

La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto colonial limeño del siglo XVII¹

Patricia Martínez i Álvarez²

“Dije que si las negras iban al sielo
dijo que si que como fuesen agradecidas i tubiesen atension
a los benefisios i le diesen gracias por ellos las salva
por su gran misericordia”.³

1. INTRODUCCIÓN

Cuando pensamos la historia del Perú y otorgamos roles a las instituciones que la construyeron a lo largo de los siglos se hace imprescindible caer en cuenta de que, especialmente durante el proceso colonial (aunque también durante el proceso republicano), la Iglesia desempeñó un papel fundamental en

-
- 1 El análisis planteado en este artículo es parte del trabajo que llevo a cabo desde el año 1998 sobre los textos biográficos de Úrsula de Jesús encontrados en el Archivo de San Francisco de Lima y en el Monasterio de Santa Clara de Lima. Después de las charlas que di al respecto en el CBC del Cuzco (1998), en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1999) y en el CENDOC Mujer (2000) y del artículo publicado en la *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, 2000, pp. 27-56, actualmente estos textos son trabajados con Elisenda Padrós Wolff (filóloga especializada en lingüística de la Albert-Ludwigs-Universität, Alemania) y forman parte del grueso documental de mi tesis doctoral, en curso, “Vida Religiosa y Espiritualidad femenina en el Perú colonial” (Universitat de Barcelona).
 - 2 Historiadora, doctoranda de la Universitat de Barcelona, profesora de Historia de la Iglesia en el ISET Juan XXIII (Lima) y en la Facultad Pontificia y Civil de Lima.
 - 3 Versión primera de los textos biográficos de Úrsula de Jesús, página 2. Archivo del monasterio de Santa Clara, Lima, sin clasificación, sin fecha exacta (s. XVII).

el ordenamiento de la sociedad y, por ende, por tratarse este espacio de un mundo pluricultural y multirracial, en el ordenamiento del espacio otorgado a los sujetos según raza y cultura. Más allá de este ordenamiento podríamos apuntar la hipótesis de un rol ejercido en la construcción misma de los sujetos.

Evidentemente, este fenómeno no se limita exclusivamente a las relaciones entre el Perú y la Iglesia sino a las relaciones de la Iglesia con los contextos en los que se ha ido desarrollando a lo largo de distintos períodos, en distintos lugares del mundo; sin embargo, me parece interesante atender especialmente al caso si tenemos en cuenta que nuestra historia se construye a partir de relaciones de postergación social, con connotaciones raciales, que configuran hasta la actualidad el tejido social del Perú. El proceso de conquista, unido al colonial y determinados ambos por un conjunto de disfuncionalidades y tiempos de modernización no terminados en España, generaron una estructura de Iglesia local muchas veces ajena a la voluntad de la Iglesia Universal y suscrita a las necesidades políticas y sociales de los artífices de la conquista y colonización del Perú; los conflictos propios de la Iglesia en el siglo XVI y la necesidad, por ellos, de la construcción de una Iglesia de carácter conservador y contrarreformista añaden a los resultados connotaciones importantes para el mundo de las mujeres.

Si bien en todo proceso de conquista cabe el uso de términos como el de *sometimiento*, en el caso de la conquista americana y de la conquista del que pronto sería el espacio del Virreinato del Perú cabe además hablar de un sometimiento basado en la exclusión de la alteridad y de una construcción basada en este fenómeno: lo hispano fue modelo en tanto que el mundo indígena *no fue*. La conquista daba a los hispanos perfil de conquistadores en tanto que los indígenas dejaban de ser dueños de sus espacios, de su tradición cultural y hasta de su humanidad: el debate que se suscitó durante las primeras décadas de la conquista entorno de este tema es una de las claves de interpretación para las formas de tejido socio-racial que fueron perfilándose. Así, en tanto que el indígena dejaba de ser humano, al hispano le resultaba lícita su acción conquistadora y se convertía en dueño con agravantes de señorío.⁴

Posteriormente, en el hecho de la colonización del espacio y de la población ya no solo indígena sino también negra que confluó en el Virreinato, encontramos también la formación de modelos basados en la exclusión de lo que ante-

4 En este sentido es importante tener en cuenta los debates que se desarrollaron en el área teológica entre el discurso providencialista tradicional y el discurso humanista protagonizado principalmente por los discípulos de la Escuela de Salamanca.

riormente nombré la alteridad racial. El mestizaje y la formación de lo criollo, resultado de la mezcla de razas, se construían en función de las relaciones legítimas o ilegítimas con el componente hispano; así, negros e indios (distintos a hispanos) ocupaban roles y espacios en los últimos escalones del aparato colonial y criollos y mestizos, en tanto que relacionados en algún momento con hispanos, ocupaban estamentos intermedios. Una vez más, a partir del modelo (hispano y percibido como positivo) se construía el resto de la escala de valores sociales (percibida en relaciones de ausencia y presencia del componente hispano), quedando así determinado un tejido en el que razas y clases se significaban o no y en el que los hispanos se construían en tanto que el resto de las razas dejaban de significarse por sí mismas.

