas, el acceso a lecturas religiosas, la autoridad y libertad que ganaban a través de las experiencias místicas y, sobre todo, su posicionamiento como autoridades de la esfera celestial por encima de sus confesores.

En este sentido, si bien solo algunas mujeres tenían contacto directo con Dios, la experiencia mística era, además de individual, colectiva. Luisa de Melgarejo y el círculo místico se encontraban rodeadas de los guías espirituales ya mencionados, y por otros personajes como el contador Gonzalo de la Maza y su esposa María de Usátegui; el doctor Soto, esposo de Luisa de Melgarejo; Guillermo Urbaneja, hijo de María de Morales y el doctor Meneses e Isabel de Soto. Estas personas compartían espacios de socialización de corte público, como la iglesia y eventos religiosos, y de corte privado, como reuniones o tertulias dentro de una casa, en donde conversaban sobre temas religiosos y donde algunas veces se producía una experiencia extática en alguna de las mujeres mencionadas.<sup>193</sup> Tal es así que estas personas mencionadas se veían envueltas por la espiritualidad exacerbada de las místicas, a la vez que admiraban y, en alguna medida, envidiaban, la gracia divina que caía sobre estas.<sup>194</sup> Como veremos a continuación, tanto sus experiencias místicas, como las lecturas y la escritura que realizaban, dan cuenta de la espiritualidad de estas místicas como colectividad.

En primer lugar, Luisa de Melgarejo utilizó su cuerpo para hacer visible la presencia de Dios, pues de esta manera hacía públicas sus experiencias místicas.<sup>195</sup> Ella tenía un horario muy ocupado por sus quehaceres espirituales, uno de estos era orar en la Iglesia de la Compañía de Jesús cada mañana por varias horas, usualmente lo hacía de rodillas mirando hacia el altar o la capilla mayor.<sup>196</sup> A veces, estando en oración entraba en trances místicos en los que se abstraía de sí misma y de su cuerpo, pues se quedaba “[...] muy quieta, sin movimiento alguno de alguna parte de su cuerpo por muy largo espacio de tiempo [...]”.<sup>197</sup> De los testimonios recogidos por el proceso de fe de la Inquisición, se deduce que Luisa de Melgarejo había *salido* de su cuerpo para encontrarse con Dios en una unión mística y espiritual, se había descarnado, liberándose de las ataduras terrenales vinculadas a su corporalidad. Nancy van Deusen señala que

<sup>193</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, f.6, acusación de Julio Muñoz; AHN, Inquisición, 5, 1623, fv.9, acusación de Inés de Velasco.

<sup>194</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, f.20, acusación de Isabel de Soto.

<sup>195</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 44.

<sup>196</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, ff.4-6, acusación de Julio Muñoz.

<sup>197</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, fv. 5, acusación de Julio Muñoz.



las descripciones que hacen los testigos dan cuenta de que estas manifestaciones de la experiencia mística eran visibles, aceptables y hasta comunes en Lima del siglo XVII.<sup>198</sup>

Los trances místicos que tenía Luisa de Melgarejo justificaban la inversión de las normas de pudor. Por ejemplo, su cuerpo, en el estado de quietud en el que se encontraba, solía destaparse del manto que llevaba dejando ver sus brazos y sus manos.<sup>199</sup> Claramente, se daba una transgresión de lo permitido a las mujeres y a las normas de control del cuerpo, sobre todo en ámbitos sagrados como la capilla o el altar mayor, en donde se debía de mostrar lo menos posible.<sup>200</sup> Sin embargo, es el “cuerpo” desposeído de Luisa de Melgarejo el que se descubre, pues su “alma” se encontraba en una experiencia sublime. Adicionalmente, su cuerpo, en la mayoría de ocasiones, se encontraba postrado, ella estaba inclinada sobre sus rodillas y con la cabeza hacia abajo.<sup>201</sup> En este sentido, la transgresión de los límites impuestos por medio de los trances extáticos es maquillada por su performance corporal que muestra sumisión ante estos.

Luisa de Melgarejo y algunas de las otras mujeres mencionadas, como Inés de Velasco, pusieron por escrito sus experiencias místicas, incentivadas por sus confesores y otros personajes, como Gonzalo de la Maza y Juan de Soto, quienes además de leer, corrigieron, copiaron e hicieron circular estos escritos.<sup>202</sup> Tales textos giraban en torno a lo que les sucedía estando en oración, a las revelaciones y a sus visiones. Usualmente, los confesores eran los que les pedían que escribieran sus experiencias para así poder controlar más de cerca su espiritualidad.<sup>203</sup> Este era, en apariencia, el objetivo principal de la escritura femenina; no obstante, los escritos circulaban entre muchas más personas que solo los confesores. Ambos, laicos y clérigos, no solo leían los escritos, sino que

---

<sup>198</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 44.

<sup>199</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, fv. 5, acusación de Julio Muñoz.

<sup>200</sup> Tal es así que en el Tercer Concilio Limense ya se estipulaba cómo debía ser el vestido femenino en ámbitos religiosos en donde los trajes “deshonestos” no estaban permitidos, so pena de excomunión, Fernández, 1997, p. 130.

<sup>201</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, ff.5-6, acusación de Julio Muñoz.

<sup>202</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, fv. 9, acusación de Inés de Velasco. Gonzalo de la Maza fue contador del tribunal de la Santa Cruzada y conocido por tener una piedad excepcional. Iwasaki, 1993, p. 588. Juan de Soto fue relator de la real audiencia y rector de la Universidad de San Marcos. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 36-39.

<sup>203</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, ff.20-21, acusación de Isabel de Soto; AHN, Inquisición, 5, 1623, f. 24, acusación de Julio de Soto.

además copiaban los contenidos e incluso escribían por cuenta propia las experiencias místicas de las que eran testigos.<sup>204</sup>

Estas mujeres acompañaban la escritura con la lectura de libros religiosos, actividades que se retroalimentaban una de la otra. Probablemente, a través de la lectura de libros nutrían su conocimiento sobre Dios, enriquecían sus experiencias místicas y encaminaban sus vidas hacia la perfección tomando como modelo a otras personas que ya la habían alcanzado. La importancia de la lectura se hace evidente en la afirmación de Inés de Velasco, pues señalaba que todas las mujeres que servían a Dios y se encomendaban a él debían tener muchos libros de devociones y buenos ejemplos.<sup>205</sup> Sin embargo, en el auto de fe de la Inquisición contra estas mujeres, se hace evidente que estaba prohibida la lectura de libros de corte místico, pues se pensaba que las mujeres podían interpretar a su manera el contenido de estos.<sup>206</sup> Por lo tanto, se valoraba como verdadero conocimiento de Dios a aquel fruto del encuentro personal y directo con él, sin mediación libros.<sup>207</sup>

La manera cómo accedían a los libros y cómo los leían da cuenta de un circuito de transmisión de conocimiento constituido por y alrededor de estas místicas. En el caso de Luisa de Melgarejo, su proximidad al colegio de San Pablo y su vínculo cercano con los jesuitas le permitió acceder a la biblioteca de la Compañía de Jesús que contaba con gran cantidad de libros.<sup>208</sup> Entre estos se encontraban el *Flos Santorum*, que era una recopilación de la vida de los santos y el libro del monje benedictino Ludovico Blosio, *Guía Espiritual*, que mostraba el camino hacia la santidad.<sup>209</sup> Asimismo, el *Perfecto Cristiano* y la *vida de Cristo Nuestro Señor* figuraban dentro de las lecturas de estas mujeres, posiblemente prestados también de sus otros allegados.<sup>210</sup> Uno de los modos en que leían estos libros era en voz alta, en las tertulias que se llevaban a cabo en la casa de Luisa de Melgarejo. Allí, en algunas ocasiones, las figuras masculinas antes mencionadas, les leían a pedido de estas.<sup>211</sup> Probablemente, porque no todas sabían leer

<sup>204</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, fv.16, acusación de Ines Ynojosa; AHN, Inquisición, 5, 1623, fv.18, acusación de Francisco Pedro de Aysa; AHN, Inquisición, 5, 1623, ff.20-21, acusación de Isabel de Soto, Lima, 1623; AHN, Inquisición, 5, 1623, f. 25, acusación de Julio de Soto.

<sup>205</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, f.13, acusación de Inés de Velasco. De igual manera, la mística española Teresa de Ávila consideraba a los libros como sus guías espirituales favoritos Myers, 2003, p. 14.

<sup>206</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, f.2, acusación de Francisco Verdugo.

<sup>207</sup> Myers, 2003, p. 14.

<sup>208</sup> Van Deusen, 2007, p. 27.

<sup>209</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, f.13 y fv. 13, acusación de Inés de Velasco.

<sup>210</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, f.13 y fv. 13, acusación de Inés de Velasco.

<sup>211</sup> AHN, Inquisición, 5, 1623, f. 20 y fv. 20, acusación de Isabel de Soto. .

o quizás sí, pero, en cualquiera de los casos, esta práctica hizo factible que Úrsula de Jesús haya podido escuchar estas lecturas.

Por último, las experiencias místicas, las lecturas, la escritura, y las tertulias que se realizaban en casa de Luisa de Melgarejo estuvieron mediadas por los elementos visuales que decoraban el lugar, los cuales representaban la exaltada espiritualidad barroca de la época.<sup>212</sup> Su testamento da cuenta de la gran cantidad de pinturas, esculturas y objetos sagrados que poseía. Por ejemplo, tenía una imagen del Buen Pastor, un santo crucifijo, un relicario de madera, un niño de marfil, un cuadro de la Sagrada Familia, un niño de bronce, un cuadro de la Santísima Trinidad, un cuadro de Nuestra Señora de la Antigua.<sup>213</sup> Nancy van Deusen señala que estas imágenes y objetos estaban ubicados en lugares estratégicos como el dormitorio, la sala y la capilla, pues tenían la función de ayudar a las místicas a internalizar los mensajes religiosos y, a su vez, como señala Antonio Rubial, de influir, inconscientemente, en sus visiones y sus sueños.<sup>214</sup>

Como hemos podido ver, Luisa de Melgarejo y las otras místicas conformaron un nicho del misticismo femenino limeño que, a su vez, se constituyó como un círculo de transmisión de conocimiento.<sup>215</sup> Estas místicas trascendieron los límites impuestos a las mujeres en la época colonial a través de sus cuerpos, de la escritura y de la lectura de libros místicos, todo ello maquillado por una actitud sumisa y obediente. Además, sus experiencias místicas les permitieron posicionarse como autoridades intercesoras en la esfera pública y como autoridades femeninas para otras mujeres como Úrsula de Jesús. De esta manera, la casa señorial de Luisa de Melgarejo y su entorno social, envolvieron a Úrsula de Jesús en un ambiente de misticismo audiovisual, pues veía las imágenes barrocas, los trances místicos de su ama, y escuchaba las lecturas y conversaciones que realizaban las místicas, lo cual le permitió recibir, como señala Nancy van Deusen, “[...] una educación religiosa no convencional que eventualmente facilitó su cambio de status, de esclava sirviendo a su ama a liberta al servicio de Dios”.<sup>216</sup>

<sup>212</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 41.

<sup>213</sup> AAL, Testamentos, XXXI: 5, 1651, testamento de Luisa de Melgarejo.

<sup>214</sup> Rubial, 2004, p. 140; Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 41.

<sup>215</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula”, 2012, p. 40.

<sup>216</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula”, 2012, p. 40.

## 2.2 Vida de Claustro

Luego de ser esclava doméstica de Luisa de Melgarejo, Úrsula de Jesús ingresó al monasterio de Santa Clara como esclava de Inés de Pulgar. Allí, vivía en la paradoja de la exaltación espiritual y de las obligaciones de servicio, pues mientras las monjas estaban dedicadas a orar y alabar a Dios, las esclavas se dedicaban a realizar labores que poco tenían que ver con la vida religiosa. A pesar de ello, algunas esclavas, como Úrsula de Jesús, fueron atraídas por la invitación que hacía el convento a advocarse a la vida contemplativa. En este acápite se abordará cómo el Monasterio de Santa Clara funcionó como un centro de cultura mística en Lima del siglo XVII y se analizará de qué manera, las esclavas que ingresaron al convento se adaptaron a este nuevo espacio a través del seguimiento de un modelo ideal de virtuosidad.

### 2.1.1 El monasterio de Santa Clara como centro de cultura mística

El monasterio de Santa Clara, al igual que otros monasterios de la época, fue un lugar que estaba orientado a la adoración y a la alabanza de Dios. Supuestamente, la clausura ayudaba a las monjas a concentrarse en desarrollar su piedad religiosa; la disposición del espacio y su ambientación incentivaban a la vida contemplativa, y el acercamiento de las monjas a la cultura escrita les permitía conocer más de Dios en los libros.<sup>217</sup> En este sentido, el convento se constituyó como un centro de cultura mística, pues promovió el contacto de las monjas a la espiritualidad afectiva, pero también fue un espacio que estas supieron aprovechar para conseguir autonomía y empoderarse, transgrediendo las restricciones impuestas a las mujeres de la época.

El convento aislaba a las monjas del mundo exterior para que pudieran dedicarse por completo a Dios sin distraerse por los problemas del siglo.<sup>218</sup> Por ello, se tomaban medidas para regular el contacto con el exterior y se asignaban funciones a las monjas para garantizar el cumplimiento de aquellas. Por ejemplo, había “escuchas” en los locutorios para vigilar las conversaciones y “porteras” para vigilar que nadie entrara ni

---

<sup>217</sup> Para información detallada sobre la fundación, organización y economía del Monasterio de Santa Clara, consultar Fernández, 1997, pp. 415-474.

<sup>218</sup> Kathryn Burns da cuenta que, las monjas, durante el noviciado, debían aprender el reglamento, pero también alejarse de su identidad mundana, a través de un ritual de separación del mundo, y someterse a la abadesa. Burns, 2008, pp. 140-141.

saliera.<sup>219</sup> En un documento que trata acerca de las visitas que recibían las monjas, se narra que el deber primordial que tenían era dedicarse por completo a Dios y cómo todo lo ajeno a ello las desviaba de su cometido:

[...] tales visitas las privan del recogimiento que deben tener dichas religiosas, en la oración y culto divino siendo así que la profesión de dichas religiosas solo debe ser seguir su comunidad observar los actos de virtud que por ella le están dedicados, no privarse del pasto espiritual, por seguir lo temporal pervirtiendo el tiempo de religión en el profano y últimamente contraviniendo a los autos y decretos de los preladados que tan repetidamente tienen prohibido quitando que dichas religiosas no hablen a puerta abierta aun en lo licito, sino es que pasen a los locutorios como todos los años se hace saber a las sin embargo se reincide en culpa por la inobediencia que tienen como también comenten gravísimo delito las preladadas que permiten semejantes visitas.<sup>220</sup>

Como podemos ver, la clausura no solo implicaba que las monjas permanecieran dentro del monasterio sin poder comunicarse con el exterior, sino que también debían estar enclaustradas en sí mismas. Por ello, también se buscaba controlar las relaciones que se daban al interior del monasterio que pudieran perturbar el recogimiento de las monjas, las cuales debían vivir en silencio sin estar en constantes “conversaciones” con otras monjas o en habitaciones que no eran las suyas, vistiendo ropa adecuada para el convento sin joyas ni elementos profanos.<sup>221</sup> Por el mismo motivo, las actividades que debían realizar rutinariamente se encontraban claramente delimitadas y orientadas al servicio de Dios.<sup>222</sup>

1. A medianoche (invierno y verano) tenían lugar los maitines cantados. 2. Una disciplina en días alternos. 3. Lectura de meditación en voz alta. 4. Meditación personal por una hora o media hora. 5. A las 2 am. a las celdas. 6. A las 5 am. Prima, al coro. 7. Media hora o una hora de oración mental. 8. Horas litúrgicas menores cantadas, comunión y misa. 9. A las 8 am. trabajos conventuales no religiosos, como labores, con lecturas espirituales en voz alta. 10. A las 11 am. comida en el refectorio, con lectura. 11. Acción de gracias en el coro y recreo. 12. Vísperas, rezo del rosario de la virgen, letanías y otras devociones hasta las 5 pm, más labor. 13. A las 5 pm silencio hasta el día siguiente. A esta hora también se toca las completas, letanías a los santos y otras devociones. 14. Cena y se acostaban a las 8 hasta maitines.<sup>223</sup>

Adicionalmente, el ambiente conventual estaba orientado a promover la vida contemplativa de las monjas; en consecuencia, las construcciones y decoraciones transmitían la presencia de Dios en todos sus espacios, decorados de manera suntuosa y

<sup>219</sup> Fernández, 1997, pp. 140 y 456; Burns, 2008, p. 135; van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 63. AAL, Monasterio de Santa Clara, IX: 70, 1653, tabla de oficios de las religiosas; IX: 134, 1655, tabla de oficios de las religiosas; IX: 157, 1656, tabla de oficios de las religiosas.

<sup>220</sup> AAL, Papeles importantes, XXIV: 19, 1685, acerca de las visitas que reciben las monjas de clausura.

<sup>221</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, XXIV: 26, 1715, visita general, inventario de bienes.

<sup>222</sup> Fernández, 1997, pp. 136- 137; Lavrin, 2007, p. 154; Burns, 2008, pp. 142-143; van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 62-63.

<sup>223</sup> Fernández, 1997, pp. 136-137.



opulenta.<sup>224</sup> Por ejemplo, en los distintos ambientes del monasterio, la luz se combinaba con las sombras por las numerosas velas que se reflejaban en los cálices, custodias de plata y vasos dorados, y el olor a incienso penetraba todos los espacios.<sup>225</sup> Tal es así que Diego de Córdova y Salinas describe el monasterio de Santa Clara de la siguiente manera:

Tiene una costosa iglesia cubierta los techos de lazos de maderas, con artesones relevados y a trechos pintados de azul y oro, obra rica, ostentosa y galana; queriendo más las benditas religiosas templo majestuoso, para Dios, que la comida ordinaria para el cuerpo, pues a costa de lo que han menester, han hecho lo mucho que han sabido edificar. El claustro es extremado, las oficinas muchas y muy cumplidas, su coro de celebradas voces, las fiestas de gran aplauso, olores y adornos.<sup>226</sup>

Asimismo, el monasterio de Santa Clara custodiaba una gran cantidad de imágenes sagradas como las esculturas de San Luis, San Juan Evangelista, Santa Úrsula, Virgen de la Concepción, Nuestra Señora de la Peña de Francia, Nuestra Señora del Carmen entre otros más que poseían coronas imperiales como la Santísima Virgen y el Santo Cristo, todos estos altares acompañados además de lienzos como los de Santa Catalina de Siena y Santa Rosa de Lima.<sup>227</sup> Por ejemplo, el monasterio tenía una capilla en la que había un Cristo y todas las insignias de la pasión, con las cuales se hacía procesión por los claustros del convento los viernes santos.<sup>228</sup> Estas imágenes apelaban a la emotividad y a los sentidos por las características mismas del arte barroco, el cual tenía un gusto particular por retratar el sufrimiento de Cristo y de los santos.<sup>229</sup> Los elementos visuales no solo tenían un efecto inmediato en las monjas que los observaban, sino que calaron en la imagen textual de los sermones y hagiografías, además de las visiones y los sueños de aquellas que conseguían la gracia de Dios en el camino afectivo.<sup>230</sup>

<sup>224</sup> Córdova y Salinas, 1957, t. I, p. 899; Fernández, 1997, p. 135; Burns, 2008, pp. 138 y 164; van Deusen, «"The Lord walks"», 2012, p. 149.

