

DOSSIER

*Representación (de) colonial:
lenguajes de los saberes en América Latina*

**ÚRSULA DE JESÚS,
ESCRIBIR COMO MUJER Y MULATA: "ASI
COMO BEO Y ME ABLAN SIN QUE QUIERA,
ASI ME ASEN HABLAR SIN QUERER(LO) YO"**

**ÚRSULA DE JESÚS WRITING AS
A WOMAN AND MULATA: "ASI COMO BEO Y ME ABLAN SIN QUE QUIERA, ASI
ME ASEN HABLAR SIN QUERER(LO) YO"**

**Andrea Nicole Gayet
Universidad de Buenos Aires**

*Licenciada en Letras por la Universidad de Buenos Aires donde desarrolla además
su tesis de doctorado titulada: "Autorrepresentación, autoría y autoridad femenina en la
temprana modernidad americana".*

Contacto: andragayet@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8006-5127

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

*Úrsula de Jesús**Escritura conventual**Ritmo**Feminismo decolonial**Siglo XVII*

Diario espiritual de la venerable Úrsula de Jesús (ca. 1650-1661) es el escrito dictado por una profesora peruana en un convento limeño en el que pasó de ser esclava a donada luego de un accidente en el que fue salvada milagrosamente. La crítica no ha leído, hasta el momento, esta textualidad desde el feminismo decolonial y consideramos que este opera como una lente fundamental para analizar la especificidad del discurso de una mujer, mulata y mística, cuyas posiciones subjetivas entran en tensión. Los desvíos que esta autora realiza en la tradición de las vidas permiten postular que su doble situación de subalternidad, como mulata y mujer, dentro de la jerarquía conventual incide en el modo en que se autorrepresenta a sí misma (como mística y productora del texto), y en que construye su autoridad y vinculación con el mundo sobrenatural a partir de la modulación de las voces ajenas y propia. Todo lo cual delinea una “subjetividad resistente”.

ABSTRACT

KEYWORDS

*Úrsula de Jesús**Conventual writing**Rhythm**Decolonial feminism**17th century*

Diario espiritual de la venerable Úrsula de Jesús (ca. 1650-1661) was dictated by a peruvian professed in a convent in Lima where she had entered as a slave. After an accident where she was miraculously saved, she decided to devote her life to Christ, afterwards she reentered the convent as a lay sister. Former studies about Úrsula haven't read this text from the perspective of the decolonial feminism which we consider to be an essential lens to analyze the discourse of this woman, mulata and mystic, and her subject positions that are in tension. Úrsula de Jesús produces slippages in the writing tradition of vidas, this enables to show how her “double subalternity” position, as a woman and mulata within the ecclesiastic structure, determines the way she represents herself (as a mystic and producer of the text), the construction of the authority and her relation with a supernatural world, through the reconfiguration of her own voice and those of others. Finally, this depicts a “resistant subjectivity”.

Fecha de envío: 20/05/22

Fecha de aceptación: 10/07/22

Si mujer y negro son términos para categorías homogéneas, atómicas, separables, entonces su intersección nos muestra la ausencia de las mujeres negras en vez de su presencia

María Lugones

Introducción

A la hora de esbozar un archivo (de)colonial, las voces de las profesas negras y mestizas en Latinoamérica ofrecen un espacio textual que ha sido hasta hace algunos años ignorado, y que muestra los silenciamientos y operaciones que el régimen colonial ha impuesto a los sujetos femeninos conquistados y esclavizados.¹ Tal es el caso del *Diario espiritual de la venerable Úrsula de Jesús*, una donada peruana (ca. 1650-1661) que relata sus visiones espirituales y su experiencia como donada en el convento de las clarisas en Lima. Úrsula ingresó allí como esclava de una monja, sin embargo, luego de un episodio en donde fue salvada milagrosamente de caer en un pozo, decidió dedicar su vida a Cristo. Este momento de inflexión en su vida hizo que una religiosa comprara su libertad, por lo que luego profesó en el convento como donada.

La escritura conventual femenina era llevada a cabo por las religiosas bajo mandato y supervisión de los confesores que buscaban determinar la ortodoxia o heterodoxia de sus experiencias visionarias, por lo cual la construcción de una autoridad enunciativa y una autofiguración que las muestre adoptando los modelos de virtud y obediencia esperados para la mujer constituyen una instancia vital en estos textos. Se trata así de textualidades performáticas que tenían repercusión sobre sus vidas, ya que de ser sus visiones consideradas heterodoxas el poder de la Inquisición caería sobre ellas con acusaciones de alumbrismo o falsedad. Consecuentemente, se entrecruzan aquí efectos del discurso y mecanismos políticos (Foucault) para poder llevar a cabo el mandato impuesto. En una sociedad donde, según Asunción Lavrin (2016), la fundación de beaterios y conventos excluyeron casi totalmente a las mujeres indígenas y mestizas, siendo el factor de la raza el criterio más estricto ya que en teoría solo las mujeres concebidas dentro del matrimonio cristiano eran merecedoras de entrar al convento, resulta casi imposible no interrogarse qué obstáculos

¹ Este trabajo es un desarrollo y profundización del artículo: “Úrsula Suárez y Úrsula de Jesús: autofiguración y autoridad en la temprana modernidad americana”

adicionales tuvo que atravesar Úrsula como donada y mulata o “color quebrado”, hija de un español y una esclava africana.²

Úrsula de Jesús dictó su diario en distintos cuadernillos que luego fueron cocidos, en él relata el transcurrir de sus días teñidos de las dudas que la asaltan una y otra vez a causa de sus experiencias espirituales (visuales y auditivas) y sus trabajos dentro del convento; duda acompañada no solo por una retórica de la *humilitas*, sino también por una retórica afectiva que acentúa el miedo y la angustia. Los textos críticos que han leído a Úrsula de Jesús se han detenido en nociones como sujeto subalterno (Bénoist) o colonialismo y sujeto colonial (Álvarez-Ogbesor) para analizar la construcción de una voz enunciativa. En el caso de Álvarez-Ogbesor (2018), esto implica un reposicionamiento del sujeto colonial negro y una posición dual frente al discurso colonial en tanto por momentos enuncia desde él y por otros lo cuestiona y critica desde una estrategia de uso de voces que lee desde la polifonía bajtiniana. Mientras que para Benoist (2019) si bien Úrsula no tiene una agencia total sobre la producción, transcripción y adecuación de su vida espiritual a las *vidas* de monjas, logra una diferencia en la ejemplaridad religiosa negra, en la presentación de una comunidad católica negra más “empoderada”, y un modelo alternativo de la economía de la salvación. Por su parte, Martínez I Álvarez (2000) analiza el *Diario* en el contexto de la creación de modelos femeninos de santidad en el siglo XVII desde la exclusión, por género y raza, propia de la Contrarreforma y sus adopciones en el sistema colonial americano a partir de “la recreación de formas de control de la expresión y experiencia espiritual de las mujeres y, por otro lado, la reconstrucción de una sociedad en que las relaciones jerárquicas de género y clase se erigirían a partir de la exclusión del distinto” (2000: 42); según esta autora, en el espacio que le fue otorgado a Úrsula de Jesús, ella elabora un discurso que por una parte colabora con el ideario conquistador y por otra, lo transgrede.