¿Qué relación mantuvo en todo este proceso la Iglesia? La tradicional vinculación mantenida entre los Reyes Católicos y las funciones eclesiásticas hizo del quehacer monárquico una mezcla político-religiosa con matices localistas importantes: Desde el año 1493, cuando Alejandro VI a través de la primera bula *Inter Caetera* definía a los reyes con patronazgo sobre las acciones de la Iglesia en América, lo que tuviera lugar en el espacio americano quedaba legitimado por la Iglesia Universal en función de la misión providencial otorgada a los Reyes [...] la evangelización de las poblaciones encontradas en el Nuevo Continente. Más allá de que las relaciones entre colonos, Monarquía y pontífice durante los siglos XVI y XVII se suscribieran a obediencias y acuerdos, lo cierto es que el precedente alejandrino situaba la Iglesia como legitimadora de la realidad y más allá de que los documentos pontificios decretaran en muchas ocasiones la necesidad de un trato digno a las poblaciones indígenas y a los negros, lo cierto es que, en tanto que institución principal en el sustento del aparato colonial, la Iglesia reprodujo y construyó con su discurso relaciones de ordenamiento socio-racial en sus monasterios, conventos y zonas de misión, otorgando a cada raza un lugar distinto en función de las relaciones mantenidas con el modelo hispano.

El perfil que tomó la vida colonial durante los siglos XVI y XVII tiene que ver, entonces, con la proyección de diversas disfuncionalidades y necesidades políticas, sociales y eclesiales que confluyeron dando lugar al ordenamiento nombrado más arriba: en este entramado, ¿en qué sentido cabe hablar del papel protagónico ejercido desde el mundo de las mujeres? No es exactamente un papel protagónico: en realidad hay que nombrarlo desde el espacio en el que se formaron las mujeres, un espacio al que pudieron llegar y en el que pudieron construirse las necesidades de las que hablo. En primer lugar, estamos hablando de un entramado político y social de poder que se basaba en el mantenimiento de las razas en forma separada. En este sentido las muje-

res eran, pues, el espacio a través del que podían deshacerse los lugares estrictos: a través de la reproducción las mujeres podían dar lugar al nacimiento de híbridos raciales que desestructuraran las relaciones de poder y de construcción a partir del modelo hispano y en este sentido hay que recordar también el modo en que fueron guardadas las mujeres hispanas por el orden moral y religioso establecido en la colonia, el modo en que fueron luego guardadas y educadas las mujeres criollas en los espacios eclesiásticos creados en la colonia y el modo en que el discurso moral postergó los nacimientos ilegítimos frutos de uniones extramaritales entre hispanos e indias.

En segundo lugar, y por la carga bajomedieval y moderna del papel ejercido por las mujeres en la deconstrucción de la Tradición de la Iglesia, estas se convirtieron también en un espacio a moldear para la construcción de la anhelada ortodoxia católica, en pleno contexto de crítica y desestabilización producida por el proceso reformista en Europa.

La vinculación entre ambas dimensiones (la política y la religiosa) confluyó en la realidad española desde el momento en que los problemas de unión en la Iglesia fueron canalizados por la monarquía para reconstruir la idea de la guerra santa contra judíos y musulmanes (otras tradiciones culturales y raciales incluso) en los últimos años del siglo XV y para volver a confeccionar la imagen de la ortodoxia eclesiástica como orden político en el reino. La crisis de la tradición de la Iglesia, construida desde un discurso masculino y cuestionada en la baja Edad Media desde discursos femeninos religiosos, sumada a la crisis de un sistema feudal que sí había propiciado órdenes de poder verticales dio lugar a la generación de estrategias de regresión protagonizadas por la monarquía hasta el punto en que convergieron las luchas por el desarrollo político español, por el mantenimiento de una organización social basada en relaciones de poder y por el mantenimiento del proyecto contrarreformista eclesiástico. En los tres casos, la cuestión se reducía además a la exclusión de la alteridad: de la alteridad *nacional* (cultural, racial), de la alteridad social y de la alteridad religiosa, elementos todos ellos que encontraron los hispanos en el nuevo espacio americano y elementos, todos ellos, sobre cuya lucha pudieron legitimar el hecho de la conquista y el proceso de la colonización. Las acciones se tiñeron entonces con un aparato legislativo eclesiástico que, formado por imágenes y discursos hispanistas, determinó el proceso de evangelización, el proceso de construcción eclesiástica y el proceso de ordenamiento de la sociedad. En los tres casos el potencial peligro femenino terminó en la construcción de modelos, sobre las mujeres, que permitieran el mantenimiento de la tradición (una tradición, como apunté anteriormente, cuestionada durante mucho tiempo por el papel protagónico de las mujeres en Europa), del orden mo-

ral y cultural y que determinarían finalmente un control sobre las mujeres que diera lugar a la organización de la colonia según las necesidades de las instituciones que constituyeron su estructura: colonos, monarquía e Iglesia.⁵

A partir del caso de Úrsula de Jesús (siglo XVII) y de las tres versiones de relatos biográficos que se conservan en dos archivos distintos de la ciudad de Lima pretendo poner de relieve algunas de las ideas planteadas más arriba, y sobre todo destacar el hecho de la construcción de los sujetos femeninos en el mundo religioso colonial: El género biográfico, a través del cual fue posible la construcción de modelos religiosos, nos permite observar la manera de concebirse a sí misma de una mujer negra en los monasterios, el modo de ser concebida por la Iglesia y el modo en que, aun dentro de los modelos construidos y de los espacios diseñados, las mujeres lograron una forma de relación con Dios que permitió, como había sucedido en Europa, la transgresión de los espacios y formas pensados en masculino por el aparato colonial en este caso.