<sup>225</sup> Fernández, 1997, p. 135; Lavrin, 2007, p. 153; Burns, 2008, pp. 138 y 164; van Deusen, «"The Lord walks"», 2012, p. 149; AAL, Monasterio de Santa Clara, III: 23, 1626-29, cuentas del monasterio; XXIV: 18<sup>a</sup>, 1715, visita general, inventario de bienes.

<sup>226</sup> Córdova y Salinas, 1957, t. I, p. 899.

<sup>227</sup> Van Deusen, "El mundo de Úrsula de Jesús", 2012, p. 56; Rubial, 2013, pp. 59-60. Algunas de las imágenes mencionadas están registradas en una visita que data de inicios del siglo XVIII, pero es probable que muchas de estas también hayan pertenecido al convento en el siglo XVII. AAL, Monasterio de Santa Clara, XXIV: 18<sup>a</sup>, 1715, visita general, inventario de bienes.

<sup>228</sup> Van Deusen, "Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús escrita por un franciscano anónimo", 2012, p. 8.

<sup>229</sup> Fernández, 1997, p. 129; Rubial, 2004, p. 134; Burns, 2008, p. 164.

<sup>230</sup> Rubial, 2004, p. 140. Úrsula de Jesús da cuenta de cómo las imágenes invitaban a reflexionar y al recogimiento, por ejemplo, en una ocasión señalaba: "Después en el coro estando recogida pidiendo a Dios que me diese gracia para recibirle en ella vi en el sagrario una gran vidriera clarísima que no tenía comparación y detrás de ella un bellissimo nazareno vestido de una túnica carmesí albisimo con el cabello

Aquellas que profesaban como monjas tenían que ceñirse al voto de la clausura perpetua, no solo porque así se podían avocar por completo a Dios, sino también porque así se les podía controlar mejor. Naturalmente, fue en el Concilio de Trento donde se estipuló la obligatoriedad de la clausura debido a que se les consideraba de naturaleza débil y, por lo tanto, propensas a las tentaciones y al engaño del demonio.<sup>231</sup> Por ello, se buscó que las monjas permanecieran en la “santa ignorancia”, pues se pensaba que eran incapaces de leer adecuadamente y de escribir textos ortodoxos.<sup>232</sup> En este sentido, la clausura permitía controlar y vigilar a las monjas a través de las visitas, de los confesores y de reglamentos.

Sin embargo, las medidas que en apariencia eran perjudiciales, resultaron siendo transgredidas y utilizadas de manera estratégica, pues las monjas encontraron en la reclusión una serie de ventajas para la constitución de un espacio femenino de autonomía en la sociedad colonial. En este sentido, redefinieron lo que implicaba la clausura, pues la quebrantaban en función de lo que les favorecía. Por ejemplo, los documentos mencionan que había alboroto y escándalo en los locutorios, las monjas tocaban canciones para sus visitantes, entraban personas a vender al interior del convento y las esclavas eran utilizadas para tener contacto con el mundo exterior.<sup>233</sup> Pero, al mismo tiempo, respetaban la clausura, pues la idea de un espacio exclusivamente femenino les daba un lugar que se les negaba en la vida secular. Por ello, las religiosas constituyeron redes al interior y al exterior del convento que les permitieron adquirir poder, el acceso a la cultura escrita les permitió transgredir “la santa ignorancia”, y, por último, encontraron en la experiencia mística un espacio que las liberó de las restricciones sociales y les permitió trascender a la esfera pública. Ese es el caso de Úrsula de Jesús, el cual será analizado en el capítulo 3.

---

hasta los hombros y abierto como el salvador, empecé a llamar a Dios que solo a Él creía y a él solo venía yo adorar [...]”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 18-19.

<sup>231</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 25; Ibsen, 1999, p. 1; Mannarelli, 1999, pp. 21-22; van Deusen, 1999, p. 48; Myers, 2003, p. 14; van Deusen, 2007, p. 18. En el virreinato del Perú fue recién en el Tercer Concilio Limense (1582 -1583) que se buscó hacer efectivo lo estipulado en Trento. Ruiz, 2010, p. 235.

<sup>232</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 29; van Deusen, 2007, pp. 23 -24, 46.

<sup>233</sup> AAL, Papeles Importantes, XXIV: 8, 1630, cuaderno de autos tocantes a los monasterios de monjas; XXIV: 10, 1637, autos arzobispaes relacionados con los monasterios de clausura; XXIV: 19. 1685, acerca de las visitas que reciben las monjas de clausura. Por ello, se buscó restringir la cantidad de esclavas que habitaban en los conventos y que las que permanecían cumplieran también con el voto de la clausura.

Según lo dicho, los conventos permitieron a las monjas tener cierta autonomía y poder frente al sistema patriarcal; las relaciones sociales que se establecían al interior del convento tuvieron gran injerencia en el empoderamiento que podían alcanzar estas mujeres. Las redes que se entablaban creaban lazos de solidaridad, pero, también, generaban un ambiente de hostilidad y rivalidad.<sup>234</sup> Por ejemplo, se establecían bandos que promovían a una monja en particular para que asumiera el rol de abadesa, el cual era de suma importancia, pues le daba poder y autonomía a través del manejo de las rentas y bienes del convento.<sup>235</sup> Las beneficiadas no solo eran las monjas de velo negro, que eran las únicas que podían votar y ocupar cargos importantes, sino también el resto de población del convento. Por ejemplo, la abadesa les podía asignar un oficio de mayor prestigio, ser perpetuadas en el cargo que ya ocupaban y, sobre todo, heredarles el poder conseguido en su turno.<sup>236</sup> Las redes de poder al interior del convento se extendieron a los extramuros, pues existían intereses comunes con una élite mundana, con la cual se encontraban emparentadas por lazos de sangre y amicales. Tal es así que se beneficiaban mutuamente con el “acceso al crédito, la donación de celdas o esclavas y la erección de capillas privadas en la iglesia del monasterio”.<sup>237</sup>

<sup>234</sup> Martín, 1983, p. 271. María Velázquez sostiene que estas relaciones sociales heterogéneas se convertían en redes de solidaridad. Sin embargo, tanto la documentación generada por el Monasterio como el diario de Úrsula de Jesús expresan lo contrario y relatan un ambiente en donde las divisiones primaban. Velázquez, 2006, p. 228; van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 44, 51 y 63; AAL, Monasterio de Santa Clara, IV: 42, 1633, relación de religiosas y donadas del monasterio; V: 18, 1635, provisor y vicario general para que cierren las puertas de los libatorios y no se permita que las monjas conversen negociando votos; XXIV: 18<sup>a</sup>, 1715, visita general, inventario de bienes; XXIV: 26, 1715, visita general, inventario de bienes.

<sup>235</sup> Espinoza, 2012, p. 4. También habían otros títulos importantes como las asesoras o definidoras que acompañaban a la abadesa en su función y la aconsejaban, las que supervisaban las compras y reparto de bienes. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 65. Asimismo, la población del convento vestía cintas de color de la monja a la que apoyaban así no votaran para darle soporte. AAL, Monasterio de Santa Clara, IV: 42, 1633, relación de religiosas y donadas del monasterio; AAL, Monasterio de Santa Clara, V: 18, 1635, provisor y vicario general para que cierren las puertas de los libatorios y no se permita que las monjas conversen negociando votos; XXIV: 26, 1715, visita general, inventario de bienes; Martín, 1983, p. 260; van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 38

<sup>236</sup> Espinoza, 2012, p. 4

<sup>237</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 44, 60 y 63; AAL, Papeles importantes, XXIV: 20, 1687, auto arzobispal que prohíbe la crianza de niños en los monasterios; AAL, Monasterio de Santa Clara, IV: 42, 1633, relación de religiosas y donadas del monasterio; V: 18, 1635, provisor y vicario general para que cierren las puertas de los libatorios y no se permita que las monjas conversen negociando votos; XXIV: 18<sup>a</sup>, 1715, visita general, inventario de bienes; XXIV: 26, 1715, visita general, inventario de bienes. Javier Espinoza verifica esto para el Monasterio de Santa Catalina pero es probable que sucediera lo mismo en los demás conventos limeños. Espinoza, 2012, p. 5. Kathryn Burns señala que muchas monjas ingresaban acompañadas de familiares, si es que ya no había alguno en el interior del convento, mudando así su unidad doméstica al interior del convento. Burns, 2008, pp. 151 y 158. La extensión de las redes de poder hacia afuera se hacía evidente en las regulaciones de la autoridad eclesial en época de elección del cargo de la abadesa: “[...] mando se notifique a la abadesa y demás preladas cerrar las puertas de los libatorios y que de ninguna manera

Asimismo, los monasterios femeninos fueron espacios en donde, a diferencia de lo que sucedía en el mundo exterior, las monjas pudieron acceder a la cultura letrada. Un primer acercamiento se daba durante el noviciado, en donde las futuras monjas eran guiadas por una “maestra de novicias”, que las instruía en las reglas de la orden, las disciplinaba en la oración, silencio y otras virtudes, y les asignaba lecturas espirituales.<sup>238</sup> Luego, las monjas debían cumplir un calendario litúrgico diario de lecturas asignadas.<sup>239</sup> Tal es así que en una visita arzobispal de inicios del siglo XVIII se ordenaba que cada una de las monjas tuviera en su posesión un libro de las constituciones del convento y se mandó que “[...] dicho noviciado esté desembarazado y limpio y sin ornato de alhajas profanas, más que de *libros místicos* y de *devoción* para la enseñanza de las novicias”.<sup>240</sup>

Las monjas leían por interés propio, para su crecimiento espiritual; por ello, se las ingeniaron para conseguir libros y aproximarse a los contenidos de estos de distintas maneras. Por un lado, leían los libros que ingresaban con ellas al convento y los que se encontraban en la pequeña biblioteca de este, la cual contenía lo siguiente:

[...] una hagiografía de Santa Lutgarda de Amberes (1182-1246), las obras completas de las místicas españolas Teresa de Ávila y María de la Antigua (1566-1617), la *Orden de vida para la eterna vida* de Alonso de Andrade, la *Guía de pecadores* de Luis de Granada y la biografía de Ignacio de Loyola hecha por el connotado teólogo jesuita Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658).<sup>241</sup>

Por otro lado, las monjas utilizaron otras vías para conseguir los libros que querían leer. Para ello, los confesores cumplieron un rol importante en este círculo de transmisión de conocimiento, pues les recomendaban lecturas a las monjas y les facilitaban el acceso a estos materiales.<sup>242</sup> También, las redes de poder mencionadas hicieron posible la

---

permita que ellas conversen con ninguno de afuera aunque sean sus padres o madres [...]”. AAL, Monasterio de Santa Clara, V: 18, 1635, provisor y vicario general para que cierren las puertas de los librerías y no se permita que las monjas conversen negociando votos.

<sup>238</sup> Fernández, 1997, pp. 441-442; Burns, 2008, p. 141; van Deusen, «”The Lord walks”», 2012, p. 141.

<sup>239</sup> Van Deusen, 2007, p. 28.

<sup>240</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, XXIV: 26, 1715, visita arzobispal, inventario de bienes. Las cursivas son mías.

<sup>241</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 55. En un inventario de los bienes de una monja, la cual se retiró del monasterio por enfermedad, figuraban un breviario y un diurno entre sus posesiones. AAL, Monasterio de Santa Clara, I: 42, 1614, inventario de monja que se retira del convento por enfermedad.

<sup>242</sup> Mujica, 2001, p. 36. En el Concilio de Trento se estipuló que la devoción femenina debía someterse a un guía espiritual o confesor para que así pudieran ayudarlas a preservar la ortodoxia, pues se creía que estas eran más propensas a desviarse del camino correcto.

circulación de libros y manuscritos entre ellas.<sup>243</sup> Asimismo, las maneras en que leían los libros eran diversas, ya sea haciendo una lectura individual de estos o leyéndose unas a otras tanto en espacios públicos como en espacios privados.<sup>244</sup> Por ejemplo, Úrsula de Jesús narra lo siguiente: “[...] a la tarde me llamó una monja para que la oyese leer, después en la oración disenme qué sacasteis [sic] de la lectura”.<sup>245</sup> Ello da cuenta de que la lectura en voz alta era usual en los conventos, la cual hacía posible que aquellas que no supieran leer pudieran tener acceso a los contenidos de los libros

Por último, los monasterios fueron espacios en donde las monjas produjeron textos basados en sus experiencias cotidianas y espirituales. Los géneros en los que escribieron eran variados como el diario de vida, la epístola y la autobiografía. No obstante, los contenidos eran similares, ya que incluían las exploraciones de la religiosidad interior (visiones, éxtasis, interpretaciones teológicas de la experiencia personal y mística), así como también descripciones de una vida activa y secular.<sup>246</sup> Además, también se escribía sobre los conflictos que existían al interior del convento y las relaciones afectivas.<sup>247</sup> La escritura permitía a las monjas trascender socialmente y desplegar su subjetividad, debido a que adquirían agencia y se adjudicaban una autoridad que se les negaba en el mundo real.

Como hemos podido ver, el Monasterio de Santa Clara fue un centro de cultura mística, debido a que era un centro de gran sensibilidad barroca expresada en la disposición del espacio y de los objetos de culto, acercaba a las monjas a la cultura escrita y las aislaba del “mundo”, pero al mismo tiempo les dio autonomía y les permitió empoderarse de manera institucionalizada. Este espacio, adicionalmente, estaba conformado por esclavas, como Úrsula de Jesús, las cuales se vieron envueltas por este ambiente místico y tuvieron que adaptarse e insertarse a las dinámicas que imperaban en él. Como

---

<sup>243</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 27. Por ejemplo, Úrsula de Jesús da cuenta de lo siguiente: “[...] yo había buscado un libro de *Trabajos de Jesús* para que me leyesen y considerando el poco tiempo que había de tener para ello dije al señor que le quería volver a su dueño [...]”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 126.

<sup>244</sup> Van Deusen, 2007, p. 28.

<sup>245</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 88. En otra ocasión Úrsula cuenta de lo siguiente: “[...] tuvo esta hermana deseo de que le leyesen e[ll] libro de Santa Teresa y desde entonces en algunas le dicen que su libro ha de ser los pies de mi señor Jesucristo”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 110.

<sup>246</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 27. Leila Mezan señala que la lectura estimulaba la escritura. Mezan, 2007, p. 137.

<sup>247</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 33.



veremos a continuación, el convento también les permitió empoderarse y trascender a su condición de esclavas.

### 2.2.2 Las afrodescendientes y la vida de claustro

Úrsula de Jesús ingresó al monasterio de Santa Clara como esclava a la edad de 13 años (1617), pero más adelante (1645), una monja compró su libertad en recompensa de su excepcional piedad católica, lo cual le permitió profesar como donada y asentarse de manera permanente en el convento.<sup>248</sup> Ingresar a un convento como esclava significaba adaptarse a un espacio nuevo, sagrado, estructurado y jerarquizado. Aunque existían ciertas similitudes entre las casas coloniales y los conventos, también había una serie de elementos que volvían al espacio conventual uno particular y diferente, aunque no necesariamente opuesto. A continuación se analizará de qué manera los conventos ofrecieron a las afrodescendientes vías para adquirir status, prestigio y trascender en la jerarquía conventual.

Por un lado, se hace necesario dar cuenta de las similitudes entre la casa señorial y el monasterio de Santa Clara, las cuales hicieron que Úrsula de Jesús encontrara continuidad entre ambos espacios y se pudiera adaptar. En primer lugar, como se ha podido ver, tanto la casa de Luisa de Melgarejo como el monasterio de Santa Clara eran ambientes rodeados de imágenes y adornos barrocos y, en donde, se podía acceder a libros de corte místico y espiritual a través de un círculo de transmisión de conocimiento integrado por mujeres, confesores y allegados. En este sentido, ambos espacios se constituyeron como centros de cultura mística, pero naturalmente el convento funcionaba por completo para serlo, legitimando las experiencias místicas de las monjas en tanto había un control directo sobre estas, mientras que, como hemos visto, las experiencias laicas eran vistas con mayor recelo.

En segundo lugar, al igual que la casa señorial, el monasterio de Santa Clara reproducía la jerarquización que se daba en la sociedad colonial. Tal es así que aquellas que ingresaban al convento eran ubicadas en distintas categorías, como las de monja de velo negro, monja de velo blanco, donada, esclava y sirvienta; esta jerarquización se daba en

---

<sup>248</sup> Van Deusen, “Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 6-7.

función de la calidad, el poder económico, el linaje y el status social.<sup>249</sup> La diferenciación entre estas se hacía evidente en el tipo y en el color del hábito que vestían, en las funciones que cumplían, y en el poder de mando y voto para decidir.<sup>250</sup> En tercer lugar, las labores que realizaban las esclavas en los conventos eran similares a las que realizaban en la casa colonial, debido a que estaban avocadas a realizar tareas domésticas que poco tenían que ver con la religión, como preparar comidas, lavar la ropa, limpiar las habitaciones y espacios comunes, hornear pan, cocinar, limpiar las acequias, entre otros.<sup>251</sup> No obstante, es bastante probable que las labores en el convento hayan sido más duras y agotadoras, pues las esclavas debían hacerse cargo de una mayor cantidad de personas.

Cabe preguntarse, en qué medida el ingreso de Úrsula de Jesús al convento constituyó un cambio respecto a su vida como esclava doméstica en la casa de Luisa de Melgarejo. En primer lugar, la movilidad que tenía en la ciudad cambió al momento de entrar al monasterio, debido a que las esclavas manejaban una situación ambigua respecto al contacto que podían tener con el exterior. Por un lado, no se encontraban sujetas a cumplir con el voto de la clausura, pero por otro lado, la movilidad que tenían era vista como perjudicial para las monjas. Tal es así que las esclavas salían del convento por diversos motivos; algunas veces, se ausentaban con licencia de la abadesa para hacer encargos para el convento o por enfermedad, pero otras veces salían sin permiso alguno, escapándose para no volver más.<sup>252</sup> Esto sugiere que el espacio conventual requería de cierta capacidad para adaptarse al aislamiento del mundo y a la rigurosidad de la vida conventual.<sup>253</sup> Por ejemplo, Úrsula de Jesús evaluó la posibilidad de huir del convento

---

<sup>249</sup> Incluso habían diferencias entre esclavas, pues aquellas que tenían una ama de mayor jerarquía estaban mejor posicionadas: vivían más cómodamente, realizaban tareas menos agotadoras y vestían de mejor manera. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 69.

<sup>250</sup> Fernández, 1997, pp. 444-454; Burns, 2008, p. 164; van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 59. Las monjas de velo negro tenía un status distinguido y tenían derecho a votar en la elección de la abadesa y en otras decisiones del convento, tenían como principal función orar y alabar a Dios. Las monjas de velo blanco eran de un status más bajo y se encargaban de ayudar a la comunidad en los quehaceres.

<sup>251</sup> Fernández, 1997, p. 143; Velázquez, 2006, p. 179.

<sup>252</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, I: 33, 1611, monja quiere cambiar a su esclava enferma por otra; IV: 26, 1632, petición para que esclava regrese al convento fue sacada para ser curada. María Velázquez, señala que algunas monjas vieron en la movilidad de las esclavas una ventaja para sí mismas, en tanto les permitía tener contacto con el exterior, enterarse de noticias, transmitir mensajes o incluso recibir recados. Velázquez, 2006, p. 180.