No obstante, creemos que es vital releer este texto desde la teoría decolonial que opera, en palabras de la propia María Lugones, como una “lente” que permite ver la imposición colonial de género y ofrece un modo de comprender la opresión de las mujeres que fueron subalternizadas; en este caso, evidenciando cómo la piedad femenina y la experimentación de la fe, junto con sus respectivas representaciones, están determinadas por coordenadas de raza, género y clase. Se ilumina así esta zona de intersección problematizada por el feminismo decolonial que permite pensar a Úrsula de Jesús dentro de la lógica opresora, jerárquica y dicotómica, de la

² Con este término se denominaba en la época a quienes eran descendientes de la unión entre un europeo y una negra (Gómez, 2005).

modernidad colonial que, con sus procesos entrelazados de producción de raza y género, se encargaron de borrar y excluir a las mujeres colonizadas de la mayoría de las áreas de la vida social (Lugones, 2008). Esto sin duda se vio reflejado en el espacio conventual que, ligado a la sociedad colonial blanca, replicó las necesidades de la elite colonial (Socolow, 2016) perpetuando la desigualdad mediante sus jerarquías. La noción “colonialidad de género” propuesta por Lugones, y no retomada en estos textos críticos, constituye un elemento fundamental para pensar aquí la producción de una autoridad enunciativa, la construcción de un lugar de enunciación y una autorrepresentación. Si, en palabras de Lugones, “la interseccionalidad es importante cuando se están mostrando la no inclusión en las instituciones de la discriminación o la opresión que sufren las mujeres de color” (2010: 111), la intersección de raza y género en este escrito evidencia un sujeto doblemente subalterno, mujer y donada, y un trabajo singular sobre la tradición escrituraria religiosa femenina, que a su vez pone de relieve una lucha por autorrepresentarse desde una voz propia.

En este tipo de escrituras, las religiosas y profesas se valen de hechos sobrenaturales (visiones espirituales y milagros, por ejemplo: curaciones) para construir una autoridad simbólica frente a la falta de una autoridad circunstancial suficiente como para pronunciar un discurso autorizado (Lewandowska, 2019); sin embargo, esta es sumamente inestable ya que: “a ojos de los censores y padres espirituales, la autoridad dada por la divinidad podía convertirse igual de rápido en marca de una posesión diabólica, locura de fraude” (Lewandowska, 2019: 61). Si a esta variable de género se añade la racial, ¿Qué posibilidades e intersticios quedan para Úrsula de Jesús que cuya identidad de casta representaba la peor de las mezclas? Más aún si consideramos que dentro de la amplia diversidad racial de las sociedades coloniales se creía que de la unión ilegítima de españoles y negras sólo surgían individuos altivos, incultos, ostentosos y perezosos; en quienes además no se podía ver a un otro cultural y fenotípicamente distinto (Gómez, 2005).

En este trabajo postulamos que Úrsula de Jesús logra construir una autoridad enunciativa y una autofiguración a partir de un juego entre la voz propia y la voz ajena (los difuntos, los santos, el diablo y la voz divina) – replicando así la triangulación propia de las *vidas* de monjas entre la religiosa, la divinidad y el confesor (Loreto y Lavrin), aunque aquí se destaque la ausencia de este último—. Consideramos que su doble subalternidad (mujer y mulata) atraviesa su autorrepresentación como intercesora, mística y productora del texto; y, por lo tanto, sus figuraciones del mundo sobrenatural y su vínculo con la divinidad. Úrsula reescribe los *topoi* y convenciones de las *vidas* de monja para poder construir un lugar de

enunciación que dé cuenta de su vida y experiencia visionaria como donada. El trazado de estos desvíos esboza una subjetividad resistente entendida, según María Lugones, como aquella que se expresa infra-políticamente y a la que se le niega legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad; y que lleva a cabo una política de resistencia mediante la creación de significados resistentes (2010: 109). Rastreamos esta resistencia y la especificidad de su discurso en tres órdenes: su autofiguración, la representación de sus visiones y los distintos modos de construir una autoridad.

Autofiguración: tensiones entre ser redentora y una “nada sin provecho”

La cuestión racial es un elemento central en todo el texto y es un punto conflictivo que Úrsula no puede enunciar directamente, por lo que se vale de las voces sobrenaturales (de los difuntos, santos y divinas) para expresar sus preocupaciones y pensamientos al respecto.³ Aquella permea su cotidianidad, los vínculos dentro del convento, el modo en que representa su cuerpo y sus visiones espirituales. A lo largo del *diario*, Úrsula se vale de sus experiencias visionarias para autorrepresentarse como intercesora de los muertos y modelo de virtud para el prójimo al recordar los mandatos cristianos, los sacrificios de Cristo por los fieles y la importancia de la rectitud de las costumbres dentro del convento.

El mundo espiritual creado por Úrsula se singulariza, como ya ha marcado la crítica, por la diversidad de figuras en el purgatorio y en el infierno que le ruegan por su salvación desde frailes y monjas (lo que constituye un punto controversial en el texto), hasta sirvientes y esclavos. Debemos recordar que la intercesión por los pecadores era una responsabilidad femenina y una extensión natural del cuidado que las mujeres daban al cadáver, de su llanto y de su duelo por la ausencia de los seres queridos (Van Deusen, 2012), por lo que, este gesto pareciera inscribirse en un primer momento en la *imitatio mariae*. Sin embargo, el llanto, el duelo y el cuidado, asociados a un posicionamiento pasivo, son aquí eludidos no solo porque Úrsula de Jesús “no buscaba activamente definirse a sí misma como pasiva y frágil, pues su noción del cuerpo femenino (y de la feminidad) jamás suscribió plenamente a este modo dominante” (Van Deusen, 2012: 136); sino porque el relato que realiza de sus visiones le habilita una intervención transgresora y activa en la

³ La raza es aquí leída, siguiendo a los estudios culturales, no como una realidad biológica, sino como una invención, resultado de interacciones históricamente situadas. Esta es producto de la expansión colonial europea que ha apelado al discurso experto de la biología en la época para crear topologías y jerarquías constituyentes de grupos, identidades y sujetos determinados (Restrepo en Szurmuk, 2009).