2. NOTAS SOBRE EL PERFIL DE LA IGLESIA PERUANA A LA SOMBRA DEL PROCESO CONTRARREFORMISTA Y COLONIAL DE LOS SIGLOS XVI Y XVII⁶

La Edad Moderna se abrió para la Iglesia con la confluencia en primer lugar de procesos de reforma intraeclesiales que habían protagonizado muchos órdenes (fruto de las novedades espirituales bajomedievales y de las intervenciones de la Iglesia y el poder político en ellas), de las reformas que rompieron con el catolicismo y de los procesos de reconstrucción incluidos bajo el concepto de la Contrarreforma, que tuvieron como eje la celebración del Concilio de Trento y el proceso tridentino posterior, en el que las experiencias místicas de encuentro y significación se autocensuraron,⁷ y se institucionalizaron

5 Cabe insistir en que no estamos ante un proyecto de la Iglesia Universal, sino ante un proceso de nacionalización eclesiástica en el que la Iglesia (de España y por lo tanto de América) resultó siendo una de las instituciones más controladas por la monarquía, sobre todo en el espacio americano.

6 Este capítulo se basa en lo desarrollado en Martínez i Álvarez, Patricia. "Mujeres religiosas en el Perú colonial. Notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas". *Revista Complutense de Historia de América* 26, pp. 27-56.

7 Entiéndase aquí, a modo de ejemplo, el caso de Teresa de Jesús.

las diversas formas de vida religiosa acentuándose la mediación sacramental de la Iglesia en todo ello.⁸

Entre tanto se acumulaba en América la experiencia misional llevada a cabo en Centroamérica y empezaba la presencia eclesiástica en los nuevos territorios. En el hecho de la llegada de los primeros religiosos al Perú, sin embargo, hay que entender no solo el peso de esta experiencia sino el de las influencias y determinismos del proceso de Reforma y Contrarreforma vivido en Europa, aspecto que constatamos no solo en la realidad acontecida sino en la legislación eclesiástica que conservamos del período⁹ y en la que se hace eco la necesidad del cuidado de la unicidad de criterios para la conversión de los indígenas, del uso de catecismos elaborados en España, de manuales de confesión escritos por clérigos y revisados por diversas autoridades también en España y del nombramiento de los religiosos por la monarquía española, fenómenos todos ellos que consolidarían, además del cuidado de la ortodoxia fruto de las preocupaciones generadas por todo el proceso reformista, el cumplimiento del plan político de España en el Perú y en América y que se harían eco de la necesaria Contrarreforma europea.

A lo largo del siglo XVI se celebraron en Lima tres concilios mediante los cuales se sistematizó la evangelización de los nuevos lugares, se normaron el dogma, disciplina y doctrina en los espacios de conversión y reducción y se implantaron las decisiones tomadas durante el Concilio de Trento, a la vez que se prefiguraron las diócesis y arzobispados en el territorio virreinal y se institucionalizaron los métodos de conversión, así como los modos de control de la observancia y ortodoxia en el mundo religioso y de los laicos hispanos.

Así como entre los artífices masculinos de la colonia la aparente contradicción ideológica propiciaba, sin embargo, la coparticipación en una misma realidad, todo este despliegue eclesiástico dio lugar a la construcción de espacios femeninos en los que las mujeres reprodujeron, en gran parte, las intenciones institucionales, y por lo tanto masculinas, de la conquista de América,

8 Para un estudio del mundo de las beatas en el período de la baja Edad Media y la temprana Edad Moderna en España, véase Muñoz, Ángela: *Beatas y santas neocastellanas*. Madrid: Universidad Complutense, 1994.

9 Sobre la cuestión de la legislación eclesiástica peruana en este período y un análisis de su significado véase Martínez i Álvarez, Patricia. «Para la construcción de una Iglesia Santa: Indios, mujeres, frailes y seculares en la tarea legislativa eclesiástica, siglos XVI y XVII. En *La construcción de la Iglesia en los Andes*. Ed., Armas, Fernando. Lima: PUCP, 1999, pp. 71-105.

aun cuando podríamos constatar en ellas también el intento de adopción de los procesos propios de la modernidad del mundo y la construcción de espacios en femenino.