<sup>253</sup> AAL, Monasterio de Santa Clara, IV: 2, 1631, tome el hábito de religiosa por haber salido sin permiso siendo seglar; VI: 27, 1641, vender a una mala esclava; VI: 32, 1642, india esclava huyó. Además de esclavas que huían del convento, también habían casos de seglares que escapaban de la clausura, lo cual sugiere que no todas se adaptaban al vivir dentro de un convento.

al verse “desconsolada” por los “disgustos y sinsabores” que tenía con su ama.<sup>254</sup> Sin embargo, esta movilidad que tenían fue siendo cada vez más controlada y restringida con el avanzar del siglo XVII; como parte de las medidas que se tomaron, se buscó reducir el número de esclavas y hacer que las que permanecían cumplieran con los votos de las monjas.<sup>255</sup>

En segundo lugar, los vínculos personales que se podían establecer al interior del convento eran más probables y beneficiosos que las relaciones ama-esclava doméstica. Por un lado, el convento permitía a las esclavas vincularse con un amplio grupo de personas, por lo cual, además de tener un vínculo, positivo o no, con la ama podían estrechar relaciones con otras monjas y esclavas. Por otro lado, el convento aislaba a las monjas de sus vínculos de parentesco y hacía que convivieran de manera permanente con las esclavas, tanto en espacios donde estas últimas cumplían con sus labores como en las habitaciones. Ello generó que en algunos casos se entablaran relaciones bastantes íntimas y afectivas, pues constituían una especie de familia.<sup>256</sup>

Los beneficios que obtenían las afrodescendientes de estas relaciones eran bastante provechosos.<sup>257</sup> Por un lado, las monjas podían ayudarlas a comprar su libertad. Por ejemplo, Úrsula de Jesús tenía problemas con su ama y una monja compró su libertad. Según el biógrafo de Úrsula, la monja lo hizo “[...] más por Dios que por amistad u otro interés mundano [...]”. Sin embargo, es probable que además de haber visto en Úrsula cualidades virtuosas también haya mantenido una relación cercana de amistad.<sup>258</sup> Por otro lado, aquellas esclavas que se vinculaban a una monja importante podían ser avaladas para convertirse en donadas y contar con apoyo financiero por parte de estas. Tal fue el caso de Úrsula de Jesús que fue motivada por muchas monjas para que profesara.<sup>259</sup>

---

<sup>254</sup> Van Deusen, “Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 7.

<sup>255</sup> Tardieu, 1997, t. I, pp. 204-205. Todavía en el siglo XVIII no se había logrado controlar la movilidad de las esclavas. AAL, Monasterio de Santa Clara, XXIV: 26, 1715; ALL, Papeles importantes, XVIII: 5, 1702, orden del arzobispo de Lima para que las criadas no quebranten las clausuras de las monjas.

<sup>256</sup> Tardieu, 1997, t. I, p. 400; van Deusen, «“The Lord walks”», 2012, p. 146. María Velázquez señala que las relaciones se establecían en el área de la cocina, pero considero que puede aplicarse a cualquier otro espacio donde se realizaban labores que implicaban la permanencia en el mismo lugar durante un tiempo determinado. Velázquez, 2006, p. 202.

<sup>257</sup> Tardieu, 1997, t. I, p. 403.

<sup>258</sup> Van Deusen, “Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 7.

<sup>259</sup> Van Deusen, “Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús”, 2012, p.7.

En tercer lugar, a pesar de que los conventos reproducían las jerarquías sociales, también fueron espacios en donde las monjas, las donadas y las esclavas pudieron adquirir cierto status, posicionarse y resaltar dentro de esta jerarquía a través del ceñimiento al modelo ideal de monja que imperaba en la época.<sup>260</sup> Las medidas que se tomaron en el Concilio de Trento en torno a los monasterios femeninos marcaron la pauta de cómo debía ser una monja ejemplar y cuál debía ser su comportamiento. Este modelo fue recogido en distintos textos y documentos producidos en la época, como por ejemplo, las crónicas conventuales, los sermones fúnebres, las reglas de los monasterios y las actas de las visitas a estos.<sup>261</sup> Como hemos visto, en el acápite anterior, fueron varias las maneras en que la comunidad y cada una de las monjas internalizó y resignificó el modelo de perfección valorado por la sociedad. Por ejemplo, a través de la profesión de fe y de los votos de obediencia, pobreza, castidad y clausura que debían cumplir, las rutinas de oración y recogimiento claramente establecidas, los espacios conventuales orientados al cultivo de una espiritualidad elevada, el control de la clausura y las visitas esporádicas del arzobispado.<sup>262</sup>

La crónica conventual franciscana, escrita por fray Diego de Córdova y Salinas, recogió la biografía de once monjas del monasterio de Santa Clara de Lima, las cuales “[...] han dejado en vida y muerte suavísimo olor de su santidad y excelentes virtudes”. En estas *vidas* destacan una serie de virtudes comunes que dan cuenta del modelo de monja que se valoraba en la época.<sup>263</sup> Una de estas era el haber alcanzado la unión mística con Dios siendo bendecida por medio de la experiencia visionaria. Por ejemplo, en la vida de sor Ana de Jesús se narra que “[...] tenía dulcísimos coloquios con Dios en fervorosísima oración, en que gozó de admirables éxtasis y raptos mentales, quedando a las veces inmóvil como una estatua [...]”.<sup>264</sup> En este sentido, era valorable que las monjas optaran por seguir el camino afectivo para conocer a Dios. Por ello, las demás virtudes que figuran en las *vidas* se encontraban subordinadas a esta primera, pues quienes se mortificaban, eran humildes, obedientes y caritativas eran quienes avanzaban en el camino de la perfección y podían alcanzar la unión mística con Dios.

---

<sup>260</sup> Ruiz, 2010, p. 235.

<sup>261</sup> Véase el artículo de Asunción Lavrin para el Virreinato de Nueva España. Lavrin, 1999, vol. II.

<sup>262</sup> Ello no quiere decir que todas las monjas se ceñían a este modelo de monja ideal, sino que conocían cuál era y cómo debían comportarse.

<sup>263</sup> Córdova y Salinas, 1957, t. I, p. 899.

<sup>264</sup> Córdova y Salinas, 1957, t. I, p. 900.

La mortificación corporal purificaba el alma y la hacía más perfecta para el encuentro con Dios. Por ejemplo, sor Juana Gertrudes “[...] traía por todo su cuerpo once cilicios asperísimos y los más de hierro. Cuando dormían las religiosas de noche, hacía sus estaciones por los dormitorios, con una cruz pesada sobre los hombros, las rodillas por tierra”.<sup>265</sup> La humildad y la obediencia iban estrechamente ligadas a la negación de la voluntad propia y a la sumisión; por ello, la ejemplaridad de las monjas estaba en la modestia y en la resignación a la voluntad divina, en la obediencia sin protesta a la abadesa y a Dios. Por último, la monja ideal debía ser caritativa con el prójimo a través de actos que reflejaran la bondad de su alma como sor Ana de la Cruz que “cosía los vestidos y vestía a los desnudos”.<sup>266</sup> En síntesis la monja ejemplar debía estar dedicada al recogimiento y a la oración, deber con el que solo podían cumplir si estaban alejadas del mundo, de lo profano. Por ello, el afán de regular de manera tan meticulosa el cumplimiento de la clausura, el silencio y de la santa ignorancia, pues eran los pilares básicos del modelo ideal de monja que debía existir.

Debe cuestionarse si este modelo ideal de monja existía solo como concepto y arquetipo referente o si realmente se daba en la realidad, pues como hemos visto en el acápite anterior, las monjas se las ingenieron para transgredir la clausura y la santa ignorancia, consiguiendo mayor autonomía dentro de los muros del monasterio. ¿Esto quiere decir que el ideal de monja solo existió en la ficción? No por completo, pues las visitas y los autos arzobispaes dan cuenta tanto de la realidad conventual y de cómo debía ser esta. Seguramente muchas monjas cumplían con la clausura y con el recogimiento, pero no entendían por qué esto debía excluirlas de tener poder, de leer y de escribir. Las crónicas conventuales, por su parte, recogían información sobre diversos temas y la intencionalidad de su producción estaba ligada a la enseñanza de los fieles y de promoción de la orden conventual a la que pertenecía el autor. Por ello, las biografías de monjas ejemplares que figuran en estas, no solo recogieron hechos verificables de sus vidas, sino también aquellos que no lo eran, pues la intención de la narración no era la objetividad sino re-crear la realidad llevándola a un plano ideal para que sirviera de inspiración, con lo cual el personaje histórico era convertido en un arquetipo que recogía las virtudes valoradas.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> Córdova y Salinas, 1957, t. I, p. 899.

<sup>266</sup> Córdova y Salinas, 1957, t. I, p. 901.

<sup>267</sup> Lavrin, 1999, vol. II, pp. 546 y 557.



En este sentido, el convento les dio la posibilidad a las afrodescendientes de adquirir status y avanzar en la jerarquía conventual a aquellas que destacaron por poseer estas virtudes o asemejarse a este modelo ideal. Profesar como donadas era una alternativa atractiva que les permitía asentarse de manera permanente dentro del convento y dignificarse dentro de su propia condición.<sup>268</sup> En primer lugar, durante el año de noviciado, se acercaban a la cultura escrita, pues se les hacía leer la vida de los santos y memorizar las reglas del convento; sin embargo, solo eran unas pocas privilegiadas las que aprendían a leer y a escribir efectivamente.<sup>269</sup> Probablemente, Úrsula de Jesús aprendió a leer durante el noviciado, pero también es factible que alguna monja cercana, como la que compró su libertad porque la consideraba una mujer muy “virtuosa”, le haya enseñado a leer y a escribir, si es que ya no la había instruido Luisa de Melgarejo.<sup>270</sup>

En segundo lugar, al profesar como donadas se consagraban a Dios, tomaban los votos de clausura, castidad, obediencia y pobreza y se les encargaban oficios más importantes y vinculados a lo sagrado.<sup>271</sup> De esta manera, se situaban por encima de las esclavas, pues aparecían en la lista de tareas junto a las monjas de velo negro y blanco y, a las que se les tenía mayor confianza, se les encargaba labores relacionadas con la asistencia del oficio divino, lo cual les otorgaba prestigio, pues eran quehaceres importantes y sagrados.<sup>272</sup> Por ejemplo, hacían de celadoras en espacios comunes y en los dormitorios, y se les encargaba limpiar y ordenar los objetos religiosos y lavar la ropa para el altar de la sacristía cumpliendo el rol de sacristanas.<sup>273</sup> Úrsula de Jesús tenía entre sus funciones ayudar en la cocina en fechas especiales o cuando alguna monja se lo solicitaba, atender a las enfermas, encargarse de que la enfermería estuviera pulcra y ordenada y hacer de celadora en espacios como la capilla y el coro.<sup>274</sup> Sus funciones en la enfermería le permitían aprender de los médicos y de las *ensalmadoras*, y su labor como celadora

<sup>268</sup> Tardieu, 1997, t. I, p. 395; van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 74.

<sup>269</sup> Van Deusen, «“The Lord walks”», 2012, p. 141.

<sup>270</sup> Kathryn Burns, señala que las monjas tenían pupilas a las que les enseñaban a cantar, a tocar instrumentos, a leer y a escribir. Burns, 2008, p.148.

<sup>271</sup> Van Deusen, «“The Lord walks”», 2012, pp. 136-142.

<sup>272</sup> Burns, 2008, p. 145; van Deusen, «“The Lord walks”», 2012, pp. 136, 144, 148. Las donadas estaban a la expectativa de tener tareas honorables aunque la asignación de estas tareas también dependía de la confianza que se tenía en la donada. Uno de los autos de fe que revisó van Deusen señala: “las obligaciones de la religión son mejores que aquellos del mundo”.

<sup>273</sup> Van Deusen, «“The Lord walks”», 2012, p. 144.

<sup>274</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 15, 21, 29, 40, 89, 127.

hace evidente la confianza que la abadesa y la comunidad de monjas depositaban en ella, así como de su virtuosidad y entereza.<sup>275</sup>

Finalmente, el profesar como donadas les aseguraba su permanencia dentro del convento, pues no podían ser expulsadas.<sup>276</sup> Por ello, si bien en un primer momento, Úrsula de Jesús no quiso tomar el hábito de donada, tras adquirir su libertad, pues “[...] aunque no quería dejar el convento, no quería sujetarse en él a voluntad ajena, sino hacer por sí lo que pudiese y pasar así su vida, dueño de su libertad y albedrío [...]”, luego lo hizo.<sup>277</sup> Los aspectos perjudiciales, como la clausura perpetua y el estar sujeta por siempre a realizar labores para las monjas, se volvían tolerables en la medida en que se podía asentar permanentemente en el convento, dignificar su condición al posicionarse como modelo ejemplar, y ganar status y prestigio por sus experiencias místicas y visionarias.

Javiera Ruiz y Jean-Pierre Tardieu consideran que las donadas que eran descritas como virtuosas no poseían estas cualidades, sino más bien las monjas de velo negro las describían así para justificar la permanencia de aquellas en el convento frente a la exigencia de las autoridades eclesiales de disminuir la cantidad de esclavas.<sup>278</sup> Sin embargo, si bien es probable que, en muchos casos, haya sucedido lo que estos autores señalan, también se debe preguntar si acaso las afrodescendientes no podían poseer realmente esas cualidades. Este es el caso de Úrsula de Jesús, quien fue descrita como virtuosa y reconocida como modelo ejemplar por sus compañeras de claustro y por personas que vivían en el mundo. Su virtuosidad no fue una creación de las monjas para que permaneciera en el convento sino más bien fue una opción propia de ella por el camino de la perfección y la experiencia mística. Ello refleja su adaptación al espacio conventual, su inserción en las dinámicas que imperaban y su agencia. Es decir, Úrsula de Jesús aprendió a permanecer en un espacio limitado, a entender las vías disponibles

---

<sup>275</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 75-76. Las ensalmadoras eran personas que curaban a través de rezos, los cuales, algunas veces, eran acompañados por la aplicación de remedios. En el siguiente capítulo veremos como la enfermería, a pesar de ser en principio un arte vil, se convirtió en una manera de adquirir prestigio para Úrsula de Jesús. De otro lado, no hay un documento que señale exactamente que Úrsula tenía asignada la función de celadora; sin embargo, en su *Diario Espiritual* da cuenta del mal comportamiento de las monjas. En una ocasión se percató que no se preparaban adecuadamente para recibir la comunión, observación que luego hizo saber a la abadesa, quien tomó medidas al respecto poniendo una cédulas que fueron encargadas a Úrsula. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 73.

<sup>276</sup> Van Deusen, «“The Lord walks”», 2012, p. 136-142.

<sup>277</sup> Van Deusen, “Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 7.

<sup>278</sup> Tardieu, 1997, p. 397; Ruiz, 2010, p. 250.

para adquirir mayor status y poder tener una estancia más llevadera, a vincularse con monjas que la pudieran acoger y defender en caso fuera necesario y a insertarse adecuadamente en las redes de poder que existían en el convento. Para ello, contaba con la experiencia previa en casa de su ama, Luisa de Melgarejo, la cual la introdujo en la espiritualidad mística haciéndola una alternativa atractiva. De qué manera Úrsula de Jesús se apropia del modelo de monja ideal que imperaba, cómo se nutre del ambiente místico de la casa de Luisa de Melgarejo y del monasterio de Santa Clara, y cómo trasciende a la jerarquía conventual, la cuestiona y dignifica su condición de negra serán los temas a analizar en el capítulo siguiente.



### CAPÍTULO III

#### “En esta vida quien más trabajare lo pasará mejor allá”: la donada Úrsula de Jesús y la negociación de su condición de negra

##### 3.1 Consideraciones sobre el *Diario Espiritual* de Úrsula de Jesús

Como ya hemos mencionado en el capítulo 2, Úrsula de Jesús “escribió” un *Diario Espiritual* en el cual registró diferentes hechos y circunstancias vinculados a su vida cotidiana en el monasterio de Santa Clara de Lima y a su vida espiritual.<sup>279</sup> Por un lado, narra su transcurrir diario desde su posición de donada, en la cual incluye la descripción de las labores de servicio que realizaba y de las relaciones que tenía con las religiosas, y los diversos conflictos que se daban entre estas. Por otro lado, el diario contiene sus avances y vicisitudes en el camino místico de la perfección, testimonios que evidencian cómo se las ingeniaba para combinar sus labores de servicio con las rutinas de recogimiento, oración y meditación y las prácticas de penitencia y mortificación. Este ímpetu y dedicación de perfeccionar su vida imitando a Cristo se vio recompensado por innumerables visiones que la ponían en contacto con las almas del purgatorio y por supuestos coloquios, ricos en enseñanzas, con Dios, la Virgen María y su Ángel de la Guarda. Estas experiencias sobrenaturales quedaron registradas en su *Diario Espiritual*, las cuales son un microcosmos del imaginario religioso y místico del convento y de la sociedad.

Nancy van Deusen sostiene que es difícil determinar si Úrsula de Jesús escribió efectivamente el diario. Lo más probable es que haya recibido ayuda de otras monjas que anotaban lo que ella les dictaba, debido a que el documento presenta distintas caligrafías, cambios de la primera a la tercera persona<sup>280</sup> y ciertas afirmaciones que dan a entender que había una compañera, o dos, que la ayudaba a registrar sus

---

<sup>279</sup> Como veremos en este acápite el *Diario Espiritual* fue escrito por Úrsula de Jesús pero con ayuda de algunas monjas clarisas.

<sup>280</sup> Por ejemplo, en una parte del diario se refieren a Úrsula en tercera persona: “*ella dijo* entre sí qué tienen estas monjas y respondele nuestro padre San Francisco si tomaran el libro de la regla y lo leyeran no estuvieran así o si pensarán en esto sacando una calavera ella estaba deseando prepararse para la comunión”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 69. En otra parte del diario utilizan la primera persona: “[...] estuve alabando al señor y encomendándome al arcángel San Miguel diseme que el arcángel San Miguel era gran príncipe en el cielo y que era muy querido de Dios”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 75.

experiencias.<sup>281</sup> Sin embargo, el hecho de que Úrsula no haya escrito directamente el diario no le resta autenticidad ni desmerece su protagonismo y agencia. Al respecto, Rosalva Loreto ha analizado el caso de sor Francisca de la Natividad, para el Virreinato de Nueva España, a quien se le encargó escribir la vida de sor Isabel de la Encarnación.<sup>282</sup> Esta historiadora señala que la biografía se fue convirtiendo en una autobiografía de Francisca, en donde esta comenzó a existir a través de Isabel. En la escritura del *Diario Espiritual*, considero que no sucedió lo mismo. En este caso, las monjas que sirvieron de amanuenses respetaron el discurso de Úrsula de Jesús, debido a que, el diario presenta una fuerte carga afrodescendiente con la que difícilmente se sintieron identificadas. Probablemente, las compañeras clarisas se motivaron a recrear fielmente la experiencia de Úrsula de Jesús, dado que vieron en ella una vía para acercarse a Dios al considerarla como a alguien bendecida por su gracia y más próxima a Él.<sup>283</sup> Por ejemplo, una de las monjas que escribía por Úrsula de Jesús, le pidió que le hiciera una pregunta a Dios sobre una tentación.<sup>284</sup>

Como también lo ha hecho notar Nancy van Deusen, el *Diario Espiritual* es de difícil comprensión por una serie de razones, que se suman a la ya ornamentada escritura barroca, y complejizan la narrativa del mismo. Entre estas se encuentran las siguientes: diferentes escritoras del diario, cambios de la primera a la tercera persona en la narración, diferentes formas estilísticas de escribir que alteran la estructura narrativa del diario, mezcla de tradiciones orales y escritas -por la confluencia de la voz de Úrsula y la traducción de la amanuense de lo escuchado a lo escrito- falta de un orden cronológico claro, mezcla imprecisa de hechos de la vida terrena y experiencias extrasensoriales.<sup>285</sup>

Para analizar el *Diario Espiritual* de Úrsula de Jesús, debemos preguntarnos cuál fue la intencionalidad detrás de su producción y las circunstancias que lo condicionaron. Un diario de vida es un escrito de corte íntimo que permite satisfacer el deseo de “auto-expresión” y reconstruir nuestro “yo” creativamente. No obstante, detrás del *Diario Espiritual*, existía una finalidad que responde a su lectura futura por otras personas

<sup>281</sup> Véase van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 149-160. “[...] habíame pedido la que escribe esto que le hiciera una pregunta a nuestro señor acerca de una tentación”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 93-94.