economía de la salvación. Esto se puede ver en sus representaciones de negros y mulatos en el purgatorio, ya que en la época la mayoría de los lectores consideraba sorprendente y poco probable que ellos vayan al cielo (Benoist, 2019):

the fact that many of the departed ones who contacted Úrsula from Purgatory were Afro-Peruvian gives a new meaning to this “economy of salvation”. Since these individuals were marginalized inside and outside the convent, and consequently did not belong to the rich and powerful communities who could afford to financially participate in this economy of salvation, Úrsula’s role as intercessor in their favor resisted and even subverted the inequality of the economy of salvation. Whereas in colonial society the departed Afro-Peruvian were quickly forgotten and did not have rich families or friends who could pay for masses and prayers or provide church donations on their behalf, they could rely on Ursula (Benoist, 2017: 249)

Úrsula trasciende así la figura de la mística que se entrega a las experiencias visionarias con sus gozos y sus tormentos que “devuelven al sujeto a una nuda vida, donde las cosas ya no tienen espesor material, ni hay pertenencia, ni hay historia, ni transcurso, y donde todo se envuelve en un vértigo aspirante, profundamente estéril y desconsolador” (Rodríguez de la Flor, 2002: 31); en tanto le otorga otra densidad a sus visiones y, a través de las voces de estos difuntos “quickly forgotten”, como expresa Benoist, logra evidenciar y cuestionar la subordinación racial dentro de la esfera eclesiástica y expresar su opinión en torno a la igualdad de los individuos frente a los ojos de Dios. La experiencia mística se extiende así hacia la generación de una relación dialéctica con la sociedad (Benoist, 2017), en donde los seres subalternos importan –incluso hace ingresar al espacio textual seres oprimidos, esclavos/as y sirvientes, con sus voces, algunos con nombre y apellido: “disenme de como se agradaba Dios de los pequeñitos y umildes, y que en esta casa le agrada[n] Florencia Bravo y Antonia de Christo, que son desechadas y nadie ase caso de ellas. La primera es una mulata chabacana y la otra una negra siega” (de Jesús, 2012: 188).

La donada lleva a cabo su figuración como mediadora a partir de la construcción de dos mundos, uno terrenal –en el que ella padece labores extenuantes en la cotidianeidad del convento, frecuentando la cocina, la enfermería y la capilla– y otro espiritual –con imágenes del cielo, la pasión crística y el infierno– en donde representa a un Dios que se interesa por estos sujetos “desechados” y se enfada con los sacerdotes y monjas pertenecientes al cuerpo de su Iglesia. En esta espacialidad tripartita (entre

la tierra, el infierno y el cielo) solo ella opera como intermediaria, frente a una ausencia llamativa de figuras masculinas incluso a la hora de interpretar las visiones y manifestaciones sobrenaturales.⁴ Esto implica la ausencia de antagonismos o discusiones con sus confesores en torno a sus experiencias visionarias, hecho que le es caro a algunas religiosas, y le permite ir delineando diversos modos de autorizar su discurso desde la propia voz.

Estas intercesiones y visiones son experimentadas, o al menos relatadas, por Úrsula desde el temor. Ella vive atemorizada ante la posibilidad de ser engañada por el demonio y cuestionándose la razón por la cual recibe estas visiones, en tanto afirma que ella no posee valor alguno, incluso, pide no tenerlas más. La divinidad frente a esto le da varias respuestas, sin embargo, para Úrsula su posicionamiento es problemático; aun ocupando este lugar excepcional entre los vivos y los muertos y teniendo el reconocimiento de su comunidad, ya que incluso le piden por la intercesión de difuntos o enfermos, cuestiona numerosas veces su propio merecimiento: "¿De que provecho soy yo? Algunas beses me quiero levantar [e] yrme de allí corriendo. Ya le digo a Dios que bien sabe que no quiero otra cosa mas que agradecerle, que yo no bengo a que me esten ablando y lo demas de bistas." (de Jesús, 2012: 173).

La duda es un elemento recurrente en estos textos, aunque aquí adquiere otros matices, deviene acuciante ya que la vivencia con una angustia agravada por la cuestión racial. Estas incertidumbres se enmarcan en las que la iglesia tenía sobre las capacidades espirituales de las mujeres no blancas, hecho que las excluyó de los más altos rangos conventuales hasta el siglo XVIII (Leavitt-Alcántara, 2014). Esto hace ingresar un registro afectivo que enfatiza el temor. A diferencia de otros relatos de monjas son escasas aquí las referencias al amor divino y al dolor:

Yo ando llena de temores. No quisiera que estos fueran engaños de aquel. Estos días sienpre se esta asiendo Dios el que me abla tantas cosas, tan derechas, tan consertadas, tan bien dichas, ¡y luego los deseos que quedan! Y con esto[s] temores no lo entiendo. Dios lo sabe, y que yo no deseo otra cosa mas de agradecerle, y amarle y serbirle (de Jesús 2012: 185)

Por otro, estas hesitaciones numerosas y reiterativas son expresadas mediante el tópico de la inferioridad femenina, existente ya en Santa Teresa,

⁴ Van Deusen (2012) se pregunta si esta ausencia ante una serie de episodios que podrían ser heterodoxos no podrá estar asociada a que sus confesores no tomaron en serio sus escritos, a causa de su condición racial.

por lo que se llamará a sí misma gusarapo, hormiga, saliva, garrapata, etc.; cuestión que, además, sería acorde al lugar delineado socialmente para ella. Paradójicamente, estas imágenes la respaldan como visionaria puesto que es el punto que la une con Cristo: «¿Si tu eres Dios, como ases caso deste basurero, deste estropajo, que aunque mas lo linpien sienpre se queda susio?» [...] Disen: «Cuando yo estaba en Jerusalem en el tienpo de mi pasion, todas las preguntas que me asian eran con los pies» (de Jesús, 2012: 185).