Durante los primeros años de la conquista en el Perú, además, las relaciones establecidas entre las mujeres indígenas y los conquistadores, como he apuntado en la introducción, dieron paso al desarrollo de sistemas de sumisión mediante los cuales la indígena, mujer figurada como amante del conquistador, prefiguraba como anhelo el modelo de la mujer legítima, esposa española, y daba lugar al nacimiento de una ilegitimidad¹⁰ que la Iglesia incluiría también en su discurso moralizante y contrarreformista. La dominación española supuso, frente a la cosmovisión y organización del mundo andino, una importante transformación en las relaciones de género tras la cual la mujer indígena quedó postergada al espacio de la ilegitimidad o relegada al de la vigilancia, en tanto que insistía en la realización de prácticas sobrenaturales mediante las cuales se relacionaba con la naturaleza rememorando los tiempos prehispánicos y accionando en un espacio de conocimiento al que ni la Iglesia ni los conquistadores accedían.

La colonia fue configurando un tejido social¹¹ en el que los clérigos, religiosos y colonos se convertían en los actores de la realidad, los indígenas en el conglomerado poblacional construido a partir de los lineamientos de dichos actores, las indígenas en el lugar de corrupción de la raza y las españolas en la llegada del mantenimiento de la legitimidad del accionar masculino. El papel de las mujeres, pues, heredado de los primeros momentos de la colonia, configurado y otorgado desde el ideario masculino, degeneraba en el hecho de la coparticipación pasiva en la colonia y reproducía, cuando menos, esquemas mentales y sociales propiamente europeos. Los primeros beaterios y casas de recogimiento fueron los lugares desde los cuales, fruto de la mezcla cultural, la mujer hispana y criolla permaneció alejada del accionar masculino de la colonización e intervención en la realidad desde donde fue confesada por la Iglesia para la progresiva institucionalización de la vida religiosa femenina en el Perú.

10 Trabaja el tema de la ilegitimidad para el caso del Perú colonial Mannarelli, María Emma. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Flora Tristán, 1994.

11 Una reflexión historiográfica sobre la sociedad colonial peruana en la segunda mitad del siglo XVI es García Jordán, Pilar. "La sociedad colonial americana en la segunda mitad del siglo XVI. Algunas reflexiones historiográficas sobre el caso peruano". En *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*. Madrid: Comisaría General de España en la Expo de Lisboa, 1998, vol. VI, pp. 97-119.

La utilización del espacio otorgado, la expresión mediante modelos surgidos del proceso contrarreformista europeo, explica en algunos de los casos que desarrollaré después el hecho, por un lado, de la colaboración femenina en el ideario conquistador y, por otro, la transgresión de este y, por lo tanto, lo significativos que fueron el impacto de la vigilancia de la ortodoxia en ellas y la contribución de estas a la generación de un mundo colonial de distintas, influenciado por el accionar hispano y masculino en el Perú, y la construcción, más allá de esto, de formas de identidad exclusivamente femeninas.

2.1. *Notas sobre la vida en los monasterios de clarisas en el Perú*

Las primeras experiencias de vida religiosa femenina no reglada en América, adscritas a la espiritualidad franciscana, tuvieron lugar en Nueva España con el grupo de Terciarias Franciscanas vinculadas a una de las expresiones más típicas del proceso de Reforma y Contrarreforma en Europa. Se trataba de mujeres pertenecientes a una cofradía —agrupación seglar de devotos— bajo el estado de beatas o maestras amigas. En el caso del Perú, de igual manera, las expresiones de vida religiosa femenina nacieron en el espacio de los beaterios, contando, además, con la prohibición explícita por parte de la Corona para la fundación de monasterios propiamente dichos durante los primeros años de la colonia.¹²

El primer monasterio de clarisas fundado en el Perú fue el de Santa Clara del Cuzco, en el año 1564, que había nacido como recogimiento para cuidar a las hijas mestizas que los conquistadores habían tenido con mujeres indígenas.¹³ El primero fundado en Lima fue obra de cuatro monjas designadas por Santo Toribio en el año 1606. Sin embargo, la iniciativa parece haber partido del portugués Francisco de Saldaña, quien quería un monasterio de recogidas y arrepentidas que llevara la advocación de Nuestra Señora de los Remedios de la Peña de Francia. Él sería además el primer administrador del monasterio. Desde los inicios de la fundación la organización poblacional del monasterio enfatizaría la división de las *calidades religiosas* según clase social dando lugar a la distinción entre las *religiosas conventuales de coro y velo negro*,

12 FERNÁNDEZ, Amaya, Margarita GUERRA, Lourdes LEIVA y Lidia MARTÍNEZ. *La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú. Lima 1550-1650*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, p. 120.

13 BURNS, Kathrin. "Apuntes sobre la economía conventual. Monasterio de Santa Clara". *Allpanchis* 38, p. 69.

grupo compuesto por mujeres que serían nombradas bajo el título de *doñas*, muestra de distinción y nobleza en la sociedad de la Lima virreinal, con autoridad estas para tomar decisiones en el espacio monástico y el ejercicio de los votos solemnes. Otros grupos fueron el de las *monjas de velo blanco*, que llevaban a cabo los servicios más domésticos y que principalmente fueron mujeres con poca capacidad económica, el de mujeres seglares compuesto por divorciadas o arrepentidas y por niñas que recibirían su educación en el monasterio y, por último, el grupo de las criadas o esclavas.¹⁴