<sup>282</sup> Véase Loreto, 2002, pp. 24-39.

<sup>283</sup> De modo similar a lo que sucedía con los confesores que incentivaban a sus hijas espirituales a desarrollar una piedad excepcional.

<sup>284</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 93-94.

<sup>285</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 156.



ajenas a la redacción del mismo.<sup>286</sup> Por ello, se puede rastrear tres objetivos claros, además de la satisfacción de la “auto-expresión” de Úrsula de Jesús: el primero, posicionarse como modelo ejemplar a seguir, pues construye su “yo” en función del esquema de virtudes consideradas ideales;<sup>287</sup> segundo, al concebirse en el diario como modelo ejemplar, se atribuye una función pedagógica y didáctica de instruir y enseñar a los lectores posicionándose ella como autoridad;<sup>288</sup> tercero, reivindicar su condición de negra dentro del convento y en la esfera espiritual, asegurando su lugar en el cielo.

En este sentido, debemos preguntarnos lo siguiente: ¿Úrsula de Jesús se inventa en el diario como un modelo de religiosa y de vida ejemplar para subvertir su condición de negra? Desde mi punto de vista, considero que Úrsula se inventa en función de los objetivos antes mencionados. Sin embargo, ello no puede llevarnos a catalogar el diario como un texto ficcional, pues claramente, la “invención” dialoga con su realidad como mujer negra dentro de una sociedad visiblemente jerarquizada de acuerdo a criterios raciales y étnicos. De acuerdo a lo que Rosalva Loreto señala, existe una clara conexión entre la “monja real”, Úrsula, y la “invención” del sujeto “autora” en el diario. En este caso, la “invención” es la magnificación de la *realidad*, su superación y su adecuación a un modelo ejemplar que nace de la sociedad.<sup>289</sup> Esta invención responde a una necesidad clara de Úrsula de Jesús: enlazar y armonizar su condición de negra, su búsqueda de perfección y unión con Cristo y sus ansias de tener un lugar en el cielo.

### **3.2 ¿Aceptación de su condición de negra o estrategias de subversión?: las fórmulas de debilidad en el *Diario Espiritual* de Úrsula de Jesús:**

Úrsula de Jesús se valió de una serie de estrategias que utilizaron otras místicas de la época para empoderarse y trascender los límites impuestos por su condición de mujeres, para, a su vez, trascender los propios: su condición de negra y el lugar al que se encontraba restringida tanto en el convento como en la sociedad colonial limeña. Las

<sup>286</sup> Estos escritos a pesar de no estar impresos circulaban a modo de manuscritos entre los confesores y otros allegados. Guibovich, 2003, p. 234; Van Deusen, 2007, pp. 50. En el caso de Úrsula de Jesús, se tiene la certeza que, además de sus confesores, el diario fue leído por las monjas que la ayudaron a escribirlo y el franciscano y la monja anónima que escribieron su *Vida*, pues en estas biografías se puede observar copias exactas del diario. De manera similar, como vimos en el capítulo 2, los escritos de su ama mística, Luisa de Melgarejo, circularon entre sus confesores y otras personas allegadas que estaban interesadas en sus experiencias místicas.

<sup>287</sup> Asunción Lavrín señala que en el siglo XVII existió un prototipo de religioso modelo acompañado de un discurso teológico que precisó los objetivos de la vida religiosa femenina. Lavrín, 1999, v. 2, p. 535.

<sup>288</sup> Lavrín, 1999, v. 2, p. 535.

<sup>289</sup> Lavrín, 1999, v. 2, p. 535.

estudiosas, Electa Arenal y Stacey Schlau, catalogan estas estrategias como “fórmulas de debilidad”, en tanto las místicas al escribir y construir su *autoimagen*,<sup>290</sup> se valieron de virtudes ideales que imperaban en el discurso, que restringía a la mujer al ámbito doméstico y conventual, para trascender los límites impuestos por estos roles e incursionar en temas que no les correspondía abordar, a través del uso de un lenguaje aceptable para la autoridad.<sup>291</sup> Es decir, los escritos de estas monjas, incluyendo el *Diario Espiritual*, son una mezcla compleja de “sumisión y subversión”.<sup>292</sup> Algunas de las virtudes ideales que han sido analizadas en el capítulo anterior, se ven replicadas en el *Diario Espiritual*, entre las cuales resaltan la sumisión y la humildad. Estas se encuentran estrechamente ligadas entre sí y llevan consigo a la negación de la voluntad propia y de la agencia, a la obediencia, al auto-desprecio, a la humillación y a la “santa ignorancia”.<sup>293</sup> Úrsula de Jesús se vale de estas fórmulas para construir su *autoimagen*, en este caso, una de debilidad que calza con lo valorado y permitido por la sociedad para una mujer y donada negra.

Una de las “fórmulas de debilidad” que se puede rastrear en el *Diario Espiritual* es que Úrsula *no tiene voluntad ni agencia* sobre las acciones vinculadas a la exploración de su religiosidad interior. Ella decía tener coloquios internos con Dios, la Virgen María y las almas del purgatorio sin desearlos y las palabras que salían de su boca no eran las que decidía gesticular. Por ello, la narración en el diario de las manifestaciones sobrenaturales es acompañada por exclamaciones como las siguientes:

[...] yo cuando hago estas preguntas no las hago porque quiero, sino que así como veo y me hablan sin que quiera, *así me hacen hablar sin quererlo yo [...]*.<sup>294</sup>

[...] me hace preguntar *sin que [testado: me] yo tenga voluntad* porque yo no sé quién me habla y tengo miedo de que me responda quien no quisiera si yo preguntara por mi gusto preguntara por otras muy diferentes.<sup>295</sup>

[...] yo preguntele que *no sé quién me hace hacer estas preguntas - que son contra mi voluntad* en fin le pregunté por aquel clérigo y dijome que ya ese se había perdido que se había condenado [...].<sup>296</sup>

<sup>290</sup> Con “autoimagen” se hace referencia a la construcción subjetiva y social que hace Úrsula de Jesús de sí misma en el *Diario Espiritual* como sujeto piadoso y subordinado a las restricciones impuestas a las mujeres de color.

<sup>291</sup> Arenal y Schalu, 1990, pp. 25-27.

<sup>292</sup> Arenal y Schalu, 1990, p. 28.

<sup>293</sup> Arenal y Schalu, 1990, p. 27.

<sup>294</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 5. [Las cursivas son mías].

<sup>295</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 11. [Las cursivas son mías].

Úrsula de Jesús niega tener voluntad propia y sostiene que sus palabras, su corporalidad y sus sentidos no son controlados por ella misma, sino que yacen allí a disposición de alguien que está por encima de ella y que la hace ver, oír y pensar cosas que ella no quiere. Además de “no desear” y “no querer”, en algunas ocasiones, expresa resistencia ante las manifestaciones de la esfera celestial: “[...] y luego a profundamente esta vista con tanta fuerza que por mucha que yo me hacía *no me pude resistir*”.<sup>297</sup> Sin embargo, a la “resistencia” solía seguirle una “resignación favorable”, es decir, aceptaba y obedecía a aquel que mandaba sobre sus acciones porque reconocía que algo era bueno y provechoso. Por ejemplo, en una ocasión, se encontraba recogida en el coro preparándose para recibir la comunión y al tener una visión señalaba:

[...] yo no quería ver visiones y que se me hablasen después que pasó esto dijele al señor que para qué había yo menester visiones que de qué me servían disenme que son para que crezcamos en el amor porque los que se aman mientras más se comunican más crece en ellos el amor y para que viendo lo que hizo y padeció por nosotros se lo agradezcamos y le demos gracias y también para castigo de pecados yo no sé decir lo que allí pasó.<sup>298</sup>

De la cita anterior, podemos darnos cuenta que si bien Úrsula de Jesús no tenía control sobre sí misma, Dios sí lo tenía: “tenía entregada mi voluntad, mis potencias y sentidos al señor, el me gobernaba”. De esta manera, reorientaba su responsabilidad al cumplimiento de la voluntad de Dios.<sup>299</sup> Esta estrategia narrativa aparece repetitivamente en el diario, por ejemplo, en una de las visiones que tuvo sobre la pasión de Cristo señalaba:

[...] fuime al corral y estando suspensa pensando como ordenaría mi vida de modo que no hiciese mal disenme por la salud del cuerpo quieres perderla del alma y cuarenta [det] años que me esta acompañando y que aquel Cristo que yo estoy viendo tan [det] *es dios que quiere que siempre vea* lo que hizo y padeció por nosotros [...] aunque yo más hiciera no podía hacer ni inventar aquello que pasa acá dentro que no es mío mas que *solo cuando dios quiere* - yo suelo pensar algunas veces si lo puede inventar mi cabeza más ya veo que si no viene de la mano de Dios ni aun recogerme puedo.<sup>300</sup>

<sup>296</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 47. [Las cursivas son mías].

<sup>297</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 91. [Las cursivas son mías].

<sup>298</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 19.

<sup>299</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 35. En otra ocasión, Úrsula vio junto a ella a Cristo crucificado y ante su protesta sobre para qué se le aparece o si era tentación le dicen: “[...] no era tentación que así quería que le viesen porque quiere que vean lo que pasó por nosotros que lo que quería era que fuese muy humilde más que la tierra y que estuviera muy dispuesta muy resignada a todo lo que me viniese de sus manos”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 108. Otras místicas como Teresa de Ávila también señalaban que las palabras que registraban en sus escritos no eran suyas sino de Dios.

<sup>300</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 119. [Las cursivas son mías].

En la narración, Dios cumplía el rol omnipresente de guiar y controlar el accionar de Úrsula de Jesús; y esta última, el rol de obedecerlo y de cumplir la voluntad divina. En este sentido, Él desempeñaba dos objetivos importantes; por un lado, le otorgaba autoridad y volvía incuestionable lo que hacía y escribía ella. Por otro lado, Úrsula de Jesús reemplazaba su “yo” femenino y afrodescendiente por un “yo” divino y masculino que le permitía evadir las jerarquías y las normas de género al incursionar en temas restringidos para las mujeres y al cuestionar su condición de negra. Como sostiene van Deusen, “al escribir (como hombre), ella podía *hablar* a su escrito como una mujer [negra]”.<sup>301</sup> En este sentido, Úrsula de Jesús se dejaba poseer por Dios pasivamente para que él pudiera ejercer su voluntad, pero esta pasividad la volvía activa en su empoderamiento e incursión en ciertos temas que desde su posición en el monasterio y en la sociedad no podría haberlo hecho.<sup>302</sup>

Al igual que la figura de Dios, el diablo es recurrente en la narración. Este singular personaje es llamado de diferentes maneras: “embustero”, “patón”, “enemigo”, “maligno”; asimismo, adquiere figuras distintas como la de un dragón o la de un perro.<sup>303</sup> Su aparición en la narración evidencia la fuerte presencia que tenía en el imaginario de la época como ser que se encontraba al acecho de hacer caer en la tentación a las personas. En este caso, al “diablo” también se le atribuye parte de responsabilidad y de control sobre la voluntad de Úrsula de Jesús en torno a sus experiencias con lo sobrenatural. Por ejemplo, un día sábado ella señaló que le ocurrió lo siguiente:

Sábado después de pascua, no sé qué es esto, no sé si son embustes del *enemigo* Dios lo sabe y sea conmigo que no sé cómo librarme de estas cosas, entrando hoy en la siesta a los confesionarios en llegando al arco donde estaba la iglesia o la reja me dio un grandísimo pavor más fiada de Dios lo vencí y pasé adelante y luego que me puse en los pies del señor recogida me pareció que sentía pasar por donde yo estaba hacia la reja que solía ser y con el espíritu quise huir de allí y fue imposible y luego me empezó

---

<sup>301</sup> Van Deusen, 2007, p. 48.

<sup>302</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 29.

<sup>303</sup> El tema del diablo en el diario de Úrsula de Jesús tiene muchos más aspectos por ser analizados, como por ejemplo las figuras con que se representa al diablo y las sensaciones corporales que están ligadas con su aparición. Analizar a mayor profundidad este aspecto del diario, enriquecería el conocimiento sobre las características y seres que formaban parte del imaginario de la época, así como también las raíces medievales de estos. Este análisis se ha hecho para los conventos de Puebla en el Virreinato de Nueva España por Rosalva Loreto pero no existe un estudio similar para el Virreinato del Perú. Loreto, 2002.

hablar aquel sacerdote de que se ha hecho memoria estos días diciéndome que no había palabras para decir la terribilidad de las penas que padecía.<sup>304</sup>

En un primer momento, podría parecer contradictorio y perjudicial para Úrsula de Jesús reconocer que el diablo ejercía control sobre ella, en tanto confirmaba el supuesto de que las mujeres eran más propensas a la tentación y a la desviación de la ortodoxia. Sin embargo, la presencia del diablo no hace más que confirmar la validez de su experiencia mística, ya que era una creencia extendida que aquellos que estaban en el camino de la perfección eran los que más propensos a ser tentados.<sup>305</sup> A su vez, dicha afirmación era rectificadora en tanto las tentaciones del diablo eran permitidas por el mismo Dios, quien veía en estas un instrumento eficaz para purificar a Úrsula y prepararla para la unión mística con él.<sup>306</sup>

[...] déjenme yo no vengo a que me estén inquietando sino alabar a mi señor Jesús [...] Disenme, ¿Que por qué tengo tanto miedo de aquel patón? Dije que porque era amigo de engañas. Dicen que si no era Dios más que millones de ellos. *Y que si ellos tenían alguno poder, que si engaña o tienta, es porque Dios quiere.* Y que por todo de gracias a Dios.<sup>307</sup>

[...] la una ocasión en que me escupían después que comulgué vi dentro de mi corazón un niño yo temiendo no fuese alguna invención del enemigo al punto me fui al sagrario y me dijo viéndole el [e]nemigo no tiene facultad para entrar en las almas *solo entra en los cuerpos y eso cuando yo le permito entra por la boca.*<sup>308</sup>

En este sentido, el diablo viene a ser un engañoso agente de la voluntad divina, ya que como señala Rosalva Loreto, “[...] a veces Dios les da poder sobre los cuerpos de sus siervos reservando sus almas para Él mismo”.<sup>309</sup> Es decir, las tentaciones del diablo evidenciaban el avance de Úrsula de Jesús en el camino de la perfección, pues eran consecuencia de su entrega a Dios, quien utilizaba al maligno y a otros demonios para volverla más digna de Él. Esta fragilidad ante las tentaciones, a la larga, se convierte en una victoria de Úrsula de Jesús gracias a la acción de Dios.

Otra de las “fórmulas de debilidad” presentes en el diario es la humillación y el auto-desprecio que hacía Úrsula de Jesús de sí misma. Esta figura discursiva acompaña las narraciones sobre sus experiencias místicas, de tal manera que, las veces que Dios le

<sup>304</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 27. [Las cursivas son mías].

<sup>305</sup> Loreto, 2002, pp. 186- 187.

<sup>306</sup> Loreto, 2002, p. 187.

<sup>307</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 13-14.

<sup>308</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 81. [Las cursivas son mías].

<sup>309</sup> “Sometimes God assigns them power over his servants’ bodies reserving their souls for himself”. Loreto, 2002, p. 187. [Traducción mía].



habla o se le aparecen almas del purgatorio en sus visiones, les contesta que no hay provecho que recurran a ella porque es una “pecadora”, una “nada”, un “gusano” y que no merecía más que el infierno.<sup>310</sup> Úrsula de Jesús, al auto-despreciarse, se mostraba obediente ante la voluntad de Dios y de su confesor, en tanto nada que viniera de alguien tan “pecadora” podría ser bueno o provechoso, con lo cual reafirmaba la autoridad de Dios sobre el contenido del diario.<sup>311</sup> Además, el auto-desprecio la situaba en una posición de humildad que evidencia la apropiación del discurso que imperaba sobre los afrodescendientes, como inferiores en la jerarquía social y en la conventual, para hacerse ver indigna ante los ojos de Dios. Igualmente, Úrsula de Jesús se apropió del discurso de la mujer ideal, en la medida que, al auto-despreciarse, se negaba toda aptitud intelectual y apelaba a la “santa ignorancia”. Otra forma en la que hizo notar su escasa capacidad intelectual, es cuando justifica la escritura del diario por no poder retener en la memoria las enseñanzas que aprendía de los coloquios con figuras celestiales.<sup>312</sup>

Sin embargo, esta “complacencia” y “aceptación” de su condición de negra, de mujer y de la voluntad de Dios, se vuelven una estrategia retórica que legitima su *Diario Espiritual*, en tanto maquillan el cuestionamiento que hace Úrsula de Jesús de estos discursos imperantes. Es decir, como señalan Electa Arenal y Stacey Schlauf, “el menosprecio de sí misma [...] contrarrestan su auto-engrandecimiento”.<sup>313</sup> Como veremos en lo que sigue de este capítulo, Úrsula de Jesús utilizó estas “fórmulas de debilidad”, a través de las cuales se muestra humilde, obediente y sumisa, para

<sup>310</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 12, 30-31, 34, 118. [Las cursivas son mías].

<sup>311</sup> Por ejemplo en una ocasión Úrsula señalaba lo siguiente: “[...] por sola la bondad y caridad de Dios se me hacían estos beneficios y que le dé muchísimas gracias por ellos que adoré yo a mi señor, con la reverencia y amor”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 9.

<sup>312</sup> “[...] si yo pudiera *retener en la memoria* lo que allí me pasa fuera nunca acabar no digo de todo más que unos pedacitos, boca abajo si estoy trabajando allí me hablan, si voy de aquí allí me hablan y me enseñan lo que he de pensar como me he de mortificar si me descuido tantito la Reprensión, la enseñanza”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 24. [Las cursivas son mías]. “Dijele que si quería que se escribiese dijo que sí yo pregunte que se lo diría a una monja con quien estado siempre”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 74. Luego en la biografía que hizo una monja posterior a la muerte de Úrsula se añadiría que recibió licencia de su confesor: “[...] que por orden del Señor (como veremos después), y licencia del confesor, fue señalada para que las escribiese, que era imposible retenerlas en la memoria todas con las circunstancias que contenían, para asentarlas individualmente, y que así escribiría solo, lo que pudiese percibir de ellas. Van Deusen, “Breve biografía de Úrsula de Jesús escrita por una clarisa”, 2012, p. 140.