La imagen como intercesora convive con su delineamiento como modelo de rectitud. Esto también es llevado a cabo a través de las visiones sobrenaturales, en este caso del infierno y el purgatorio, en donde Úrsula ve los tormentos que los pecadores sufren en la vida después de la muerte, además de que oye una supuesta voz divina a la que suele referirse como “habla” o en tercera persona del plural “dicen”. Estas visiones se encuentran atravesadas por la preocupación en torno a la salvación de las almas, lo que trae consigo, una “ética de la angustia”, en palabras de Rodríguez de la Flor (2002), una pedagogía del miedo y del pavor intensificada por su condición de donada, que achaca al cuerpo su ser sujeto extremo de pecado y lo inscribe como blanco de castigo, lo que da paso a sus prácticas mortificadoras. Paralelamente, a través de esta “habla” divina, ella vehiculiza una crítica a la comunidad religiosa por la falta de rectitud en sus costumbres y logra, amparada por la autoridad mística, intervenir en aquella:

Algunos días duraron las quejas del olvido y poco temor con que viben los hombres de su Divina Maguestad, el poco agradeçimiento [que tienen] a sus benefiços y particular[mente] de su vida y paçion, y mas de las reliquiosas, diçiendo que vibian con el mismo descuydo y oblido, y que los mayores pecados que se açian en esta casa era por las malas comuniones, tan çin co[n]sideraçion de lo que reçivian antes y después, con el pensamiento en otras cosas. Y que apenas le abian reçivido cuando se salían del coro. Y que abia mucha guente en esta casa, y que de las cuatro partes no se disponian las tres, y que todas comulgaban. Y que era su boluntad que [a] este propósito se ysiesen dos sedulas: que la una se puçiese en el coro y la otra en el claustro” (de Jesús, 2012: 240).

Úrsula, lejos de vivir con descuido y olvido, recuerda diariamente los tormentos de Cristo por sus fieles, lo que la singulariza, incluso, entre las religiosas del convento. En estas cédulas Dios solicita a las religiosas más preparación y obediencia para recibir la comunión; a pesar de que esta intervención divina en manos de Úrsula fue exitosa y amparada por la superiora, la duda vuelve hacia el final de este episodio, y la escriba la refiere

en tercera persona: “Dise: «Que si nuestro señor avia de ber [det] a un gusarapo con estas cosas»” (2012: 241)

La representación de la corporalidad es un elemento importante en la tradición escrituraria religiosa femenina. Ferrús Antón (2004) expresa que los textos que dicen “yo” en los siglos XVI y XVII conforman el relato de un cuerpo y no el de una identidad o subjetividad, ni el de un carácter; por lo que se trata entonces de un “yo-cuerpo” que enlaza los episodios de la narración y que incluso se apodera del texto hasta absolutizarlo. Resalta además que, si bien el guion que las religiosas siguen obedece a una tecnología de control sobre el cuerpo femenino y pecador, diversos lenguajes se hacen lugar para hablar sobre “los sentidos del alma, los lenguajes del dolor y el martirio, la manipulación del ideal de *imitatio Christi*” (2004: 76). De allí que, si bien el cuerpo es considerado como un elemento pecador que debe ser sublimado para la unión con Cristo, en el texto aparece hiperbólicamente con sus enfermedades, dolores y raptos místicos.

Frente a esto, es llamativa la presencia velada de la corporalidad en el *Diario*. No hay aquí un espectáculo de su cuerpo, ni una puesta en escena que demore la escritura en sus superficies, en sus arrebatos, ni sufrimientos; más aún si consideramos que ella realizaba prácticas mortificadoras y que en estas “la plasticidad teatral es muy fuerte, los cuerpos están muy presentes, por medio de la piel, por las lágrimas. Todos los sentidos deben confluír y dirigirse hacia un mismo objeto” (Ferrús Antón, 2007: 115) que es la unión con Cristo. Es más, sabemos de sus mortificaciones por la biografía que un sacerdote escribió de ella, ya que Úrsula nombra el ayuno y el cilicio solo al pasar.⁵ No obstante, ella hablará de otros cuerpos sufrientes como el de Cristo y el de los condenados.

Esta presencia velada queda evidenciada si leemos este texto en comparación con otras *vidas* de santidad negra (en algunos casos biografías escritas por sacerdotes) como Teresa Chicaba, Sor Esperanza la Negra, y Teresa la Negrita de Salamanca, en donde sus voces o la de sus confesores realizan una reivindicación del color de su piel, por ejemplo a través de símiles como el azabache o el ébano para recubrirse de valor (Ferrús Antón, 2008); o, al contrario, llevan a cabo lo que Benoist (2014) leyó como “blanqueamiento” de los cuerpos, tal es el caso de Sor Esperanza la negra y Sor Teresa la negrita. Al leer el *Diario* dentro de estas tradiciones notamos

⁵ “Vestía un cilicio, una corona de espinas escondida debajo de sus cabellos y apretadores con puntas de hierro en sus brazos y cintura. A la espalda llevaba una cruz erizada de púas, sostenida contra su cuerpo por un corpiño hecho de piel de cerdo, con las cerdas vueltas hacia adentro para intensificar el efecto. Todos los días se azotaba a sí misma antes de acostarse, y nuevamente al levantarse a las Cuatro de la mañana” (Van Deusen, 2012: 22)

un gesto singular: esta corporalidad velada se muestra ora desde su vertiente "espiritual", es decir, una "sensorialidad dúplice" (Ferrús Antón, 2004) a través de la cual accede a las visiones; ora asociado a su lugar de servidumbre como donada dentro de la jerarquía conventual. En el primer caso, Úrsula aclara en algunas ocasiones la percepción de estos episodios sobrenaturales, enfatizando los sentidos de la vista y el oído, lo que opera también como una herramienta de autorización y singularización:

Luego vi dentro de mi una cosa nueva que açia guarda a un pedacito de carne, que via io que dentro...que no se deçir cómo, era meneandose mucho y palpitando. Luego vi que era coraçon y alli serca dos ojos grandes y mui abiertos [...] desianme: «Estos son los ojos ynteriores. Con estos se conose [a] Dios y se conose aci. Con esto se be el berdadero desengaño. [...] desdichados de los que mueren sin aber avierto estos ojos» (2012: 258)

En el segundo caso, se trata de un cuerpo del miedo y del trabajo. Úrsula referirá los "aogos" que sufre y el cansancio aparejado a las tareas del convento; lo cual remite a un cuerpo subalternizado: "En abiendo fatigas y trabajos y cansansio, luego disen que mi señor Jesuchritso deço su gloria y bino a pasar trabajos por nuestro remedio y el consuelo que emos de tener en el fin" (2012: 179). Vemos en esta cita cómo Úrsula le da sentido y consuelo a su lugar de opresión mediante los sufrimientos de Cristo. Como expresa Benoist, la especificidad de este relato reside, entre tantas otras cosas, en que:

by defining her blackness as an essential ingredient in the construction of her trope of suffering as *imitatio Christi* [...] the text therefore closely connects sister Úrsula's abnegated torment not just to her female body, as Saint Teresa and Saint Rosa had previously done, but to her black female body, a radical shift from the discourse usually found in *vidas* (2019: 66)

Su opresión dentro del convento aparece referida numerosas veces (a través del maltrato que recibe por parte de algunas religiosas, de sus obligaciones dentro del convento y de su cansancio) y, si bien ella lo enmarca en su *imitatio christi* (Benoist, 2019), por momentos lo cuestiona: "bideme aogadisima de cosinados y otras cosas, deseando berme en los montes onde no biera jente. Bolbime a Dios y dijele «Si no fuera por Dios no ysiera esto». Disenme «Mui bien estaba el [H]ijo de Dios en su gloria y bino a padecer trabaxos por nosotros»" (2012: 204). Aquí vemos la tensión presente en

Úrsula entre la conciencia de su opresión y el seguimiento de modelos de mansedumbre y obediencia promovidos por estas voces divinas.