En doce dias de diciembre deste año de 618 tomo avito de monja de velo negro doña maria de bargas hija legitima de santiago martines y de doña ana de bargas su lijitima mujer diese el avito el muy reverendo p{adr}e frai juan de urvina de la orden de n{uestr}o p{adr}e san fran{cisc}o consertose su dote en dos mil pe (ssos) ensayados truxo sus alimentos, cera y colacion [...].¹⁵

En este ejemplo que acabo de transcribir, el aspecto de la legitimidad se convierte en el cauce mediante el que la mujer ingresa como monja de velo negro en primer lugar. La vida religiosa de los monasterios, dando continuidad al hecho de la exclusión social y de roles, se organizaba en función de la procedencia de las mujeres que ingresaban: la legitimidad, que se recalca con hacer explícitos los nombres de los progenitores, se convierte en aval, junto con la dote, para tener presencia y también autoridad al interior del claustro.

El tema de la dote, que refleja el modo en que vivirán las mujeres en el claustro según la voluntad o posibilidad masculina que radica fuera de él, se suma a otros aspectos que nos ayudan a configurar un panorama religioso femenino dependiente, propiciado y caracterizado la mayor parte de las veces por la voluntad y el ejercicio de la autoridad masculina:

Doña Paula de Ulloa y Vargas mujer legitima de Lucas hurtado de la palma digo que por justas causas de temor y miedo que tube del dicho mi marido me entre de hecho en este monasterio de monjas de santa clara donde estoy y si saliese fuera estaria mi vida en peligro [...].¹⁶

Una vez dentro, además, la vida de las mujeres seguía determinada por voluntades no solo de esposos y padres, sino también de clérigos que regirían

14 FERNÁNDEZ, Amaya et al., p. 416.

15 Biblioteca de San Francisco Solano, convento de San Francisco Solano, en Lima, sin catalogar: Libro de dotes de Santa Clara, p. 10.

16 AAL, Monasterio de Santa Clara, legajo V: 15, año 1635.

el orden bajo el que la vida femenina debía desarrollarse. En 1687, por ejemplo, se llevaba a cabo en el monasterio de Santa Clara de Lima una visita arzobispal en la que, tras reconocer la enfermería, el seglarado, el archivo y la vida de las novicias, el arzobispo advertiría sobre el uso del tocado reglamentario.¹⁷ En el año 1690, también en relación con el monasterio de Santa Clara, se llevaba a cabo un auto por la violación que se hacía de la clausura y tras el cual las autoridades eclesiásticas reprenderían a la abadesa.¹⁸ Otro de los aspectos que tienen que ver con el modo de relación que se establecía entre el mundo al interior del claustro y las intenciones y acciones masculinas se hace patente en la reproducción de los esquemas de exclusión que daban lugar a la generación de distintas clases y roles en el monasterio. Así, en 1628 una cláusula eclesiástica advertía de la necesidad de que las monjas tuvieran indias que les sirvieran como criadas¹⁹ y en un auto seguido en 1642, protagonizado por Luisa de Escobar, abadesa del monasterio, esta pedía licencia para que María, india esclava, pudiera retornar a servirle “dado su arrepentimiento por haber huido”;²⁰ en 1666 Doña Micaela Bravo, monja de velo negro, pedía que su sierva mulata Josefa fuera expulsada de la clausura por desobediente;²¹ y en el año 1668 doña Mariana de la Peña, abadesa del monasterio, pedía que una sirvienta judía pudiera entrar en clausura para servir a doña Francisca Arias Cárdenas.²² Las relaciones tejidas entre *doñas* e indias y mulatas, e incluso judías, enfatiza, una vez más, que la vida de las mujeres religiosas reprodujo escalas de valores propias de un sistema colonizador que se hacía eco de las luchas bajomedievales y modernas mediante las que los roles se regían por la raza y la clase. Las monjas del Perú del siglo XVII, que accedían al monasterio según la voluntad de los varones a partir de los cuales se significaban y cuya vida se regía por el orden impuesto desde la masculinidad eclesiástica, estaba caracterizada, también, por el uso de formas, sobrenombres, roles e imágenes concebidas desde el exterior, y al interior del espacio colonial tal como nos lo muestra la documentación que conservamos acerca de los

17 AAL, monasterio de Santa Clara, legajo XVII: 76, año 1687.

18 AAL, monasterio de Santa Clara, legajo XX: 15, año 1690.

19 Archivo de San Francisco de Lima, en adelante ASFL, Reg. 10, 1, 15 (1628).

20 AAL, monasterio de Santa Clara, legajo VI: 32, año 1642.

21 AAL, monasterio de Santa Clara, legajo XII: 80, año 1666.

22 AAL, monasterio de Santa Clara, legajo XII: 181, año 1668.

oficios que desempeñaban las mujeres en los monasterios: Las *doñas*, mujeres con nombre y apellido que recordaban constantemente la calidad bajo la que habían ingresado al monasterio, que les venía dada según la clase a la que pertenecían esposos o padres, se distinguían no solo por el tipo de autoridad y actividad que llevaban a cabo en el monasterio, sino por el trato mismo bajo el que se nombraban, pues desaparecen en el resto de las mujeres los apelativos de *madre*, de *doña* y hasta el apellido, sustituido por un *del Espíritu Santo* o un *de la Cruz* que indicaban, automáticamente, la ilegitimidad que las unía, o desunía, a la realidad colonial.