<sup>313</sup> “Her belittlement of self, a requisite of such prose, counterbalances her self-aggrandizement”. Arenal y Schlauf, 1990, p. 32. [Traducción mía]

cuestionar su condición de negra y trascenderla. Esta imagen virtuosa que construye de sí misma, la empoderaba y le otorgaba fuerza y autoridad sobre temas sagrados.

### 3.3 Estrategias de fuerza en el *Diario Espiritual* de Úrsula de Jesús

Como hemos podido ver, Úrsula de Jesús utiliza una serie de “fórmulas de debilidad”, a través de las cuales muestra aceptación ante su condición dentro del convento y de la sociedad. Sin embargo, esta estrategia retórica le brinda la posibilidad de trascender los límites impuestos y emplear “fórmulas de fuerza” que la empoderan. Uno de los temas centrales del *Diario Espiritual* es el seguimiento que hace Úrsula de Jesús del camino de la perfección, el cual la sitúa como modelo ejemplar y de servicio de Dios. Desde esta posición de fuerza y avalada por la gracia de Dios, Úrsula de Jesús se sugiere como autoridad intercesora, critica la espiritualidad de las monjas del monasterio de Santa Clara y les da lecciones morales; por último, discute su posición en el convento y en la esfera celestial.

#### 3.3.1 El camino místico de la perfección

En el *Diario Espiritual*, Úrsula de Jesús se construye como modelo de virtuosidad y de servicio a Dios, pero además como un ejemplo de conversión, debido a que ella “escribe” desde la posición de quien solía tener una vida abocada a lo mundano, llena de banalidades y al servicio de sí misma. Por ejemplo, solía dedicar gran parte de su tiempo a “engalanarse y contornearse”, estaba muy dada a la ropa y a otras cosas profanas.<sup>314</sup> Sin embargo, la vida de Úrsula de Jesús dio un giro radical tras casi morir al caer a un pozo y ser salvada de milagro, como consecuencia “quedó Úrsula tan agradecida a Dios y a su madre sacratísima por este señalado beneficio, que al punto vendió todas sus galas y vestidos e hizo un gran propósito de servir muy de veras al altísimo y de darse mucho a la oración y trato interior con su majestad divina”.<sup>315</sup> El acontecimiento del pozo hace referencia a que era preferible su muerte corporal antes

<sup>314</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p.26.

<sup>315</sup> Van Deusen, “Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús escrita por un franciscano anónimo”, 2012, p. 7.

que la de su alma, pues por la vida de pecado que llevaba, se terminaría condenando.<sup>316</sup> Sin embargo, la virgen María intercede ante Dios para que este acontecimiento sea solo una advertencia que lleve a Úrsula de Jesús a optar por el camino correcto y, de esa forma, logra salvarla.

La conversión de Úrsula de Jesús, tras la experiencia límite del pozo, es una metáfora que revela su decisión de iniciarse en el camino de la perfección, cuya nueva vida la situaba en una posición de fuerza y de superioridad. Frente a la vida que llevaba orientada a lo mundano, ella adaptó su rutina y reorientó su vida hacia el cumplimiento de una serie de acciones y ejercicios espirituales para purificar su alma, y hacerla apta y perfecta para conocer a Dios. Entre estas estaba el recogimiento interior; la oración, por ejemplo, a través del rezo del rosario; la adoración y la alabanza a Dios; la comunión, la cual realizaba después de haberse preparado adecuadamente para recibir el cuerpo de Cristo; y la penitencia o mortificación corporal.<sup>317</sup> Por medio de esta rutina espiritual, Úrsula de Jesús profundizaba su conocimiento de Dios y, todo lo demás, ajeno a esta, solo estorbaba su unión con Él.<sup>318</sup>

A través de estas acciones, Úrsula de Jesús se entregaba en cuerpo y alma a Dios, y ello se veía traducido en su actitud corporal. Su cuerpo, como el de Luisa de Melgarejo, su antigua ama e iniciadora en las experiencias místicas, se postraba totalmente a los pies de Dios, “tendida como un muerto”, en el suelo o de rodillas.<sup>319</sup> Estas posiciones daban cuenta de su sumisión y resignación hacia la voluntad de Dios, pues mostraban que asumía su insignificancia física y la omnipotencia de Él, pero también su predisposición para las experiencias místicas. Además, estas prácticas le permitieron trascender su

---

<sup>316</sup> Un hecho similar ocurrió con un fraile franciscano quien murió a vísperas de la elección, pues “[...] si llegara a votar, se había de condenar porque estas elecciones engendran la mala voluntad, que es el gusano que carcome las almas hasta dar con ellas en el infierno, más que la santísima trinidad de quien era muy devoto le hizo la caridad de librarle de este peligro quitándole la vida [...]”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 63. Debemos tomar en cuenta además que la *Vida* de Úrsula está llena de lugares comunes en tanto responde a un modelo arquetípico de las hagiografías contemporáneas. Por ejemplo, era usual que las vidas ejemplares tuvieran una niñez piadosa, luego una desviación al camino del bien, una señal o experiencia con la muerte y una conversión hacia el camino del bien. Véase, van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 18-20.

<sup>317</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 34, 67, 84.

<sup>318</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 82.

<sup>319</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 54, 74, 84, 102-103.

negritud, ganar libertad de movimiento y liberarse del discurso que imperaba sobre su cuerpo inferior, incapaz e insignificante.<sup>320</sup>

Úrsula de Jesús realizó otras actividades que le permitieron avanzar en el camino de la perfección como la contemplación de pinturas de la pasión de Cristo, la lectura de libros devocionales y la escritura. Las pinturas y esculturas que se encontraban en el monasterio de Santa Clara la acompañaron en sus rutinas de recogimiento, pues al contemplarlas podía reflexionar acerca de los sacrificios que Cristo había hecho por la salvación del mundo.<sup>321</sup> Consecuentemente, las representaciones sobre sus visiones de la pasión de Cristo y de otros temas se ven, claramente, influenciadas por las pinturas y esculturas, tanto del monasterio de Santa Clara como de la casa de Luisa de Melgarejo.<sup>322</sup> En tanto comparten temas similares y un gusto barroco por el sufrimiento, la sangre, y otras formas de sublimación de las manifestaciones físicas de la piedad religiosa.<sup>323</sup> De la misma manera, los libros fueron un componente importante en las rutinas espirituales de Úrsula de Jesús. Entre los libros o autores que tuvo la intención de consultar o llegó a leer se encuentran la *Imitación de Cristo*, del canónigo agustino Tomás de Kempis (1380-1471), y *Trabajos de Jesús*, del fraile agustino Tomé de Jesús (1529-1582).<sup>324</sup> Para Úrsula de Jesús, los libros eran instrumentos cruciales para su avance en el camino de la perfección y en el seguimiento de los misterios de la vida y pasión de Cristo, pues la invitaban a la reflexión y a la introspección, le permitían corregir su vida y orientarla al camino correcto.<sup>325</sup>

---

<sup>320</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 30.

<sup>321</sup> Para más información acerca de las pinturas, esculturas y objetos sagrados en el monasterio de Santa Clara véase el capítulo 2.

<sup>322</sup> Fernández, 1997, p. 129; Rubial, 2004, p. 140. “[...] después cerca de la oración me puse delante de una imagen del descendimiento, que está en un claustro, y vi de allá, en una altura grandísima en un trono, las tres divinas personas, aunque no las veía claramente, a la Virgen que estaba allí muy cerca la vía muy claro y decían que mirase aquellos nueve coros de ángeles que desde allí descendía y a todos los demás coros y que todos cuantos están en el cielo en dando la oración se postraban y que nuestra señora les hacía cortesía abajando la cabeza y que luego se volvían a sentar. Dije yo delante de Dios se sientan en sillas, disenme sí que Dios les ase esa merced porque ellos lo trabajaron y ganaron”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 98.

<sup>323</sup> Fernández, 1997, p. 129. Antonio Rubial señala que los sermones, las hagiografías, los sueños y las visiones se vieron influenciadas por las imágenes, volviendo estas narraciones en unas visuales. Rubial, 2004, p. 140.

<sup>324</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 114 y 125. El libro *Trabajos de Jesús* de Tomé de Jesús es un texto místico que reflexiona y retrata los sufrimientos de Jesús. El libro la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis es un texto devocional que busca orientar al lector a perfeccionar su alma imitando a Jesús.

<sup>325</sup> “un día destos me dijeron a este propósito que si eran simples o ignorantes que por eso había sermones y consejos y libros [...]”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 61. “[...] a la tarde me llamo una monga para que la oyese leer, después en la oración disenme

De igual manera, los libros vincularon a Úrsula de Jesús a otras místicas medievales y modernas, a las cuales tomó como autoridades maternas y la dotaron, a su vez, de autoridad para escribir y de modelos para seguir.<sup>326</sup> En el *Diario Espiritual*, ella imita y se compara a Santa Gertrudis (1256-1302), a Santa Brígida de Suecia (1303-1373), a Santa Catalina de Siena (1347-1380) y a Santa Teresa de Ávila (1515-1582). Por ejemplo, en una ocasión, Úrsula de Jesús estaba agradecida por una bendición que le hizo Dios y le dijo: “[...] Señor mío, soy Yo Santa Catalina ô Santa Gertrudes? Y la respondió el Señor: Yo fui el que beneficié a esas y puedo beneficiarte â ti”.<sup>327</sup> Asimismo, a pesar de que no lo mencione, es probable que Luisa de Melgarejo, Rosa de Santa María y el resto de mujeres del círculo místico también fueran figuras modélicas en las que se inspiró Úrsula de Jesús.<sup>328</sup> Ello se hace evidente en que, por ejemplo, Isabel de Ormaza, una de las místicas amigas de Luisa de Melgarejo, vestía el hábito de Santa Gertrudes, lo cual probablemente fue un primer contacto de Úrsula de Jesús con esta santa.<sup>329</sup>

Según lo dicho, el acceso a las obras que produjeron estas místicas, así como las hagiografías y los sermones basados en sus vidas, hicieron a Úrsula de Jesús depositaria de una larga tradición de experiencias espirituales y de conocimiento de Dios producidas desde circunstancias particulares, pero que ella supo adaptar a las propias.<sup>330</sup>

---

que sacatis [*sic*] de la lectura”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 88.

<sup>326</sup> Por ejemplo, como señala Nancy van Deusen y como veremos más adelante, el sufrimiento de Úrsula tiene una naturaleza Cristo-céntrica como el de Catalina de Génova. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 129. Para más información sobre las autoridades femeninas en Europa y Latinoamérica revisar Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 99-117.

<sup>327</sup> Van Deusen, “Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús escrita por un franciscano anónimo”, 2012, p. 11. Por ejemplo, en otra ocasión, Dios la exhorta a que siga el modelo de Santa Teresa de Jesús: “[...] dije al señor que yo quisiera ser el poyto en que subía su majestad para subir en el pollino en que entro en Jerusalén, este día luego me respondió para que le recibiese humilde, reconocida y agradecida, que así lo hacía la santa Teresa de Jesús”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p.18. Van Deusen señala que estas místicas, además de influenciar a Úrsula, educaron a la “nueva generación de visionarias limeñas del XVII”. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 119.

<sup>328</sup> Como hemos visto en el capítulo 2, Luisa de Melgarejo y las otras mujeres del círculo místico seguían a Rosa de Santa María como ejemplo, y, a su vez esta siguió principalmente a Santa Catalina de Siena. La cual fue un modelo de misticismo asceta basado en el sacrificio del cuerpo y su purificación por medio de penitencias y enfermedades. Catalina de Siena fue un modelo atractivo para otras místicas debido a que fue influyente en su época y escuchada por los cardenales de la corte papal en Aviñón. Araya, 2010, pp. 138-140.

<sup>329</sup> De este hecho dan cuenta Palma y Medina en los *Anales de la Inquisición* y en la *Historia del Tribunal de la Inquisición*, respectivamente. Iwasaki, 1993, p. 612.

<sup>330</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 114-115. Úrsula hace varias referencias al libro vivo del que habla Teresa de Jesús. Van Deusen, 2007, p. 37. “[...] en una ocasión tuvo esta hermana deseo de que le leyesen e[el] libro de Santa Teresa y desde entonces en algunas le dicen que su



En el seguimiento de sus modelos de vida, ella se modeló a sí misma según estos prototipos anteriores en la humildad, en la caridad, en la sumisión y en las estrategias que utilizaron para trascender a su ser femenino.<sup>331</sup>

Por último, la escritura del *Diario Espiritual* si bien no fue realizada directamente por Úrsula de Jesús, ella se encargó de dictar el contenido que debía escribirse en él, lo cual fue un ejercicio de introspección similar que le permitió construir su autoimagen. Al dictarles a sus amanuenses lo que quería que se escribiera, Úrsula de Jesús tenía que recordar las visiones y las conversaciones que había tenido con Dios, los ángeles o con las almas del purgatorio y reflexionar sobre sus acciones y relaciones interpersonales. Este ejercicio mental era una suerte de confesión ante sí misma que le permitía recapacitar y enmendar lo que había hecho mal en la narración y en su vida.

Asimismo, la escritura satisfizo su necesidad de autoexpresión, le permitió reconstruir su identidad de negra, proyectarse socialmente y adquirir el reconocimiento de sus compañeras y de aquellas que vinieron después de ella.<sup>332</sup> La escritura la situó en un lugar privilegiado, pues, como señala Nancy van Deusen, a otras mujeres de castas se les negó por completo escribir sus experiencias, mientras que a ella sus confesores la exhortaban a hacerlo.<sup>333</sup> En este sentido, le permitió transgredir el ideal de “santa ignorancia” en el que se esmeró en encajar y salir de la humildad que la obligaba a negarse tener capacidad intelectual alguna.<sup>334</sup> Sin embargo, esta transgresión es consentida, pues la escritura del *Diario Espiritual* salvó del olvido las enseñanzas vivas que aprendía en sus coloquios con Dios y en sus visiones del purgatorio, las cuales eran incluso más valiosas que las que estaban en los libros. Por tanto, Úrsula de Jesús estaba reescribiendo “el libro vivo” escrito en ella por Dios, con lo cual dotaba de autoridad al diario.<sup>335</sup>

---

libro ha de ser los pies de mi señor Jesucristo”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 110.

<sup>331</sup> Burke, 2005, p.57.

<sup>332</sup> Mezan, 2007, p. 141. Por ejemplo, Nancy van Deusen señala que cinco meses después de la muerte de Úrsula de Jesús, una parda, Francisca de la Cruz, solicitó a la abadesa profesar como donada “«con el ejemplo de la Madre, Úrsula de Christo»”. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 25.

<sup>333</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 131-132.

<sup>334</sup> La escritura es una manifestación de la formación que había recibido Úrsula probablemente en casa de Luisa de Melgarejo y luego en el monasterio de Santa Clara por su posición privilegiada como donada virtuosa.

<sup>335</sup> Van Deusen, 2007, pp. 37-38. “[...] memoria, entendimiento y voluntad y todo lo que les convenía para salvarse, que por ello que daba de su voluntad se iban y así los deja; también me dijo ese es el libro

Como hemos podido ver, Úrsula de Jesús optó por convertirse y seguir un camino de perfección que implicaba cambiar su vida y seguir una rutina espiritual muy rígida, en la cual tenía que realizar una serie de actividades que la ayudará a avanzar en su conocimiento de Dios y en su imitación. Su conversión y cumplimiento de esta rutina da cuenta de su voluntad fehaciente por seguir a Dios, lo cual contrasta con la negación que hace al mismo tiempo de su agencia. En el *Diario Espiritual*, la gran mayoría de visiones, coloquios o experiencias con lo sobrenatural eran una consecuencia de una acción previa que ella decidía realizar. Por ejemplo, en una ocasión Úrsula de Jesús estaba en su “ejercicio” y se le apareció un alma del purgatorio.<sup>336</sup> Otro día también se encontraba en oración y se acordó de una religiosa que le había pedido que encomendase a Dios a una amiga suya que estaba enferma.<sup>337</sup> En síntesis, se hace evidente que al recogimiento interior le seguía una visión o una manifestación sobrenatural similar. Es decir, la rigurosa rutina espiritual que Úrsula de Jesús cumplía era una manera de volverse vehículo de la voluntad divina, lo cual demuestra que ella tenía cierta capacidad de agencia sobre las manifestaciones sobrenaturales y que conscientemente maquillaba con “fórmulas de debilidad” las “fórmulas de fuerza” que sutilmente aparecen en el *Diario Espiritual*.

### 3.3.2 Autoridad intercesora

[...] y luego me dijeron que de las tres veces que tengo oración la una fuese por las almas de purgatorio, la otra por los que están en pecado mortal y la otra por el estado de la Iglesia.<sup>338</sup>

En repetidas ocasiones, Úrsula de Jesús recibía peticiones de almas del purgatorio y de personas vivas para que intercediera ante Dios por ellas o por otros. Por un lado, la fuerte presencia de almas del purgatorio en sus visiones evidencia, como señala Nancy van Deusen, la creencia compartida por la mayoría de los católicos en la existencia de un lugar donde el alma se purificaba a través de penas, cuya severidad y tiempo dependía del tipo de pecados cometidos en vida.<sup>339</sup> Las almas del purgatorio que se presentaban a Úrsula de Jesús eran de todo tipo: religiosos de distintas órdenes,

---

en que habéis de aprender, señalando sus pies”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 84.

<sup>336</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 11 – 12.

<sup>337</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 14.

<sup>338</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 27.

<sup>339</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 78-79.

sacristanes, obreros del convento, preladadas, monjas, donadas y esclavas del monasterio de Santa Clara, quienes se le manifestaban o bien hablándole o bien por medio de visiones.<sup>340</sup> En el *Diario Espiritual* queda registrado que la mayoría de las almas que se contactaron con ella tenían como principal objetivo pedirle que intercediera por ellas ante Dios para que aliviara sus penas en el purgatorio.<sup>341</sup> Úrsula de Jesús visualizaba las grandísimas penas que padecían y el gran sufrimiento que les causaba, estas se correspondían con prototipos existentes del purgatorio, por ejemplo, el sometimiento a temperaturas extremas y a la tortura de los sentidos.<sup>342</sup> Además, Úrsula de Jesús escuchaba qué era lo que habían hecho mal en vida que les impidió ir directamente al encuentro con Dios. En una ocasión, en el día de San Ildefonso, estando recogida después de comulgar se le apareció un alma:

[...] en un imprevisto haseseme que vea al Licenciado Colonia y disenme que por aquella caridad con que nuestro señor Jesucristo vino del cielo a la tierra le encomendara a dios y le pidiese por esa misma caridad tuviese misericordia de él, encareció grandemente cuan grandes son los trabajos que se pasan allá que ya a él le parecía que había mil años que estaba allá y que había padecido mucho por Francisca, su negra, que la traía arrastrando con mal tratamiento y no cuidando de lo que había menester.<sup>343</sup>

<sup>340</sup> Por ejemplo, figuran un fraile franciscano, una india donada llamada Sisilia, el sacristán antiguo del convento, un obrero de la Iglesia, fray Gregorio, el padre Miguel Rodríguez, etc. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 3, 23, 47, 38. Nancy van Deusen da cuenta que dentro de las intercesiones de Úrsula por los muertos, las almas de origen afrodescendiente ocupaban un lugar especial, ya que Úrsula dota de nombre a las sirvientas y a las esclavas. Además su intercesión por ellas da cuenta de su preocupación por su familia extensa afroperuana. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 145-146.