Deseamos enfatizar que la cuestión de la raza, o su lugar dentro de la sociedad de castas, excede los hechos que narra Úrsula para volverse constitutiva del modo en que ingresa su cuerpo en la textualidad y el modo en que se representa a sí misma, en este caso, como productora del texto. Las remisiones al momento de escritura y a sus escritos son recurrentes en el *Diario*, mediante los recordatorios del esfuerzo incansable de su memoria a la hora de escribir, ya que las labores más bajas del convento le quitan tiempo para Dios, hecho que a su vez constituye un elemento diferencial con respecto a textualidades de este tipo que suelen asociar la escritura con el dolor; al respecto dirá: “Esto ba a pedasitos como se [me ha] acordado” (2012: 164). Este sintagma se irá repitiendo con variaciones, “migajitas boca abaxo”, “pedasitos entresacados”, “pedasitos salpicados”, “una tilde salpicado y sin orden, lo que puedo recoger”, “no digo un redrogo de lo que me dice”.⁶

Este modo de referirse hacia su propio discurso evidencia cómo Úrsula le quita importancia a su escritura –que puede bien leerse como una estratagema del débil (Arenal y Schlau, 1990)–, pero también como recordatorios de que quien enuncia es un sujeto doblemente subalterno, mujer y donada. Ella solo puede ofrecer un legado fragmentado por no saber cómo relatar ciertas cosas, por el poco tiempo que posee para dedicarse a ello –“Luego me respondió [...] que así lo asia la Santa Teresa de Jesus y... [det] muchas cosas provechosas, que como ando tan ocupada no las puedo retener en la memoria” (2012: 180)– o bien, por la falta de “licencia” –“Yo no se desir lo que allí pasa; si yo supiera escrebir y tubiera lisensia del padre fuera cosa admirable, mas todo se me olvida” (2012: 192)–. De este modo, las modulaciones de su discurso dejan entrever cómo “Úrsula experimentaba una suerte de doble servidumbre: era legalmente libre pero no plenamente dueña de su trabajo y cuerpo” (Van Deusen, 2012: 139). Ella es consciente de esto y de cómo el empleo de su tiempo en diversas tareas incide en su escritura provocando su fragmentación y escasez, aunque esto bien pudiera ser distinto: “Si yo pudiera retener en la memoria lo que allí me pasa fuera nunca acabar, no digo de todo mas que unos pedasitos boca abaxo” (de Jesús, 2012: 186).

⁶ Diccionario de Autoridades (1737: 532): “El racimo pequeño y de pocas uvas, que ván dexando atrás los vendimiadores. Trahele Covarr. en su Thesoro, y dice se llamó assí de Retro, porque los dexan atrás los que vendimian [...] Significa tambien el muchacho que medra poco. Llámase assimismo Redrojuelo, y lo trahe Covarr. en su Thesoro. Tomose la metáphora del fruto que no llega a sazón.”

Autoridad desde un cuerpo femenino, místico y mulato

Julia Lewandowska, al estudiar los textos de religiosas españolas del Siglo de Oro, ve la construcción de una posición autoral y autoridad mística de y desde el cuerpo, y su subsecuente capacidad de moldear los límites de lo decible de la cultura religiosa (2019: 21). Esto habilita dos interrogantes para este escrito: a) ¿de qué cuerpo surge esta construcción autoral y autoridad mística? b) ¿qué puede decir y desde qué punto de vista? En un primer momento, debemos recordar que se trata de un cuerpo atravesado por varias coordenadas; femenino (por ende, construido a través de tecnologías de género lo que lo hace sospechoso de pecado y cercano a Eva), místico (adquiere valor y autoridad para enunciar al estar más cerca de la divinidad, aunque se trate de una autoridad lábil), mulato (por ende, estigmatizado) y otrora esclavizado. Por lo cual, las estrategias de autorización de su discurso son varias, aunque suelen estar asociadas a la duda, al temor y a la negación de cierta agencia.

En una ocasión, Úrsula vacila frente a lo que ha visto, no logra distinguir si eran embustes del diablo o creaciones de su imaginación, y es la misma voz ficcionalizada de la divinidad la que asegura la ortodoxia: “Y disenme: «¿Quién puede blasonar de sí? Aunque mas os quebrarays la cabeza [no] pudierays formar nada que [=de] lo que aqui os an dicho»” (de Jesús, 2012: 181). A partir de este gesto vemos cómo ella autoriza su relato y a sí misma como mística, pero al mismo tiempo se rebaja. Lo mismo ocurrirá cuando se presente como un vehículo divino, quitándose agencia, pero validando su discurso: “Al cabo me dieron a entender que aunque yo mas ysiera, no podía aser ni ynbenstar aquello que pasa aca dentro, que no es mio, mas que solo [lo veo] cuando Dios [así lo] quiere” (2012: 290). Esta estrategia de validación entre la autorización y la degradación y/o la negación de responsabilidad/agencia será fundamental cuando Úrsula refiera visiones en torno a la salvación de las almas de negros y mulatos. Al comienzo del diario tiene una visión de María Bran (una negra del convento, condenada por gula y pereza), a quien le pregunta si las negras iban al cielo, pero inmediatamente aclara: “Yo cuando ago estas preguntas, no las ago porque quiero, sino que asi como beo y me ablan sin que quiera, asi me asen ablar sin querer[lo] yo” (2012: 165). Si bien es Úrsula la que inserta el tema de la salvación de las negras, se quita autoridad y responsabilidad al decir que no media su voluntad al preguntar aquello y es mediante la ficcionalización de la voz de la difunta que expresa que Dios las salva por su misericordia siempre que fueran agradecidas.