De la existencia de otros monasterios de monjas clarisas en el Perú tenemos noticia a través de la crónica de fray Diego de Córdoba y Salinas,²³ quien desarrolló la historia de las fundaciones en Huamanga (1539) y Trujillo (1587), así como la del Cuzco y otros lugares de América pertenecientes entonces al Virreinato del Perú. En la crónica, además, Córdoba incluiría la mención de algunos de los llamados ejemplos de santidad en la época; las palabras y visiones que a través de sus escritos reflejaba el cronista se hacen eco de aspectos de transmisión que reflejan el modo en que la construcción del espacio para la vida religiosa en el Perú supuso 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 la que las relaciones jerárquicas de género y clase se erigirían a partir de la exclusión del distinto.

Fray Diego, en la misma crónica, habla de mujeres en las que sí se produce la enseñanza de Dios y por lo tanto, sospecharíamos, cierta autonomía frente a los lineamientos del sistema colonial y eclesiástico de determinismo:

Ilustró nuestro Señor a su sierva con el don de profecía, descubriéndole como a tan querida suya las cosas más secretas y ocultas que estaban por venir [...]. Passando una religiosa por el claustro, le salió al encuentro la madre Ana del Espíritu Santo y le dio un golpe, diciendo: desecha, hija, esos pensamientos, que te van inquietando. Y a otra religiosa le amonestó que no pensase en tal y tal pensamiento, que actualmente le atormentaban, y ellas confessaron ser así todo como lo decía la sierva de Dios.²⁴

Y aun así la profecía con la que es dotada Ana del Espíritu Santo, la posibilidad que Dios le brinda de descubrir lo no conocido termina en la presentación de los malos pensamientos, en el viaje hacia el encuentro del pecado,

23 CORDOBA SALINAS, Diego de. *Crónica franciscana de las provincias del Perú (1651)*. Washington DC: Academy of American Franciscan History, 1962.

24 *Ib.* pp. 844-845.

idea construida para el fortalecimiento de la capacidad de intervención eclesial en el mundo y concepto mediante el que la Iglesia explica su autoridad desde la posibilidad de absolverlo, y no de la libertad de la que se habían hecho eco las mujeres sobre las que caería la responsabilidad de la herejía y brujería.

A mi parecer, la preocupación por el cuidado de las mujeres no fue en manera alguna gratuita: fray Diego, una vez más transmisor de imágenes e intenciones de la época, puso de relieve el modo en que los caballeros, vigilantes del orden colonial, percibían la imposibilidad de que las mujeres solas logran alcanzar la virtud o la doctrina. Hasta llegado el tiempo del matrimonio, de la dirección por parte de la voluntad del consorte, los muros de los claustros, construidos y financiados por ellos, y la dirección espiritual, en manos de los clérigos, moldearían la *desbocada* realidad femenina en espera de la llegada a la casa marital, espacio cerrado también, desde donde servirían a Dios sirviendo en ello al esposo, varón y, por lo tanto, mediador del orden.

2.2. *El influjo de la barroquización en las formas de espiritualidad femenina peruanas*

Para poner de relieve algunas de las ideas que llevo nombrando en el presente artículo quisiera hacer énfasis en algunos conceptos que me parecen clave. En primer lugar, en el hecho de la transferencia de un proceso claramente contrarreformista europeo a la realidad peruana de la colonia que pone especial atención en el mundo religioso femenino. En segundo lugar en el hecho del replanteamiento de las vías de encuentro entre Dios y la mujer, fruto de este proceso contrarreformista y del que surge la construcción masculina de imágenes y formas distintas a las planteadas por la mujer. En tercer lugar, en las características de las vías mismas de expresión de estas experiencias: las vidas de las mujeres transcritas y moldeadas para el impacto eclesial en la sociedad, las biografías y la confesión hecha pública después de ser escuchada a través de la escritura de las mujeres religiosas durante la colonia peruana. En cuarto lugar en el hecho de que muchas de estas expresiones espirituales denotan en las mujeres concepciones de sí mismas que implican la característica del aparato colonial basado en la exclusión de la alteridad racial. Por último haré hincapié en que en el hecho de la barroquización hallamos, con todo, la presencia en el espacio peruano de las formas que dieron paso a la irrupción de las mujeres en la dimensión antes excluyente de la relación y el conocimiento con y de Dios.

El fenómeno de la escritura de las *Vidas* tiene que ver en primera instancia con el proceso de institucionalización de la confesión que se vivió en Europa a partir del Cuarto Concilio de Letrán, celebrado en el año 1215.²⁵ Si bien es cierto que los textos se hacían eco de la irrupción de un lenguaje femenino hablando de Dios, la expresión del mismo bajo imágenes y conceptos pensados y escritos en masculino dio lugar, con todo, al afianzamiento en el caso colonial de la implantación de un sistema excluyente y ortodoxo en el que la mediación eclesiástica, los distintos tipos de mediación, sustituirán efectivamente al sujeto femenino.