<sup>341</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 78-79.

<sup>342</sup> Van Deusen señala que se creía que el fuego era la manera más efectiva de purificar las almas y que los fenómenos sensoriales eran vistos como instrumentos de tortura en tanto en el abuso de uno de ellos residía el pecado. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 81-82. Por ejemplo, una de las visiones que tiene Úrsula de las penas de alma del purgatorio da cuenta de la fuerte presencia de los sentidos en las penas infligidas: “El martes estando en mi ejercicio veo allá debajo de mil honduras aquella desdichada que me dijeron el otro día, estaba en aquel desdichado lugar tendida de espaldas en una como barbacoa y alrededor muchísimos demonios y todos atormentándola de la boca y ojos oídos le salía un fuego como cuando pegan fuego a un cohete volador y no le dejan bolar con aquel ruido en la cabeza estaban tocándosela con mil géneros de tormentos los pies llegaban otros y se los calzaban con terribles yerros”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 11-12.

<sup>343</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 47. “[...] pregúntele si había allá gente de acá de esta casa, dijo que mucha que ella había seis años cumplidos y andaba en siete que se pagaba muy por menudo todo lo que se faltaba a la obligación de la religión que si era poco estar en el coro con parlas y risas y faltando a las venias y a las demás ceremonias y el traje no conforme a la regla y tañer a silencio y no guardarlo y después de haber pasado la visita volverse a levantar y andar discurriendo de unas partes en otras hablando, murmurando, quebrantando silencio de las risas banas y el amor desordenado a las criaturas”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 56.

La narración de las penas a las que estaban sometidas las almas del purgatorio y de las faltas que habían cometido en vida cumple una función persuasiva y didáctica.<sup>344</sup> Esto se relaciona a que la representación tenía la intención de hacer visibles las atrocidades a las que estaban sometidas las almas para generar en el lector una serie de sensaciones de angustia y de terror ante la incertidumbre de pensar que probablemente ese sería su destino al morir. Adicionalmente, la narración de algunos pecados u omisiones que conducían al purgatorio invitaba al lector, conmocionado por las penas, a darle un giro a su vida, dejando de hacer aquellas cosas que le impedirían ir directamente al cielo.

Por otro lado, los repetidos casos de personas que acudían a Úrsula de Jesús con peticiones diversas, registrados en el *Diario Espiritual*, evidencian el gran “consumo del purgatorio” en la ciudad de Lima del siglo XVII y que ella era considerada una persona con un gran poder intercesor.<sup>345</sup> En aquella época, existía una gran preocupación por la vida después de la muerte y las personas no consideraban suficiente las misas que celebraban los clérigos por sus peticiones y las almas del purgatorio. Por ello, buscaban vincularse a seres espirituales como los santos para que intercedieran por sus almas ante Dios, pero también a quienes trabajaban como intercesoras en la vida terrenal como las curanderas, las beatas, las monjas y, en este caso, a la donada Úrsula de Jesús.<sup>346</sup> En este sentido, ella no solamente fungía de intercesora, sino que, ante la gran demanda, existían otras personas, como la mestiza visionaria Isabel Cano, las damas Luisa de Melgarejo y Gerónima de San Francisco y las clarisas Gerónima de San Donisio y Marcelina de Carvajal, entre otras mujeres pendientes de las almas del purgatorio.<sup>347</sup>

---

<sup>344</sup> Van Deusen da cuenta que manuales de devoción, obras literarias y teatrales y mitos populares, pinturas se apropiaron de las descripciones gráficas que circulaban sobre el purgatorio y el infierno para “[...] jugar con las emociones humanas del temor y la moralidad”. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 87.

<sup>345</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 119.

<sup>346</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 88, 119. Por ejemplo, el “consumo del purgatorio” en Lima se hace evidente en una petición de doña Joana de Ynojosa quien se le vino a la memoria: “[...] que por amor de Dios la encomendara a su divina majestad y le hiciese decir a su madre Catalina Ximenes que le hiciese decir cuatro misas, una a San Juan Baptista, otra al evangelista San Joseph y otra a Nuestra Señora de la Encarnación”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 55. En esta cita se hace evidente la gran importancia de los santos como intercesores al auxilio de las almas. El culto a los santos fue promovido por la contrarreforma católica, probablemente ello explica esa proclividad a mantener y cultivar un amplio panteón devocional. Lavrín, 2007, p. 161. “[...] de cuanta importancia es tener santos por devotos y cuan solos se hallan los que pasan allá [en el purgatorio] sin ellos, trajo una comparación que si acá un hombre hiciese a un rey un presente de un millón todo cuanto le pidiese este hombre se lo concedería que así los santos alcanzan de Dios lo que le piden [...]”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 56.

<sup>347</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 122-124.

En este sentido, las personas acudían a Úrsula de Jesús por su poder intercesor real que les permitía transmitir sus peticiones a Dios con eficacia. En el *Diario Espiritual*, quedan registradas tres ocasiones que la sitúan como poseedora de un gran poder intercesor y con capacidad para interferir en la esfera celestial. En una ocasión, Úrsula de Jesús había intercedido por cuatro almas que se encontraban en el purgatorio y días después se le aparecieron de nuevo y una le expresó su gratitud por interceder por ellas, dándole agradecimientos y bendiciones.<sup>348</sup> En otra ocasión, acudió al llamado de una monja que se encontraba al borde de la muerte, pues ningún remedio la curaba y le hizo unas cruces en nombre de la Santísima Trinidad y logró sanarla.<sup>349</sup> Por último, una compañera clarisa se quemó y sentía mucho dolor; Úrsula de Jesús le echó un poco de agua en nombre de la Santísima Trinidad y, acto seguido, la afectada dejó de quejarse y la quemadura no levantó ampollas.<sup>350</sup>

Además de las peticiones que le hacían a Úrsula de Jesús para que intercediera ante Dios por familiares o amigos que ya habían muerto, también le pedían por aquellos que aún seguían con vida.<sup>351</sup> Mayormente, las peticiones giraban en torno a la curación de alguien que tenía una enfermedad o a la salvación de alguien que se encontraba a punto de morir. Estas demandas se encuentran ligadas a la labor de Úrsula de Jesús en la enfermería del convento, pues, según lo que señala Nancy van Deusen, allí tuvo la oportunidad de aprender técnicas de curación que le permitieron ganarse una reputación como sanadora y progresar en su camino espiritual.<sup>352</sup> Por ejemplo, en el *Diario Espiritual*, se narra que una monja había estado muy enferma y que a pesar de haber tomado “[...] muchos Remedios y tomado dos o tres veces jarillos [...]” no mejoraba.<sup>353</sup> Ello da cuenta de que Úrsula de Jesús tenía ciertos conocimientos para curar a los enfermos.

---

<sup>348</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 102.

<sup>349</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 103- 104. Lo mismo sucedió con una negra que se encontraba a punto de morir, Úrsula fue a verla y le hizo hacer un acto de contrición, la encomendó a Dios y por la misericordia de Dios se salvó: “[...] estando una negra para morir en este mes de marzo, fui a verla y le hice hacer un acto de contrición y solo mui de veras con muchas lágrimas y dándose muchos golpes en los pechos yo fui consolada de haberla visto a encomendarla a Dios y vi un santo Cristo y a sus pies a esta morena amortajada con que viera cierta su muerte y que por la misericordia de Dios se había de salvar y le di muchas gracias”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 35.

<sup>350</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 32.

<sup>351</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 14 y 18.

<sup>352</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 76.

<sup>353</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 103.



Asimismo, en casos como este, en donde las técnicas de curación humanas no hacían efecto, recurría a sus poderes sobrenaturales.<sup>354</sup> En el *Diario Espiritual*, quedan registrados los procedimientos que realizaba para curar estos aparentes “casos perdidos” como las oraciones o señas de cruz sobre el área afectada.<sup>355</sup> Probablemente, esta manera de proceder la aprendió de Isabel de Ormaza, una de las místicas amigas de su ama, quien “[...] curaba enfermos por medio de amuletos [...].<sup>356</sup> Según lo dicho, Úrsula de Jesús en su *Diario Espiritual* no atribuye su poder de sanación a sus destrezas en la medicina, sino más bien a un poder celestial otorgado por Dios, que le permite sanar. Con lo cual sugiere que las sanaciones que realiza no son curaciones, sino más bien milagros.<sup>357</sup> Asimismo, estas intercesiones que hace Úrsula por los vivos se encontraban estrechamente ligadas a las intercesiones por los muertos, debido a que, como señala Nancy van Deusen, se creía que la intercesión por los muertos era una responsabilidad de las mujeres, en tanto era una extensión del cuidado que hacían de los cadáveres y del duelo; en el caso de Úrsula, es probable que su dedicación a los enfermos y a la intercesión por su sanación se haya trasladado a la intercesión por ellos en la muerte.<sup>358</sup>

La caridad de Úrsula de Jesús al socorrer las necesidades de estos enfermos y al interceder ante Dios por las almas del purgatorio, trajo consigo una serie de consecuencias positivas.<sup>359</sup> Primero, ganó prestigio y status al realizar intercesiones cuya efectividad podía constatarse, como en los dos últimos ejemplos relatados en el párrafo anterior.<sup>360</sup> Esto puede atribuirse a que las personas que presenciaron el poder sanador de Úrsula transmitieron a otras personas lo sucedido, y así sucesivamente, lo cual generó que ella fuera conocida por su rol intercesor y que aumentase la red de personas que la buscaba para acceder a estos servicios religiosos. Como consecuencia, Úrsula de Jesús, probablemente, recibió una atención especial por algunas personas que

---

<sup>354</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 76.

<sup>355</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 33, 35, 102-104.

<sup>356</sup> Esta actividad que realizaba Isabel de Ormaza es recogida por Palma y Medina en los Anales de la Inquisición y en la Historia del Tribunal de la Inquisición, respectivamente. Iwasaki, 1995, p. 612.

<sup>357</sup> Se consideraba que una persona tenía poder sobrenatural cuando realizaba milagros, pero la mayoría de estos resolvían obvias necesidades humanas. Weinstein y Bell, 1982, p. 143.

<sup>358</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 92-94.

<sup>359</sup> Asimismo, la construcción de Úrsula en el diario como autoridad intercesora calza dentro del arquetipo de “santo” que primaba en el ámbito popular, en tanto la evidencia de poder sobrenatural en vida y la realización de obras buenas y de caridad con el resto eran algunos de los elementos que en la percepción de la época eran síntoma de “santidad”. Weinstein y Bell, 1982, p. 142-143, 159.

<sup>360</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 125.

buscaban hacerle ver su agradecimiento y admiración a través de regalos o atenciones. Por ejemplo, en una ocasión una monja se sentó en la enfermería y la comenzó a aplaudir, probablemente como muestra de afecto o consideración especial, pero frente a estas muestras Úrsula mostró su rechazo:

[...] más quisiera que las monjas me dieran de palos que me hicieran favores cuando las topo quisiera que la tierra me tragara antes que me vieran, ni me hablaran [...] si yo quisiera aplausos muy buen lugar me sabía dar y muy bien lo sabía ganar y tener cuanto quería mas Dios me hizo caridad de que lo dejara todo por él de manera que cuanto hay en el mundo me sirve de tormento.<sup>361</sup>

Este rechazo ante la fama era necesario, pues de lo contrario se podría tildar de sospechosa su experiencia mística, como había sucedido con Luisa de Melgarejo y el resto de mujeres místicas.<sup>362</sup> Segundo, su rol intercesor le fue forjando un lugar en el cielo al morir, debido a que su efectivo auxilio a los sufrientes, tanto vivos como muertos, era una suerte de “intercambio social” en donde ella misma se veía beneficiada al hacer méritos para alcanzar la salvación.<sup>363</sup>

Como hemos visto, Úrsula de Jesús, se posiciona como autoridad intercesora eficaz de los vivos y de las almas del purgatorio. De este manera, logró empoderarse, pues construyó una autoimagen de fuerza en donde tenía el poder de actuar por cuenta propia, y de ser valorada y reverenciada por las religiosas del monasterio de Santa Clara, por la población limeña y por las almas del cielo.<sup>364</sup> Su posición como autoridad intercesora evidenciaba su proximidad a Dios y que su decisión de seguir el camino de la perfección había sido acertada. Asimismo, su rol de intercesora le dio autoridad y las herramientas necesarias, como saber las penas de las almas del purgatorio y los motivos por los que estaban allí, para criticar la vida en pecado que tenían muchas religiosas del convento de Santa Clara, exhortándolas a que opten por el camino del bien para que no se condenen.

---

<sup>361</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 52.

<sup>362</sup> Mezan, 2007, p. 141. Para más información sobre el proceso de fe contra Luisa de Melgarejo revisar el capítulo 2.

<sup>363</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 89.

<sup>364</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 31. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 95.

### 3.3.3 Las religiosas clarisas y sus ofensas a Dios: el estado de las monjas del monasterio de Santa Clara

[...] en las casas de religión donde no había de haber más que amarle y servirle es donde más le ofenden que el infierno está lleno de los que pasan la vida en triscas y pasatiempos y dicen qué es esto, qué es aquello Dios es bueno de nada hacen caso ni piden perdón de sus pecados ni se acuerdan que hay dios a quien temer cuantas lagrimas derramó nuestro señor Jesucristo en aquel Jerusalén por estos pecados y cuánto padeció y todo por salvarnos y su santísima madre toda su vida lloró desde que encarnó su hijo que aunque por entonces tuvo aquel gozo los más eran amarguras y llorar lo que allí pasó no lo sé decir ni entender cómo fue aunque entonces muy bien lo entendía, Dios sabe y le digo que muy bien sabe que no busco más que agradarle.<sup>365</sup>

A lo largo del *Diario Espiritual*, Úrsula de Jesús critica la vida de pecado que tenían muchas monjas del monasterio de Santa Clara. Al igual que aquellos encargados por el arzobispo de Lima de visitar los conventos, Úrsula de Jesús mostraba su preocupación ante el hecho de que no pocas monjas ofendían a Dios y no valoraban la vida, pasión y muerte de Jesús, ya que no respetaban sus votos ni cumplían la regla del convento.<sup>366</sup>

Las monjas no se encontraban por completo al servicio de Dios, pues no aceptaban su voluntad ni le rendían culto de manera adecuada, no se preparaban para recibir la comunión ni dedicaban tiempo a la oración.<sup>367</sup> Más bien, se encontraban dedicadas a cuestiones mundanas, se la pasaban hablando horas de horas entre ellas y riendo en el coro, faltaban al voto del silencio, se las pasaban pendientes de la elección de la abadesa conformando bandos y rencillas entre ellas, y profanaban el traje que debían vestir agregándole banalidades.<sup>368</sup>

Frente al mal comportamiento de las religiosas, Úrsula de Jesús buscaba remediar la situación dentro de sus posibilidades. Por un lado, intercedía ante Dios por las monjas que estaban purgando sus almas en el purgatorio por no haberse dedicado a él y para que las monjas que seguían con vida enmendaran su comportamiento. Por ejemplo, le rogaba a Dios: “[...] que tuviese misericordia desta casa y les diese su paz” y “[...]”

<sup>365</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 6.

<sup>366</sup> AAL, Papeles importantes, XXIV: 19, 1685, acerca de las visitas que reciben las monjas de clausura; XXIV: 8, 1630, cuaderno de autos tocantes a los monasterios de monjas; XXIV: 10, 1637, autos arzobispales relacionados con los monasterios de clausura. AAL, Monasterio de Santa Clara, III: 23, 1626-29, cuentas del monasterio; V: 18, 1635, provisor y vicario general para que cierren las puertas de los libratorios y no se permita que las monjas conversen negociando votos; XXIV: 18<sup>a</sup>, 1715, visita general, inventario de bienes.

<sup>367</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 6, 60, 67 y 69.

<sup>368</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 40, 51, 56, 63, 94

muy encarecidamente que perdonase a los pecadores y particularmente a las monjas”.<sup>369</sup> Por otro lado, les hacía recordatorios morales para que reorientaran sus vidas al camino correcto y alcanzaran la salvación de sus almas.<sup>370</sup> Probablemente, Úrsula de Jesús les transmitía las lecciones sagradas que aprendía de sus supuestas visiones de las almas del purgatorio, narrándoles las penas y los motivos por los cuales muchas monjas del convento se encontraban purificando sus almas.<sup>371</sup> Por ejemplo, en una ocasión, una religiosa se le presentó y le contó que ya había cumplido casi siete años en el purgatorio por faltar a la obligación de la religión:

[...] estar en el coro con parlas y risas y faltando a las venias y a las demás ceremonias y el traje no conforme a la regla y tañer a silencio y no guardarlo y después de haber pasado la visita volverse a levantar y andar discurriendo de unas partes en otras hablando, murmurando, quebrantando silencio de las risas banas y el amor desordenado a las criaturas.<sup>372</sup>

Asimismo, Úrsula de Jesús le hizo llegar a la abadesa sus preocupaciones, pero también las de Dios dado que Él le hizo este encargo, que las monjas no se preparaban adecuadamente para recibir el cuerpo de Cristo en comunión, proponiéndole elaborar cédulas para exhortar a las monjas.<sup>373</sup> Como señala Nancy van Deusen, Úrsula de Jesús no solo estaba criticando a las monjas, sino también a las antiguas superiores del convento por la disciplina de las religiosas.<sup>374</sup> Sin embargo, su sugerencia fue tomada seriamente y de buena manera, ya que es probable que haya sido celadora y que, por tanto, el informar a la abadesa de estas cuestiones haya sido su labor.<sup>375</sup>

<sup>369</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 51, 60, 63, 68.  
73

<sup>370</sup> Nancy van Deusen señala que también las visionarias, María de la Antigua y Lutgarda de Aywieres, aconsejaban a las monjas con quienes compartían comunidad. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 106.

<sup>371</sup> Loreto, 2002, p. 184. Úrsula le contaba sus visiones a las monjas pues en una ocasión registra en el diario que la monja que la ayudaba a escribirlo le dijo “[...] que no lo anduviera diciendo a todas que entraban en hondo y que era menester tratarlo con quien lo entendiera [...]”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 34.

<sup>372</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 56. Otro ejemplo de las faltas por las que las monjas iban al purgatorio es el siguiente: “[...] disenme desta que había ofendido a Dios porque había dado mal ejemplo en la comunidad, estaba en el coro un día que había procesión por la tarde y disenme que mirara yo si había visto yo otra vez aquello que estaba allí, volví a mirar y estaban hablando allí unas monjas que nunca las veo allí, otra vez estaba la monja que velaba aquel día al santísimo sacramento hablando con otras y disenme que si no fuera mejor estar pensando que no parlando, que más se ofendía a Dios con aquello que se servía”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 51.

<sup>373</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 73-74.

<sup>374</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 143.

<sup>375</sup> Para más información sobre las labores de Úrsula de Jesús en el convento de Santa Clara véase el capítulo 2.