Esto mismo sucederá cada vez que intente indagar en torno a la condena de religiosas y frailes. Cuando se le presenta en sus visiones una máquina de monjas saliendo de debajo de la tierra y caminando por la

cocina del convento; ella pregunta por una de la cual no dice el nombre y aclara: “Y es que me ase[n] preguntar sin que [testado: me] yo tenga voluntad, porque yo no se quien me abla y tengo miedo de que me responda quien no quisiera. Si yo preguntara por mi gusto preguntara por otras mui diferentes” (2012: 172). Ambas citas manifiestan cómo la distancia tomada por ella es una estrategia frente a la peligrosidad inherente a estos temas y al riesgo de asumir autoridad plena, delegando las opiniones a las voces citadas. Al preguntar por los años de condena de una morena que había servido en el convento y había recibido la intercesión de Santa Clara y San Francisco ante Dios, reitera el mismo gesto: “Yo le pregunte sin querer (me lo asen preguntar, y esto ynteriormente): «¿Que como o por que tanto tienpo de purgatorio». Diseme [que] ama Dios tanto a sus esposas, que cuando las be que faltan a sus obligaciones lo siente mucho” (2012: 179). Úrsula aquí nuevamente se aleja no solamente de aquello que pregunta sino de lo que dirá después: la voz divina que iguala a esta morena a las esposas de Cristo.

Frente a la ausencia de la figura del confesor que avale o no estas visiones es ella misma quien lo hace a través de la ficcionalización de esta habla; ante la duda y el temor le dicen: “«No tienes que temer: Anda, camina umilde. Yo te enseño ahora. No as menester otra cosa. El demonio no puede enseñar cosa buena»” (2012: 235). O también, cuando se niega a seguir recibiendo este tipo episodios sobrenaturales, le expresan que todo era “ynspiraciones de Dios [...] que todas las ynspiraciones buenas que nos bienen son de su mano; que es no aser caso dellas y no ponerlas por obra, era causa de nuestros males” (2012: 174). Esto mismo se lo repetirá la supuesta voz de la virgen María que le pide: “que se quietase y no temiese sino solo a Dios, que era el todopoderoso. Que el enemigo no podía dejar quietud en el corazón como ella la tenía” (2012: 236). Paralelamente a estas intervenciones sobrenaturales que afirman el carácter divino de sus visiones, la autorización de su discurso y de su figura como mística surge de las preguntas que el habla le hace a Úrsula sobre la doctrina cristiana o de los relatos bíblicos que se le presentan, ya que ambos le permiten mostrar su conocimiento de la biblia y la religión; lo que indirectamente opera como medio de autorización. A esto se añade, las intercesiones exitosas de Úrsula por los difuntos o las curaciones milagrosas que realiza.

Visiones sobrenaturales: entre la transgresión y la reafirmación del lugar subalterno

Schlau y Arenal en su texto “Stratagemms of the Strong. Stratagemms of the Weak” afirman que “las monjas escritoras, al igual que otros autores

religiosos, personalizaron las divinidades, palabras e imágenes en oposición a la tendencia de los teólogos y eruditos hacia la abstracción” (la traducción es mía) (1990: 34). Sin lugar a dudas, este es el caso de Úrsula de Jesús en tanto su posicionamiento como donada dentro del convento y como mulata dentro de la sociedad de castas incide en sus representaciones del mundo sobrenatural, así como en su relación con la divinidad.

Es notable, a grandes rasgos, que tanto las intervenciones sagradas como diabólicas se dan en la cotidianidad del convento y de manera constante: “Si estoy trabajando allí me ablan; si boy de aquí allí me ablan y me enseñan lo que e de pensar, como me e de mortificar; si me descuido tantito, [viene] la repreension, la enseñansa” (de Jesús, 2012: 186). Esta ficcionalización de la voz divina le permite indagar en torno a la diferencia que instaura la raza y, por ende, realizar indirectamente un cuestionamiento sobre su propio lugar. Sin embargo, esta habla tomará distintas posiciones al respecto. Por un lado, abogará por la igualdad de los individuos frente a la divinidad tal como se ve en la respuesta que San Francisco le da a Úrsula ante su pregunta sobre la profesión de las donadas: “Respondiola el Santo: «Diferençia ay de las monjas, porque ellas son blancas y de naçion española, mas en cuanto al alma todo es uno. Quien mas ysiere baldra mas»” (2012: 235). La donada peruana logra, desde una estrategia de uso de voces (Álvarez-Ogbesor), expresar esto delegando su voz a otro que, en este caso, reconoce la desigualdad y, si bien no la cuestiona, inserta un elemento nuevo: el alma como instancia de igualdad frente a la divinidad y el valor que puede darse a sí misma a partir de sus propios actos. Este tópico volverá a lo largo del relato y esta vez será la voz de Dios quien afirme la igualdad de los individuos; ante una visión de la reina de España, le piden que la encomiende a Dios, Úrsula tiene miedo de que esto provenga del diablo y le sirve como excusa para volver a preguntar sobre la profesión de las donadas: “«¿Dejenme! ¿Con [la] reyna, qué tengo yo que ber con reynas ni con reyes». Diseme: «Todos bienen a mis pies, que para mi todos son unos». Yo e oydo desir que las profesion[es] de las donadas no bale[n] y pregunteselo, y dise que como se aga corason que si bale, que lo demas es engaño” (2012: 284).

Por otro, esta igualdad no será total ya que a lo largo del texto la intervención de esta voz sobrenatural reafirmará el lugar subordinado de Úrsula dentro del convento. Esto puede verse claramente en las negativas del habla en torno al deseo de Úrsula de leer, y en la delimitación de su *imitatio christi*. En el primer caso, la voz rechaza los pedidos de lectura de Úrsula y le propone, en vez del aprendizaje letrado, el de las visiones donde puede aprender desde el propio cuerpo de Cristo. Le dirán que estas experiencias sobrenaturales operan como modo de recibir la doctrina, de

aprendizaje para la mortificación y como medio de salvación, por lo que ella no necesita de libros. Además, enfatizan la singularidad del conocimiento recibido a través de estas manifestaciones, ya que lo que ella aprende allí “en ningún libro lo encontraría” (2012: 181). Deseamos aclarar que esta negativa es entorno a la lectura de libros religiosos: “Tube deseo de oír leer un libro de la *Ymitasion de Christo*, y disenme que para que me quería ocupar y enbarsar en libros. Que su ymitasion era considerar cómo bajó del sielo dejando su ynfinita grandesa, a ser tan umildisimo y tan pobre” (2012: 285). Resulta imposible no remitirse a Sor Juana para pensar cómo la voluntad divina puede operar de manera totalmente contraria ya que la monja mexicana presenta en la “Respuesta a Sor Filotea” su deseo de estudiar y leer como algo dado por Dios. En cambio, aquí Úrsula es apartada de la lectura, que además está asociada al “embarazo”, según el diccionario de Autoridades, “la cosa que detiene y retarda”.⁷

Con respecto a la *imitatio christi*, el habla ratifica el lugar de subordinación de Úrsula a partir de indicaciones reiteradas y frecuentes de padecer sufrimientos, trabajos, desagrazos y tormentos a manos del prójimo siempre desde la humildad y la mansedumbre. Le dirán, por ejemplo, “Que quien ama, cuando mas trabajo pasa, ama mas” (2012: 296), que para agradar a Dios debe «Sufrir mucho y [ser] umilde como la tierra, y [tener] mucha confiansa en Dios, que no puede faltar a los suyos» (2012: 270), o le recuerdan que cuando a Jesús lo ofendieron, él no se defendió. Si lo comparamos con otros relatos monjiles, vemos que las voces no siempre tomaban esta actitud, claro es el ejemplo de la monja chilena Úrsula Suárez, donde las intervenciones divinas la incitan a postularse como abadesa o, controversialmente, a predicar.

En aquellas situaciones en las que la posición de servidumbre dentro del convento es puesta en duda por Úrsula, las voces repiten este gesto. En una ocasión, relata que no sabe cómo comportarse frente a su compañera que la regaña todo el tiempo (Van Deusen supone que era una monja) y le pide a Dios que “que no mormure yo del en mi corason, [por]que como soy mala negra [...] Y disenme que sufra todo lo que se ofresiere, sin queja ni mormurasion, ni dar a entender que lo siento, como si fuera una piedra” (2012: 205). Lo mismo ocurre cuando Úrsula se queja de una señora, doña Antonia de Serantes, que solo se acuerda de ella para mandarla; la voz le dice: “«¿Si abeys dejado el mundo por qué os quejays? ¿No fuera mejor tomar aquello sin enfado y aserlo con caridad, por amor a de Dios?»”, y otras cosas a este modo” (2012: 191). Incluso la manera en que ella se define en

⁷ Diccionario de Autoridades (1732, 381): “embarazo: m. Impedimento, dificultad y obstáculo, que embaraza, retarda y detiene la operación. Lat. *Impedimentum. Obstaculum.*”

relación a la divinidad está permeada por su situación subalterna, por lo que dirá que quiere ser el poyito en el que Cristo se subió en Jerusalén, que es una pajita y que Dios mora en las pajitas, o recuerda cómo de pequeña miraba a la Virgen y exclamaba “«¡Quien fuera a [sic] la criadita de la negra de madre de Dios!»” (2012: 300).

En las visiones de Úrsula encontramos los cuatro aspectos que, según Rubial García y Bienko (2011), suelen estar presentes en las *vidas* de monja –la significación de los sentidos en el cristianismo, la mortificación de los sentidos como preparación ascética, las seducciones sensuales del demonio y la presencia de los sentidos en los discursos que describen la experiencia mística– aunque con algunas diferencias. Sí predominan en el texto la vista y el oído en sus experiencias sobrenaturales, en donde los ojos “ynteriores” operan como ventana del alma (Bienko y Rubial García); mientras que el oído constituye el mejor medio para acercarse a la sabiduría divina y el sentido privilegiado por el cual Dios llamaba a sus fieles, ya que: “El oír no sólo complementaba la visión, sino además legitimaba y confirmaba su ortodoxia previniendo una falsa interpretación. Dios mismo era quien emitía el mensaje escuchado, lo que convertía a la visionaria en un mero instrumento de la enseñanza divina” (Bienko y Rubial García, 2011: 172).

En el caso de la mortificación de los sentidos, si bien hay algunas referencias a los ayunos y cilicios que utiliza Úrsula de Jesús, el *diario* abunda en representaciones infernales que enfatizan la importancia de la mortificación al mostrar su condena correspondiente: diablillos torturando cuerpos de distintos modos. Esto le permite, paralelamente, singularizarse y mostrarse como modelo de virtud ya que Úrsula vive en constante práctica mortificatoria y temor de Dios:

Desian: «Que allí estaba purificando[se,] que estos cuerpos bibos es menester mortificarlos en muchas cosas: que andubiesen como si no andubiesen, que oyesen y mirasen como si no oyesen ni mirasen. Deste modo muchas cosas que fuesen como si no fuesen, que aca desian que por no pecar dejaban algunas cosas, como no castigar cuando era menester, o se dejaban otras cosas de obligasion. Que esto era engaño del demonio» (de Jesús, 2012: 170)

Vemos aquí como Úrsula refiere al tópico de la “monja muerta al mundo” en el cual los sentidos solo deben estar orientados hacia la divinidad. Si por momentos su discurso se muestra transgresivo en torno a la igualdad de los individuos frente a la divinidad, o a sus críticas a la comunidad religiosa – todo mediatizado por otras voces– aquí asume su veta más ejemplarizante y

logrará “reforzar la fe del lector a través del ejemplo individual [...] y elogiar la virtud” (Lavrin, 2016: 37). Hay un gran sector del *Diario* en donde este habla abunda en tópicos como el papel de los sacramentos en la relación con la divinidad, la vida después de la muerte, la condena de los malos y la salvación de los buenos, la pasión de Cristo y sus sufrimientos, y frecuentemente muestra a una divinidad ofendida por los individuos que viven sin temor de Dios y olvidan los beneficios que Cristo hizo para ellos. Esto, por momentos, trae la imagen de un Dios que castiga – “Solo quando ben el azote en las manos me conoçen” (de Jesús, 2012: 234)– aunque también consuela: “bi dentro del mismo sagrario a nuestro señor Jesucristo crucificado [...] con los pechos llenos de leche, que pareçia que ya quería salir. Y dijo: «Esto tengo para los pecadores umildes y arrepentidos»”. (2012: 242). Estas secciones del *diario*, a partir de la modulación de esta voz divina, adquieren los tintes de sermón enfatizando principalmente la necesidad de que los fieles vivan más rectamente y recuerden a Dios.