Debemos preguntarnos desde qué posición Úrsula de Jesús criticaba a las monjas del convento. En primer lugar, lo hacía desde su ejemplo de conversión; es decir, las invitaba a transformar sus vidas de la misma forma que ella lo hizo tras la experiencia del pozo: dejando atrás los intereses mundanos y avocándose a servir a Dios y, a su vez, mostrándoles los beneficios recibidos, en concreto el salvarse de ser condenada al infierno. En segundo lugar, Úrsula de Jesús realizaba estas críticas desde una posición de superioridad y de fuerza. Debido a que, a pesar de ser una simple donada, como señala Leila Mezan, hablaba: “[...] con la autoridad de quien «vio» para quien no «vio»” [...], desafiando a la jerarquía eclesial, conventual y social.<sup>376</sup> Es decir, les hablaba desde su posición de privilegiada por Dios, pues en ella había derramado su gracia y le había dado poder para comunicarse con las almas del purgatorio y para interceder por ellas. En tercer lugar, Úrsula de Jesús les hablaba desde una posición de superioridad moral, ya que tenía una vida ejemplar dedicada al servicio de Dios y al perfeccionamiento de su alma, en contraste con las vidas de las religiosas: cumplía fehacientemente con la regla del convento y el silencio, se preparaba antes y después de recibir la comunión, vestía los trajes permitidos, cumplía diariamente con una rutina espiritual sumamente exigente, no era ociosa, y era esmerada y eficaz en las labores que realizaba.

### **3.4 Méritos para alcanzar la salvación: Úrsula de Jesús y la vida después de la muerte**

Se ha podido ver que Úrsula de Jesús se construye como un modelo de vida ejemplar, dedicada al servicio de Dios y de los demás, dispuesta a alcanzar la unión mística con Él a través del camino de perfección al que vuelca su vida y, como correlato de esto, se construye también como autoridad intercesora, a partir de la cual critica el comportamiento moral de las monjas del monasterio de Santa Clara. Esta autoimagen que construye Úrsula de Jesús en el *Diario Espiritual* responde a un motor central: su angustia ante lo que le depara después de la muerte. Por esta razón, Úrsula de Jesús se convierte, decide imitar las virtudes de Cristo y realizar todo lo que se encuentra a su alcance para hacer méritos que le otorguen la salvación. Por ello, le da especial importancia a la mortificación de su cuerpo para el avance en el camino de la

---

<sup>376</sup> Mezan, 2007, p. 141.



perfección, debido a que es allí donde se encontraba inscrita su negritud. Como veremos a continuación, su condición de negra es la que le permitió elevar su espíritu y asegurar su salvación.

Una de las vías que siguió Úrsula de Jesús para llegar a la perfección, además del recogimiento y de la oración, fue la vía purgativa.<sup>377</sup> Ella mortificaba su cuerpo de distintas formas, de tal manera que el franciscano anónimo que escribió su *Vida* la retrató de la siguiente manera:<sup>378</sup>

Prosiguió su año de aprobación con singular adelantamiento de su espíritu, continua mortificación de sus sentidos, y rara ejemplaridad de penitencias, ayunos repetidos, cilicios, y una corona de espinas en la cabeza, oculta debajo del cabello, y en la cintura, y brazos, apretadores con puntas de [h]ierro; y en las [e]spaldas una cruz de púas, apretada con un corpi[ñ]o de cuero de animal de cerda, las cerdas para dentro; este tuvo 12 años, hasta que enfermó[;] los demás cilicios, desde su conversión hasta la enfermedad de su muerte[.] Dabase crueles disciplinas, una de noche antes de acostarse, y otra a las cuatro de la mañana, preparándose para la profesión con continua oración, pasando las noches de rodillas, y en el coro los más ratos que podía del día [...].<sup>379</sup>

Las mortificaciones ayudaban a Úrsula de Jesús a purificar su cuerpo del pecado, a perfeccionar su alma y a hacerla más apta para el encuentro místico con Dios.<sup>380</sup> Asimismo, el dolor que ejercía sobre su cuerpo le permitía sufrir por las almas del purgatorio, presentes en sus visiones, y ayudarlas a reducir sus penas,<sup>381</sup> debido a que, la mortificación era entendida como una práctica comunitaria, que al igual que el rezar el rosario, ayunar y el hacer novenas y actos de contrición, ayudaba a las monjas a rescatar a las almas purgantes.<sup>382</sup> Probablemente, Úrsula de Jesús se preocupaba tanto de que las monjas no estuvieran dedicadas por completo a Dios, porque además de condenarse ellas, estaban negándoles la salvación a los desdichados que no pudieron ir directamente al cielo.

La *imitatio christi* era central en las mortificaciones de Úrsula de Jesús, pues el dolor al que sometía a su cuerpo, le permitía hacer su vida una pasión, imitando el sufrimiento de Cristo en la tierra.<sup>383</sup> Por ello, el *Diario Espiritual* se ve colmado por innumerables

<sup>377</sup> Existían tres vías para llegar a la perfección: la purgativa (abandono del pecado), la iluminativa (cultivo de las virtudes), la unitiva (unión con Dios). Borja, 2009, p. 91.

<sup>378</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 43 y 116.

<sup>379</sup> Van Deusen, “Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús escrita por un franciscano anónimo”, 2012, p. 9.

<sup>380</sup> Borja, 2009, p. 93.

<sup>381</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 129.

<sup>382</sup> Lavrín, 2007, p. 154.

<sup>383</sup> Arenal y Schlau, 1990, p. 29; Fernández, 1997, p. 129; Lavrín, 2007, p. 157; Borja, 2009, p. 90-91; Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 129 y 135. La imitación de Cristo consistía,

pasajes sobre el sufrimiento de Cristo que narran, por ejemplo, los cuarenta días que pasó en el desierto ayunando y sin descanso, las siete caídas con la cruz auestas, las agonías de la pasión y la traición de Judas.<sup>384</sup> Para remediar ello, Úrsula de Jesús ofrecía su cuerpo al sufrimiento, en recompensa de la muerte de Jesús por la humanidad.<sup>385</sup>

[...] disenme que mire yo aquel señor que tanto había padecido en este tiempo por nosotros, yo decía: creo en Dios padre... así hace que le veía yo con las manos atadas angustiadísimo con sudores. Desianme que considerara yo que sentiría aquel señor por haberse encargado de todos los pecados del mundo. Decía yo que los míos bastaban para tenerle, así empeceme a *afligir* muchísimo tuviera mucha confianza que quien le deseaba agradar y amar e iba a sus pies no tenía que temer engaños del demonio.<sup>386</sup>

De manera similar, la eucaristía le permitía aunarse a la agonía de Jesús, pues a través de ella recibía su sufrido cuerpo: el que había sido la salvación del mundo, ahora era su alimento.<sup>387</sup> Por ello, como hemos visto, Úrsula de Jesús le da especial importancia a la preparación para recibir la comunión, recogiendo interiormente antes y después, debido a que al recibir el cuerpo de Cristo, como señala Caroline Bynum, Úrsula de Jesús “[...] se movía hacia Dios, no solamente al abandonar su físico deficiente sino también al convertirse en el sufrimiento y en el alimento de la humanidad [...]”.<sup>388</sup>

En este sentido, Úrsula de Jesús vio que su condición de negra le daba una herramienta más para seguir profundizando en la vía purgativa, ya que, además de infligirse dolor en el cuerpo voluntariamente, las agotadoras labores que realizaba como donada, le permitían mortificarse e imitar a Cristo. Como hemos visto, Úrsula de Jesús se encargaba de la enfermería y de la cocina, tareas que la dejaban exhausta debido a que se prolongaban a lo largo del día y a altas horas de la noche, pues por ejemplo si había

---

además de imitar su sufrimiento, en perseguir sus virtudes, pues como señalaba Úrsula: “[...] quien no imitaba a nuestro señor Jesucristo en algunas de sus virtudes, no podía ser su hijo ni su discípulo: su humildad, su mansedumbre, su paciencia, su obediencia, su pobreza”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 42. La inscripción del cuerpo de Cristo en el de los santos estaba ligada a la imitación de Cristo, igual que las enfermedades. Por ejemplo, la estigmatización de San Francisco. Borja, 2009, p. 95. Caroline Bynum señala que la devoción por la humanidad del sufrimiento de Cristo era característico de la espiritualidad femenina. Bynum, 1987, p. 26.

<sup>384</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 14, 88 y 94. “[...] voy al coro y empieza no sé quién a hablar que de su gloria estaba gozando y la dejó por nosotros y vino a padecer grandísimos trabajos toda su vida por remediarnos y darnos ejemplo que para sí no lo había menester, que nos olvidamos de sus beneficios, que nos crio, que nos redimió con tan grandísimos *trabajos* y de esta manera refiriendo los beneficios que nos ha hecho y nos está haciendo [...]”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 16.

<sup>385</sup> Lavrín, 2007, p. 154.

<sup>386</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 20. [Las cursivas son mías].

<sup>387</sup> Walker, 1987, p. 3.

<sup>388</sup> “[...] women moved to God not merely by abandoning their flawed physicality but also by becoming the suffering and feeding humanity [...]”. Walker, 1987, p. 5. [La traducción es mía]. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 32 y 58.

una enferma tenía que atenderla permanentemente: darle de comer, limpiar lo que ensuciaba y estar a su disposición en caso solicitara algo.<sup>389</sup> En algunas ocasiones, las extenuantes labores incluso la privaron de sus rutinas diarias de recogimiento y oración, lo cual le generaba fastidio e impotencia. Incluso, la monja anónima que escribió la breve biografía sobre Úrsula de Jesús da cuenta que ella misma se añadía labores aún más inhumanas: “Era muy continuo ejercicio en la Sierva de Dios Úrsula, irse a la enfermería, a servir a las enfermas, y hacerles las camas, y a lavarles la ropa, y trapos de apostemas asquerosas; y si sentía repugnancia, se los entraba en la boca”.<sup>390</sup> Sin embargo, el sufrimiento de Úrsula de Jesús se veía recompensado en la medida en que su accionar hacía eco de la caridad de Dios y del sufrimiento de Cristo. Úrsula de Jesús equiparaba sus labores en el monasterio a los “trabajos de Jesús”. En el *Diario Espiritual* se hace referencia a ello en varias ocasiones: “[...] que el cuerpo trabajara, él siempre trabajó, que cuando yo estuviera trabajando en pie pensara cuando lo tenían en pie, cuando padeció; que cuando trabajara sentada pensara cuando los sentaron en aquel banquito, yo no sé qué es esto, Dios lo sabe”.<sup>391</sup>

Según lo dicho, Úrsula de Jesús, a pesar de ser una donada y de tener más privilegios que las esclavas y que las sirvientas del convento, no pudo desligarse jamás de su condición inicial debido a que seguía subordinada al resto de religiosas y realizando demandantes tareas; no obstante, Dios dignificaba su condición y la recompensaba.<sup>392</sup>

<sup>389</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 58 y 77. Nancy van Deusen señala que Úrsula experimentaba su posición social a través de su cuerpo y que este era uno robusto por estar sometido a cansadas labores, con lo cual difería con los ideales de feminidad espiritual. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 136-137.

<sup>390</sup> Van Deusen, “Breve biografía de Úrsula de Jesús escrita por una clarisa”, 2012, p. 140. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 136-137.

<sup>391</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 127. [...] fueron tantos los ahogos que me vinieron de que me enviaron unas y otras que les guisara que les hiciera esto y aquello y luego del convento que basta para ocuparlo todo y como yo ando con ansias de ir donde está el señor y con estas cosas me quitan el poco tiempo que me queda fue un día trabajosísimo para mí de suerte que así como di de comer al Refitorio sin comer yo me fui a postrar al señor y por el camino le iba diciendo señor tu gastas destos ahogos si yo sé que no es tu voluntad no he de añadir más de lo que mandan así que me postre disenme en treinta y tres años que estuve en este mundo todos los pase con grandísimos trabajos y ahogos y al salir del me pusieron en un palo como si fuera un vil esclavo y ladrón con estas palabras se me quitaron cuantos ahogos y cansancios tenía. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 31. [...] disenme que cuando yo esté en mi trabajo piense cuando llevaron a nuestro señor Jesucristo las agonías con que iba y la sangre que iba echando por la cabeza y por los [det] y narices y por la cabeza y mírale cual llevaba los pies todos desollados por aquellas piedras y las rodillas echas una llaga y que todo aquel camino había sido de sangre y que con eso sería fácil. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 78.

<sup>392</sup> Por ejemplo, en una ocasión, Úrsula tuvo una visión en donde vio a la Virgen María haciendo las camas, la cual era una de las labores de Úrsula. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 88. Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 138-139.

Es decir, las labores que realizaba como donada, así como las intercesiones y mortificaciones de su cuerpo, además de garantizarle la salvación a las almas del purgatorio, tenían como correlato un premio: la salvación de su propia alma al morir. Por ello, una de las negras que veía Úrsula de Jesús en sus visiones le contó lo siguiente: “[...] ella antes que muriese había tenido grandísimos trabajos y que por ellos le habían descontado mucho de las penas”.<sup>393</sup> Esta idea se repite muchas veces, con lo cual Úrsula de Jesús estaba asegurándose su salvación no solo en el *Diario Espiritual* sino también en la esfera celestial, puesto que “[...] en esta [vida] quien más trabajare lo pasará mejor allá [...]”.<sup>394</sup>

En este sentido, se puede apreciar que en el *Diario Espiritual* se filtran bastantes quejas, angustias y preocupaciones de Úrsula de Jesús, las cuales estaban estrechamente vinculadas a su condición de negra. Además de su incertidumbre ante qué pasaría con ella al morir, si se salvaría o condenaría, también tiene el miedo de quedar en el olvido como la esclava Luisa, la cual había servido mucho tiempo en el convento pero se le presentaba constantemente a Úrsula porque no tenía a nadie que se acordase e intercediera por ella.<sup>395</sup> A través de la escritura del *Diario Espiritual*, de su caridad con las religiosas del monasterio y con quien se lo pedía, de su labor como sanadora y su admirable dedicación a interceder por las almas del purgatorio, Úrsula de Jesús estaba remediando la posibilidad de quedar en el olvido, asegurándose que hubieran personas que la recordaran y oraran por su alma.

Asimismo, desde la posición de “espiritualmente privilegiada” y por la exclusiva oportunidad que le daba su condición de negra de llevar la imitación de Cristo al extremo a través de su trabajo servil y humillante, Úrsula de Jesús, en el *Diario Espiritual*, invierte la jerarquía conventual y social que imperaba en la ciudad de Lima

---

<sup>393</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 7. En otra ocasión Úrsula de Jesús señala lo siguiente: “[...] estando recogida después de haber comulgado, no sé si son embustes de patón o de mi cabeza, pero me vino a la memoria María Bran que era una negra del convento que a más de catorce años que murio supita [sic] una de las cosas más olvidadas que había para mí en este mundo y juntamente la vi vestida de una alba, la negra dijo que había estado en el purgatorio por su condición. Dije que si las negras iban así al cielo. Dijo que como fuesen agradecidas y tuviesen atención a los beneficios y le diesen gracias por ellos las salvaba por su gran misericordia”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 4.

<sup>394</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 92.

<sup>395</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 7. En otra ocasión también una de sus voces celestiales le dijeron lo siguiente: “[...] que siempre que la Reçase me acordase de aquellos desdichados que iban allí últimamente me dijeron que Dios tenía su cielo para los que sí sabían dejar”. Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 79.



del siglo XVII. Por un lado, señalaba que “[...] a cada uno le pedían cuenta conforme al talento que se le ha dado, que al donado como a donado que al negro como a negro se le pide cuenta de los diez mandamientos; más que al Religioso le corrían muchas más obligaciones [...]”.<sup>396</sup> Sin embargo, Úrsula de Jesús, siendo negra, asumía muchas más obligaciones, tanto laborales como espirituales, que las religiosas. Además, resaltaba como modelo ejemplar no solo en la autoimagen que construye en el *Diario Espiritual*, sino también en las imágenes positivas que de su condición racial tienen los autores de las biografías que se escriben sobre ella. En ellas, se le compara con la Sibila de Cumas por sus dones de profecía, con un rey mago por su sabiduría, y se le define como “Esposa muy querida del altísimo”, por su exquisita experiencia mística.<sup>397</sup>

En este sentido, a pesar que las monjas de velo negro se ubicaban en la posición superior de la jerarquía social y del coro del convento por encontrarse, supuestamente, más cercanas a Dios, estaban “[...] asidas a estas cosas transitorias, eran vanas e no muriendo en esta vida hay mucho en la otra [...]”. Por el contrario, Úrsula de Jesús, que se encontraba en la parte inferior de la jerarquía social y racial, estaba dedicada por completo al servicio de Dios y practicaba valores morales elevados, por lo cual le esperaba “[...] muy buen pasaje los que se mortifican [...]”.<sup>398</sup> Además de ganarse este lugar privilegiado en el cielo, también se ganó uno especial en el convento, pues por su valorable misticismo ocupaba un lugar en el coro conventual junto con las monjas de velo negro.<sup>399</sup> Finalmente, la última transgresión de Úrsula de Jesús al orden social fue proponer, desde su postura subalterna, un modelo de santidad negra. En sus supuestas visiones veía, por un lado, a un fraile franciscano negro que estaba lindo y hermoso, pues estaba en la gracia de Dios por guardar las reglas y cumplir con lo que le mandaban; por el otro, veía a un fraile abominable y con el hábito inmundo, pues era de los que habían vivido cómodos y no habían querido ser mandados ni servir a la

<sup>396</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 61.

<sup>397</sup> “La Sibila Cumana, negra, y Gentil antevió la Encarnación del Verbo: Celo demittitur alto (sic), siendo una negra, sabia Profetiza de tan gran misterio. De los tres Reyes de Oriente, uno fue Negro Oriental, Santo, y sabio. En los Cantares la Esposa se celebra, que siendo Negra fue hermosa. La Venerable Úrsula de Cristo Negra criolla entre las claras luces de su Convento, resplandeció esmero de la gracia, depositó de soberanos dones, sabia profetiza de altos misterios, y esposa muy querida del Altísimo, como se reconocerá en este epitome historial de su santa vida. Van Deusen, “Breve biografía de Úrsula de Jesús escrita por una clarisa”, 2012, p. 134. La Sibila de Cumas es una deidad de la mitología griega y romana capaz de conocer lo que depara en el futuro.

<sup>398</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 54. Fernández, 1997, p. 439; van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, pp. 59-60.

<sup>399</sup> Van Deusen, “El mundo de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 130. Usualmente en el coro se sentaban las que tenían un mayor nivel cultural



comunidad, sino andar a su voluntad.<sup>400</sup> De esta manera, Úrsula de Jesús proponía en su *Diario Espiritual* que los negros, a pesar de su supuesta condición vil y humillante, tenían una oportunidad excepcional para alcanzar más perfectamente la unión mística con Dios y, por consiguiente, la vida eterna. Con lo cual, Úrsula rompía las ataduras que la sociedad colonial y el convento habían puesto sobre ella por su condición de negra y trascendía a una esfera en donde su condición se había dignificado volviéndose Jesús su amo y ella su esclava.<sup>401</sup>



---

<sup>400</sup> Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 113. “[...] desde el punto que murió con grandísimo peso había descendido a los infiernos que allá le aguardaban con terribles calderones [d]onde estaría para siempre [...]”.Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 10.

<sup>401</sup> “[...] viernes de madrugada me [det.] como todas se levantan con deseo de dar gusto a sus amas yo [det.] quiero dar gusto a *mi amo* que es mi Señor Jesucristo [...]”.Van Deusen, “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”, 2012, p. 102.

## CONCLUSIONES

1. Úrsula de Jesús (Lima, 1604-1666) fue una afrodescendiente que nació en la primera década del siglo XVII en la ciudad de Lima. En la primera etapa de su vida, fue esclava doméstica de Luisa de Melgarejo (Tunja, 1578- Lima, 1651), quien fue una mística reconocida en la sociedad de la época. Durante esos años, Úrsula de Jesús se insertó en las dinámicas que imperaban en la sociedad, ocupó el lugar de servicio que le correspondía y comprendió la dimensión de las jerarquizaciones sociales y su flexibilidad. A pesar de su condición de negra, consiguió ciertos beneficios que le permitieron adquirir prestigio y tener una jornada de trabajo más tolerable. Además, como esclava doméstica, se insertó por completo en la cultura urbana limeña porque tenía cierta movilidad hacia el exterior de la casa señorial y porque dentro de esta la hicieron partícipe de la intimidad del hogar.
2. La casa de Luisa de Melgarejo era un microcosmos del ambiente de efervescencia espiritual que se vivía en la ciudad de Lima. Allí, Úrsula de Jesús pudo adquirir ciertas nociones sobre la cultura mística de la época. Este ambiente místico la envolvió y le permitió comprender de qué manera las lecturas de corte religioso, las imágenes visuales y la escritura eran elementos importantes para profundizar en el conocimiento de Dios y en las prácticas de recogimiento interior y la oración. Asimismo, Úrsula de Jesús se percató de que mujeres como Luisa de Melgarejo, a pesar de pertenecer a una familia prominente, tenían una serie de límites y restricciones por la misoginia que imperaba en la sociedad. De tal forma, aprendió cómo su ama, a través de su misticismo, retó y transgredió, sutilmente, las ataduras que imperaban sobre ella, empoderándose y adquiriendo status y privilegios negados a otras laicas.
3. A la edad de 13 años, Úrsula de Jesús ingresó al monasterio de Santa Clara, donde utilizó los conocimientos que había adquirido “en el mundo” como esclava doméstica. Se dio cuenta de que este nuevo espacio, a pesar de que restringía su movilidad hacia el exterior y la alejaba de los placeres mundanos de la ciudad, era un lugar que le brindaba más posibilidades, que las casas señoriales, para comprar su libertad, tener estabilidad y transgredir los límites impuestos a su condición de negra. A partir de las visitas arzobispales que se hacían al convento, de las prohibiciones y reglas que se imponían a las monjas,

Úrsula de Jesús percibió de que la puesta en práctica de ciertas virtudes era valorada por la sociedad patriarcal y, a su vez, que el monasterio era un lugar predilecto y legítimo para el cultivo de una espiritualidad mística. De esta manera, en 1645, Úrsula de Jesús logró adquirir su libertad por su virtuosismo. No obstante, decidió permanecer en el convento, pues este le brindaba una alternativa atractiva para dignificarse dentro de su propia condición: profesar como donada y sumergirse en la experiencia mística.

4. Ya libre, en su condición de donada, Úrsula de Jesús se inició en el camino de la perfección para alcanzar la unión mística con Dios. En este trayecto, logró no solo llegar a ser valorada al interior y al exterior del convento y que su vida fuera recogida por las hagiografías, sino que, simultáneamente, pudo poner por escrito sus experiencias espirituales y construir un aparato de cuestionamiento de su condición negra. En el *Diario Espiritual*, escrito con ayuda de religiosas clarisas, Úrsula de Jesús utilizó las estrategias que habían empleado su ama y otras mujeres místicas para cuestionar y trascender a los límites impuestos y negociar su posición dentro del convento.
5. Como autora mística, Úrsula de Jesús empleó *estrategias de debilidad* a través de las cuales mostraba aceptación hacia los límites impuestos por su condición de negra para maquillar su empoderamiento y evitar el recelo del poder eclesiástico masculino. Desde esta posición de debilidad, paralelamente, empleó estrategias de fuerza, a través de las cuales se sugirió como modelo de vida ejemplar, autoridad intercesora y como autoridad para cuestionar el estado religioso de las monjas del monasterio.
6. A través de su misticismo expresado en su escritura, Úrsula de Jesús discutió la posición de los afrodescendientes en la esfera celestial, proponiendo un nuevo modelo de santidad que reconsideraba la posición de este sector en la piedad católica y dignificaba su condición vil y humillante en la sociedad colonial. Este nuevo modelo de santidad situaba a los afrodescendientes en un lugar privilegiado en el plan divino, debido a que, por su condición inherente, podían imitar a Cristo de una manera más perfecta a través del sufrimiento permanente por las labores de trabajo de las que no se podían desligar.
7. Con esta reubicación de los afrodescendientes en el plan divino y, con ello, en la sociedad colonial, Úrsula de Jesús negociaba no solo su posición dentro del

monasterio de Santa Clara sino también garantizaba su unión sublime con Dios y su salvación.

8. Este estudio evidencia que, en la efervescencia espiritual del temprano siglo XVII limeño, la práctica de una piedad excepcional permitió erosionar y flexibilizar el sistema esclavista. Solo en este contexto es posible entender por qué algunos afrodescendientes lograron ser valorados y reconocidos como personas virtuosas por su piedad excepcional y que su condición de inferioridad pasara a un segundo plano.
9. A través del estudio de caso planteado, se demuestra que los afrodescendientes eran parte integral de las dinámicas de la sociedad y no un grupo aislado por su ubicación en la parte inferior de la jerarquía social, pues internalizaron activamente las valoraciones y las prácticas culturales de la cultura que los oprimía, tales como la piedad barroca, resignificándolas.
10. Este trabajo también da cuenta de la agencia que tuvieron los afrodescendientes en el siglo XVII limeño, pues fueron capaces de utilizar creativamente los espacios y herramientas que tenían a su alcance para matizar sus propias circunstancias.
11. Asimismo, esta investigación demuestra que la renovación espiritual que se dio en Europa se replicó en la ciudad limeña de una manera excepcional, pero que la composición social y los objetivos locales de sacralizar el espacio americano reorientaron esta renovación y la matizaron con características propias del momento colonial, como la esclavitud. Tal es así que los afrodescendientes cumplieron un rol importante en la temprana construcción de una identidad criolla y en permitir la apropiación del espacio americano, a través de la sacralización que hacían de este, como lo hizo Úrsula de Jesús a través de su particular experiencia mística.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes primarias

#### 1.1 Manuscritos

##### Archivo Arzobispal de Lima (AAL):

Causas de Negros:

III: 13, 1618. IV: 16, 1622. V: 16, 1625; V: 17, 1625; V: 21, 1626; V: 22, 1627; V: 24, 1627; V: 36, 1629; V: 37, 1629; V: 38, 1629-1631. VI: 6, 1630; VI: 8, 1631.

Monasterio de Santa Clara:

I: 33, 1611; I: 42, 1614. III: 23, 1626-29. IV: 2, 1631; IV: 26, 1632; IV: 42, 1633. V: 18, 1635. VI: 27, 1641; VI: 32, 1642. IX: 70, 1653; IX: 134, 1655; IX: 157, 1656. XXIV: 18<sup>a</sup>, 1715; XXIV: 26, 1715.

Testamentos:

XXXI: 5, 1651, testamento de Luisa de Melgarejo.

Papeles Importantes:

XVIII: 5, 1702; XXIV: 8, 1630; XXIV: 10, 1637; XXIV: 19, 1685; XXIV: 20, 1687.

##### Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN):

Inquisición: 1647, Expediente 5, Proceso de Fe de Luisa de Melgarejo, mujer del doctor Juan de Soto, abogado de la Real Audiencia de Los Reyes (sic) (Perú), seguido en el Tribunal de la Inquisición de Lima, por visionaria y proposiciones sobre revelaciones, éxtasis y arrobos (1622-1624).

#### 1.2 Impresos

Van Deusen, Nancy. "Breve biografía de Úrsula de Jesús escrita por una clarisa, contemporánea de Úrsula". En *Las almas del purgatorio: el diario espiritual y vida*



*anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. CD-ROOM. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

Van Deusen, Nancy. “Transcripción modernizada de la Vida de Úrsula de Jesús, escrita por un franciscano anónimo”. En *Las almas del purgatorio: el diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. CD-ROOM. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

Van Deusen, Nancy. “Transcripción original del diario espiritual de Úrsula de Jesús”. En *Las almas del purgatorio: el diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. CD-ROOM. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.

Córdova y Salinas, Diego de. *Crónica franciscana de las provincias del Perú*. Tomo I. México: Editorial JUS, 1957.

## 2. Fuentes secundarias

Aguirre, Carlos. *Breve historia de la esclavitud en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005.

Andrien, Kenneth. *Crisis y decadencia: el virreinato del Perú en el siglo XVII*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú: IEP Instituto de Estudios Peruanos, 2011.

Araya, Alejandra. “La mística y el corazón: una tradición de espiritualidad femenina en América colonial”. *Cuadernos de Literatura*. 14, 28 (2010), pp. 132-155.

Arenal, Electa y Stacey Schlau. “Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent”. *Tulsa Studies in Women's Literature*. 9, 1 (1990), pp. 25-42.

Arrelucea, Maribel. “Género, estamentalidad y etnicidad en las estrategias cotidianas de las esclavas de Lima, 1760-1800”. Tesis de Maestría. Lima: UNMSM, 2010.

Arrelucea, Maribel. “Las Cofradías de Esclavos en Lima Colonial. Espacios de Negociación y Tensión”. *Retornos*. 12 (2012), pp. 3-26.

- Borges, Celia. “Las hijas de Teresa de Ávila: espiritualidad mística entre mujeres de la Península Ibérica y del Brasil colonial”. En *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV- XVI*. Universidad de León: Instituto de Ciencias sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego, 2007, pp. 177-194.
- Borja, Humberto. “Purgatorios y juicios finales: las devociones y la mística del corazón en el Reino de Nueva Granada”. *Historia Crítica*. Edición especial (2009), pp. 80-100.
- Bouza, José. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- Bowser, Frederick. *El esclavo africano en el Perú colonial*. México: Siglo XXI editores, 1977.
- Burke, Peter. “How to be a counter-reformation saint”. En *The historical anthropology of early modern Italy*. Nueva York: Cambridge University Press, 2005, pp. 48- 62.
- Burns, Kathryn. *Hábitos coloniales: Los conventos y la economía espiritual del Cuzco*. Lima: IFEA, Quellca, 2008.
- Camba, Úrsula. *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias: conductas y representaciones de los negros mulatos novohispanos, siglos XVI y XVII*. México: El Colegio de México, 2008.
- Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1996.
- Certeau, Michel de. *El lugar del otro: historia religiosa y mística*. Argentina: Katz Editores, 2007.
- Cunningham, Lawrence y Keith Egan. *Espiritualidad cristiana: temas de la tradición*. España: Sal Terrae, 2004.
- Cussen, Celia. *Black Saint of the Americas: the life and afterlife of Martín de Porres*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Dawson, Christopher. “La renovación católica y la cultura barroca”. *Humanitas*. 33 (2004), pp. 110-119.

- Dominique, Julia. “Lecturas y contrareforma”. En *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Buenos Aires, Taurus 2001, pp. 415-467.
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Espinoza, Javier. “Las finanzas del fervor. Las prácticas económicas en el Monasterio de Santa Catalina de Lima (1621-1682)”. Tesis de Licenciatura. Lima: PUCP, 2012.
- Fernández, Amaya. *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima, 1550-1650)*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1997.
- Foucault, Michael. *Vigilar y Castigar*. Argentina: Siglo XXI Editores, 2002.
- Glave, Luis. *De rosas y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima: IEP, BCRP, 1998.
- Graubart, Karen. “So color de una cofradía: Catholic Confraternities and the Development of Afro-Peruvian Ethnicities in Early Colonial Peru”. *Slavery & Abolition*. 33, 1 (2012), pp. 43 – 64.
- Graubart, Karen. “Lazos que unen. Dueñas negras de esclavos negros en Lima, siglos XVI-XVII”. *Nueva corónica*. 2 (2013), pp. 625-640.
- Guibovich, Pedro. “The Printing Press in Colonial Peru: production process and literary categories in Lima, 1584-1699”. *Colonial Latin American Review*. 10, 2 (2001), pp. 167-188.
- Guibovich, Pedro. *Censura, libros e inquisición en el Perú colonial, 1570-1754*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.
- Hünefeldt, Christine. *Mujeres, esclavitud, emociones y libertad: Lima, 1800-1854*. Lima: IEP, 1988.
- Ibsen, Kristine. *Women's spiritual autobiography in colonial Spanish America*. Gainesville: University Press of Florida, 1999.
- Iwasaki, Fernando. “Mujeres al borde de la perfección: Rosa de Santa María y las alumbradas de Lima”. *The Hispanic American Historical Review*. 73, 4 (1993), pp. 581-613.

Iwasaki, Fernando. “Vidas de santos y santas vidas: hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial”. *Anuario de Estudios Americanos*. 51, 1 (1994), pp. 47-64.

Iwasaki, Fernando. “Luisa Melgarejo de Soto y la alegría de ser tu testigo, señor”. *Histórica*. 19, 2 (1995), pp. 219-250.

Jouve, José. “En olor de santidad: hagiografía, cultos locales y escritura religiosa en Lima, siglo XVII”. *Colonial Latin American Review*. 13, 2 (2004), pp. 181-198.

Jouve, José. *Esclavos de la ciudad letrada: esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*. Lima: IEP, 2005.

Jouve, José. “Death, Gender, and Writing: Testaments of Women of African Origin in Seventeenth-Century Lima, 1651-1666”. En *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*. Estados Unidos de América: Hackett Publishing Company, Inc., 2009, pp. 68-80.

Kagan, Richard. *Los sueños de Lucrecia: política y profecía en la España del siglo XVI*. Madrid: Nerea, 2005.

Lavrin, Asunción. “La religiosa real y la inventada: diálogo entre dos modelos discursivos”. *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico*. Vol. II. Alemania: Ediciones Reichenberger, 1999, pp. 535-558.

Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto, ed. *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana siglos XVII y XVIII*. México: Archivo General de la Nación, 2002.

Lavrin, Asunción. “Devocionario y espiritualidad en los conventos femeninos novohispanos: siglos XVII y XVIII”. *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV- XVI*. Universidad de León: Instituto de Ciencias sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego, 2007, pp. 149-162.

Lévano, Diego. “De castas y libres: Testamentos de negras, mulatas y zambas en Lima Borbónica, 1740-1790”. En *Etnicidad y Discriminación Racial en la Historia del Perú*. Volumen 2. Lima: PUCP, IRA, Banco Mundial, 2002.

Loreto, Rosalva. “The devil, Women and The Body in Seventeenth-Century, Puebla Convents”. *The Americas*. 59, 2 (2002), pp.181-199.

- Mannarelli, María. *Hechiceras, beatas, expósitas: Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima: Congreso del Perú, 1999.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 1990.
- Martín, Luis. *Daughters of the Conquistadores: women of the Viceroyalty of Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1983.
- McKinley, Michelle. “Till Death Do Us Part: Testamentary Manumission in Seventeenth-Century Lima, Peru”. *Slavery & Abolition*. 33, 3 (2012), pp. 381-401.
- Mezan, Leila. “Biografías y autobiografías de mujeres ejemplares: los escritos de conciencia de la madre Jacinta de sao José y las prácticas religiosas femeninas en el Brasil colonial”. En *Historias compartidas: religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América, siglos XV- XVI*. Universidad de León: Instituto de Ciencias sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego, 2007, pp. 127-148.
- Millar, René. *Misticismo e Inquisición en el Virreinato peruano: los procesos a los Alumbrados de Santiago de Chile*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2000.
- Mujica, Ramón. *Rosa Limensis: Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. Lima: IFEA, Fondo de Cultura Económica, Banco Central de Reserva del Perú, 2001.
- Myers, Kathleen. *Neither saints nor sinners: writing the lives of women in spanish américa: Writing the Lives of Women in Spanish America*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Nalle, Sara. “Printing and Reading Popular Religious Texts in Sixteenth-Century Spain”. En *Culture and the State in Spain*. New York & London: Garland Publishers, 1999, pp. 126-156.
- Osorio, Alejandra. *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru’s South Sea Metropolis*. Estados Unidos: Palgrave Macmillan, 2008.
- Po-Chia, Hsia. *The World of Catholic Renewal 1540-1770*. Inglaterra: Cambridge University Press, 1998.



Rubial, Antonio. “Josefa de San Luis Beltrán, la cordera de Dios: Escritura, oralidad y gestualidad de una visionaria del siglo XVII Novohispano (1654)”. En *Monjas y Beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca*. México: Archivo General de la Nación, 2002, pp. 161-204.

Rubial, Antonio. “Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana”. *Prolija Memoria: estudios de cultura virreinal*. 1, 1 (2004), pp. 121-146.

Rubial, Antonio. “Tesoros simbólicos. Imágenes sagradas en los monasterios femeninos de las ciudades virreinales novohispanas”. *Histórica*. 37, 1 (2013), pp. 57-72.

Ruiz, Javiera. “Recogidas, virtuosas y humildes. Representaciones de las donadas en el monasterio de la Encarnación de Lima, siglo XVII”. En *América Colonial. Denominaciones, clasificaciones e identidades*. Santiago: RIL editores, 2010, pp. 235-255.

Sánchez, José Luis y Luis Rodríguez. *Los siglos XVI-XVII: cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.

Sánchez-Concha, Rafael. *Santos y Santidad en el Perú virreinal*. Lima: Vida y espiritualidad, 2003.

Scott, James. “Detrás de la historia oficial”. En *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México: Ediciones Era, 2000.

Tadashi, Obara-Saeki. *Ladinización sin mestizaje: Historia demográfica del área chiapaneca 1748-1813*. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para las Culturas y Artes de Chiapas, 2010.

Tardieu, Jean-Pierre. *Los Negros y la Iglesia en el Perú: siglos XVI-XVII*. Tomo I y II. Ecuador: Ediciones Afroamérica, 1997.

Torres, Concha. *La Clausura Femenina en la Salamanca del siglo XVII*. España: Universidad de Salamanca, 1991.

Tüchle, Hermann. “Reforma y Contrarreforma”. En *Nueva Historia de la Iglesia*. Volumen III. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966.

Van Deusen, Nancy. “Manifestaciones de la religiosidad femenina en el siglo XVII: las beatas de Lima”. *Histórica*. 23, 1 (1999), pp. 47-78.

Van Deusen, Nancy. “El cuerpo como libro viviente (Lima, 1600-1640)”. *Histórica*, 31, 1 (2007), pp. 11-57.

Van Deusen, Nancy. “El mundo de Úrsula de Jesús”. En *Las almas del purgatorio: el diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 15-160.

Van Deusen, Nancy. «“The Lord walks among the pots and pans” Religious Servants of Colonial Lima». En *Africans to Spanish America: Expanding the Diaspora*. Chicago: University of Illinois Press, 2014, pp. 136-160.

Vargas, Rubén. *Historia del Santo Cristo de los Milagros*. Lima: Centro de Proyección Cristiana, 1984.

Vega, Walter. “Manifestaciones religiosas tempranas: Cofradías de negros en Lima. Siglo XVI”. *Historia y Cultura*. 24 (2001), pp. 113-122.

Velázquez, María. *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Walker, Caroline. *Holly feast and holly fast*. Estados Unidos: University of California Press, 1987.

Weinstein, Donald y Rudolph Bell. *Saints & Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Wood, Alice. “Religious Women of Color in Seventeenth-Century Lima. Estefanía de San Ioseph y Ursula de JesuCristo”. En *Beyond Bondage. Free Women of Color in the Americas*. Illinois: University Of Illinois Press, 2004, pp. 286-316.