Con respecto a lo que Bienko y Rubial García denominan “seducciones del demonio” es interesante notar que la presencia de este no está codificada racial ni sexualmente, tal como ocurre en otras *vidas* que asocian el diablo al negro (Úrsula Suárez) siguiendo el modelo teresiano que se retrotrae, a su vez, a la tradición medieval y a la asociación del color negro con lo maligno, ni tampoco lo asocia a los indígenas (Madre Josefa del Castillo). En cambio, aquí el demonio, o “patán”, “embustero”, como ella lo llama, se deja entrever como posible autor de algunas de sus visiones, pero también en momentos en los que Úrsula, en sus actividades habituales, no cumple con la posición de subordinación esperada para ella, o se olvida de sus obligaciones como, por ejemplo, pedir licencia a Dios para todo lo que hace. En una ocasión ella solicita a las cocineras que apaguen el carbón luego de cocinar y, como no lo hacen, lo apaga ella; ante esta actitud el habla le dice que eso que hizo fue producido por el demonio. O bien al reprender a una compañera, esta voz sobrenatural le aclara que “Aquello fue del demonio, porque fue murmurasion. Conos[e] de [=que] lo que abeys de aser es desirselo a ella con buen modo y con buenas palabras, de suerte que no se enoje” (2012: 184). No obstante, estos casos en donde ella no cumple con el modelo de servicialidad y mansedumbre esperados al responder de mala manera, también forman parte de la voluntad divina: “el [e]nemigo no tiene facultad (38r) para entrar en las almas; solo entra en los cuerpos, y eso; cuando yo le permito entra por la boca” (2012: 249). En otros relatos de autoría religiosa femenina, el diablo suele aparecer como una otredad con quien se entabla una relación antagónica y permite, según McKnight (1997), introducir la ortodoxia en el texto, ya que muestra a la religiosa como un sujeto que ha vencido esos encuentros con lo maligno;

aunque aquí la otredad representada no sería el negro, el indio, el confesor o el hereje, sino la falta de cumplimiento con los modelos de servidumbre esperados para ella.

Conclusión

La lectura del *Diario* y sus desvíos de la tradición de las *vidas* evidencia cómo la doble subalternidad de Úrsula de Jesús, en este caso, ser mulata y mujer dentro de la sociedad colonial limeña, determinó su autorrepresentación en el texto, los modos de construir una autoridad enunciativa y de relatar su experiencia religiosa en la Lima del siglo XVII, así como los límites de lo decible dentro del espacio textual. Esto implica pensar un sujeto que habita "un locus fracturado construido doblemente, que percibe doblemente, se relaciona doblemente, donde los lados del locus están en tensión" (Lugones, 2010: 111). Creemos que esta última es evidente a lo largo del texto, en estos movimientos oscilantes en donde las voces sobrenaturales, por momentos, cercan el lugar de Úrsula reafirmando la jerarquía que la subordina, y los intersticios en los que ella logra inmiscuirse para afirmar la igualdad de los individuos frente a la divinidad y "crear" significados resistentes a partir de un gesto dialógico en el que manipular las voces ajenas le da solidez a la propia. Si bien Úrsula no logra una subversión de las jerarquías, cosa que tampoco hubiera sido posible, sí deja los rastros para leer la especificidad de un discurso que, desde la temprana modernidad americana y el espacio conventual, lucha por una voz propia y cuestiona la esfera eclesiástica.

Bibliografía

- ÁLVAREZ-OGBESOR, JACQUELINE. "Transgresión e inversión en el discurso colonial el sujeto colonial negro en el diario espiritual de la mística afroperuana Úrsula de Jesús (Perú, Siglo XVII)", *Revista Iberoamericana*, vol. LXXXIV, núm. 262, 2018, pp. 103-117.
- ARENAL, ELECTRA Y STACEY SCHLAU. "Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent". *Women's Literature*, vol. 9, núm. 1, 1990, pp. 25-42.
- BENOIST, VALERIE. "El 'blanqueamiento' de dos escogidas negras de Dios: Sor Esperanza la negra, de Puebla y Sor Teresa la negrita, de Salamanca". *Afro-Hispanic Review*, vol. 33, núm. 2, 2014, pp. 23-40.

- . "From Sister Ursula de Jesús' Colonial Imagined Community to Modern Day Communities She Has Inspired". *A Journal on Social History and Literature in Latin America*, vol. 14, núm. 2, 2017, pp. 238-262.
- . "Sister Ursula de Jesús' Equal Economy of Salvation". *Publication of the Afro-Latin/American Research Association*, núm. 23, 2019
- DE JESÚS, ÚRSULA. "Diario espiritual de la venerable Úrsula de Jesús, escrita por ella misma". En Nancy Van Deusen (ed.) *Las almas del purgatorio: El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*, (pp. 163-303). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- DICCIONARIO DE AUTORIDADES, Tomo III. Madrid: Real Academia Española, 1732 / Tomo V. Madrid: Real Academia Española, 1737.
- FERRÚS ANTÓN, BEATRIZ. *Heredar la palabra: cuerpo y escritura de mujeres*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007.
- . "Yo-cuerpo y escritura de vida. (para una tecnología de la corporalidad femenina en los siglos XVI y XVII)". *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris*, vol. IX, 2004, pp. 67-77.
- . "Sor Teresa Juliana de Santo Domingo, Chicaba o escribir en la piel del otro". *Cuadernos dieciochistas*, núm. 9, 2008, pp. 181-192.
- FOUCAULT, MICHEL. "La vida de los hombres infames" en *La vida de los hombres infames*. La Plata: Editorial Altamira, 1996
- GÓMEZ, ALEJANDRO. "El estigma africano en los mundos hispano-atlánticos (siglos XVI al XIX)". *Revista de História*, núm. 153, diciembre 2005, pp. 139-179.
- LAVRIN, ASUNCIÓN. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. Traducido por Alejandro Pérez-Sáez. México: FCE, 2016.
- LEAVITT-ALCÁNTARA, BRIANNA. "Holy women and Hagiography in Colonial Spanish America". *History Compass*, vol. 12, núm. 9, 2014.
- LEWANDOWSKA, JULIA. "Autoría, profetismo y agencia religiosa femenina: una aproximación al caso de María de Jesús de Ágrede", *Voces conventuales: escritura y autoría femeninas en Hispanoamérica (siglos XVII-XVIII)*. *Cuadernos de América sin nombre*, núm. 43, 2019, pp. 49-93.
- . *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2019.
- LORETO, ROSALVA Y LAVRIN, ASUNCIÓN. *Monjas y beatas : la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana : siglos XVII y XVIII*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- LUGONES, MARÍA "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre 2008.
- . "Hacia un feminismo descolonial", *Hypatia*, vol. 25, núm. 4, otoño, 2010.
- MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, PATRICIA. "Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas". *Revista complutense de Historia de América*, núm. 26, 2000.
- MCKNIGHT, KATHRYN. *The Mystic of Tunja: The Writings of Madre Castillo, 1671-1742*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1997.

- RESTREPO, EDUARDO. “Raza/etnicidad”. Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (coord.) *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2009, pp. 245-249.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, FERNANDO. *BARROCO. Representación e ideología en el mundo hispánico*, Madrid: Cátedra, 2002.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO Y BIENKO DE PERALTA, DORIS. *Cuerpo y religión en el México Barroco*, México D. F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011
- SOCLOW, SUSAN. *Las mujeres en la América Latina colonial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo libros, 2016.
- VAN DEUSEN, NANCY. *Las almas del purgatorio: El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.