Noticias ciertas que dejó escritas de su exemplar y santa vida, por orden y obediencia de una Prelada, la Venerable Soror Geronima de S. Dionisio, alias, de Inojosa, Esclava de las benditas animas del Purgat{ori}o (según se firmaba) Religiosa Professa de N{uestra} M{adr}e S{an}ta Clara en su monest{eri}o de Lima.²⁶

Sor Jerónima de San Dionisio, en primera instancia, escribe instada a hacerlo y bajo *orden y obediencia* a una prelada de su mismo monasterio, el de Santa Clara de Lima. Otro de los aspectos que aparecen apenas empieza el documento encontrado en el Archivo de San Francisco de Lima es el hecho de ser una mujer *esclava de las benditas ánimas del Purgatorio*, espacio (el del purgatorio) pensado en masculino y por la institucionalidad eclesiástica de principios de la baja Edad Media ante la falta de un discurso de redención que hubiera dado, en aquella época, respuesta a las necesidades de la transición del sistema feudal al de la llamada economía de beneficio. Y espacio, además, en el que las almas arrobadas constatarían el castigo de las penas y pecados cometidos en el mundo: un castigo, por lo demás, ejercido por la imagen del Dios distante y corrector.

Por la obediencia de una Prelada avre de decir las niñerías, en que me he ocupado en la Religion, que son como de pobre sin Espiritu.

Veinte años a que sirvo las llagas de mi P{adr}e San Francisco, asistiendo en sus Maytines, y poniendole Luces, y despavilando en sus maytines.

25 Estas vidas espirituales «constituyen un género literario que tiene por principal protagonista a la *mujer religiosa o semi religiosa* de finales de la Edad Media y primera Edad Moderna» (GARÍ, Blanca. *Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la autobiografía espiritual femenina en la península ibérica y el Nuevo Mundo*. En prensa, p. 2).

26 ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 1.

Otros tantos en sus Vísperas, y en sus Maytines, celebrando la entrada a el Purgatorio con muchas velas de cera, asta la una de la noche, procurando muchas indulgencias que hago ganar a las Religiosas, todo con licencia de la Madre Abb{ades}a [...].²⁷

La humillación de la que Jerónima se hacía eco al decir, o escribir, estas palabras que a su vez transcribiría un fraile menor de San Francisco y la estrecha sujeción a la licencia de la madre abadesa poco tienen que ver, definitivamente, con la expresión de cauces femeninos de la experiencia espiritual de un arrobamiento místico en el que descubrir la sublimación del cuerpo y la exaltación del alma.

Tres veces las vísperas de Ceniza comí con las morenas, las mas viejas y pobres, a mi costado.

Seis años besé los pies a cinco negros en Reverencia del dulce nombre de Jhs[...].²⁸

El sacrificio expresado por la monja, a la vez, hace evidente un aspecto más de los que he ido anotando a lo largo del presente estudio, el sistema colonial se construyó sobre la base de la necesidad de la exclusión del otro —aspecto que refleja el rechazo al distinto que se vivía en la España bajomedieval y moderna, tanto por la irrupción de nuevas clases sociales en la institucionalidad del momento, como por la protagonizada por otras razas a las que se había expulsado recientemente— y en *Jerónima* la relación con la negritud se hace necesaria como muestra de flagelación, de anulación del propio yo: ¡Hasta había comido con las morenas y besado los pies de cinco negros en señal de sacrificio!

La culpabilidad con la que Jerónima inicia su discurso, o el discurso desde el que es nombrada, *presa de las ánimas del Purgatorio* y de la que se hace eco la penitencia que se impone y mediante la que se castiga, una vez más, poco tiene que ver con la concepción del cuerpo que las mujeres medievales escritoras o transmisoras de las primeras *Vidas* tuvieron, concepción a partir de la cual expresaban el desprendimiento hacia el viaje interior por el alma y con ella.

De unos dias a esta parte doy en pensar que todas son mejores que yo, hasta las negras.²⁹

27 ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 2.

28 ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 5.

29 ASFL, Reg. 17, 1, 46. (Monjas del convento de Santa Clara de Huamanga), 1648, p. 7.

Como Teresa de Jesús, una de las místicas modernas cuyo discurso repetía constantemente la idea de la pequeñez, no ante Dios ni bajo un cuerpo del mundo que vive la pequeñez de lo conocido frente a la grandeza de lo enseñado en la unión con Dios del alma libre, Jerónima hace mención de su insignificancia incluso ante *las negras*, mujeres relegadas en tanto que parte de la población esclava para la erección del aparato colonial.

Úrsula de Jesús, *morena criolla* del monasterio de Santa Clara de Lima, que vivió el tránsito como donada a religiosa en el mismo, dejó testimonio escrito (directo o indirecto) de cómo a través de su experiencia visionaria se forjó un sujeto religioso en el que confluirían el saberse a sí misma parte de un aparato colonial que despreciaba la alteridad situándola en el lugar de los sirvientes, el saberse a sí misma mujer revelada por Dios y por lo tanto suscrita a la posibilidad de la heterodoxia y el saberse a sí misma espacio de canalización de un modelo religioso necesario a la iglesia del momento.

3. LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO FEMENINO RELIGIOSO: ÚRSULA DE JESÚS EN EL CONTEXTO COLONIAL LIMEÑO DEL SIGLO XVII

Los tres documentos que contienen noticias biográficas sobre Úrsula de Jesús, basadas en su experiencia visionaria, tienen matices de distinción importantes. El que nombraremos en adelante *versión primera*³⁰ es un texto escrito en primera persona, que contiene varios cambios de mano, empieza con la invocación de la Santísima Trinidad y termina con una visión de la misma. Se extiende a lo largo de 26 páginas y tiene apuntes que, a nuestro parecer,³¹ y tal como ha afirmado al respecto Elisenda Padrós, pertenecieron a un conjunto mayor.

A lo largo de este texto cuatro ejes mueven la construcción del sujeto de Úrsula: en primer lugar el tema del miedo a ver, a saber; en segundo lugar el del pecado; luego la negritud como parte de un sistema de relaciones de exclusión y finalmente un cuarto eje, el de la autoridad confundida de la que hace partícipe Dios a Úrsula desde lenguajes aprendidos. Úrsula es una mujer visionaria cuya experiencia espiritual, cuyo modo de vivir a Dios en su cuerpo, a través de sus sentidos, explicitaría un discurso sin tamices. Sin embargo el modo de transcribirse de esta experiencia se enmarca en el conjunto de pro-

30 Transcrito por Elisenda Padrós Wolff, de 26 páginas de extensión, encontrado en el Monasterio de Santa Clara de Lima, sin clasificar y sin fecha.

31 Actualmente trabajamos con Elisenda Padrós Wolff en el estudio de las tres versiones para una edición crítica de los textos en Alemania.

yecciones de las que fui hablando anteriormente: Úrsula ve más allá... pero no quiere ver, se deja llevar por la idea de que quien la está invitando a ver no sea Dios sino el maligno: “en nombre de la santísima trinidad no se si es alguna cosa de *aquel* engañador”.³²

Sabe cosas que las demás religiosas de su monasterio no pueden conocer, las alcanza a través de un arrebato constante pero su voluntad, expresa continuamente, queda al margen del hecho mismo de ver, de conocer. La experiencia de Úrsula es temerosa y se expresa a través del miedo, y lo que ve reafirmará definitivamente esta dimensión: Úrsula ve el pecado y el dolor que este suscita en la vivencia del Purgatorio. Ambos temas, el del temor y el del pecado en el Purgatorio, cruzan sus palabras poniendo de relieve una y otra vez que su modo de percibir a Dios está inserto en la idea de un más allá que llega intempestivamente, sin preguntar, sin pedir parecer, con formas predeterminadas, con imágenes concebidas ya antes. La experiencia de Dios en Úrsula está contenida en las preocupaciones del tiempo, en la construcción de un mundo que debe respetar a Dios y temerlo, a un Dios que legitima, en el discurso de la Iglesia, la realidad en la que ella está inmersa. En este sentido ambos ejes tendrían que ver con el proceso de una Iglesia que se construye a partir de la negación de la alteridad: Úrsula no es una mujer mística que alcance la verdad a través de su propia voluntad [...] no descubre el placer ni descubre a Dios. Ve solo al Dios de la Iglesia colonial y tridentinista, de una Iglesia que puede seguir siendo en tanto que las almas libres no son.

El tercer eje que cruza las notas desordenadas escritas en primera persona es el de la negritud. Úrsula se expresa desde una concepción sobre sí misma que la sitúa por debajo del resto incluso ante los ojos de su concepto de Dios: “Dije que si las negras iban al sielo dijo que si que como fuesen agradecidas i tubiesen atencion a los benefisios i le diesen gracias por ellos las salba por su gran misericordia”.³³

No es solo su condición de negra lo que a Úrsula ocupa: su texto está lleno de visiones en las que las negras son las protagonistas. Sin embargo, ese concepto de Dios ante el que Úrsula imagina un mundo de exclusiones se torna el de un benévolo redentor del pecado de la condición negra y neófita:

32 Versión Primera, p. 1 (Archivo del monasterio de Santa Clara, Lima).

33 *Ib.* p. 2.

[...] dije io *que* como una neg[ra] tan buena *que* no era lad/r/ona ni enbustera abia estado tanto tiempo en purgatorio // dijo *que* abia estado por s[u] condision *que* alli se penaba el sueño fuera de tiempo i la co-mida i *que* aunque abia estado tanto tiempo abian sido leb[es] las penas i *que* daba muchas gracias a dios *que* con su dibi[na] proibidensia labia sacado de su tierra i traidola por [ca]-minos tan difi(>)cultosos i barrancosos para *que* fues[e] cristiana i se salbase.³⁴

El aparato colonial, el tejido social que situó las razas en status distintos, trascendió al concepto de Dios mismo y en él se reflejaron los grupos poblacionales. Este concepto, en el caso de Úrsula, es parte de su experiencia misma del más allá, de su experiencia de Dios y forma finalmente a su sujeto: el modo en que se sabe a sí misma.

En medio de todo este entramado de proyecciones, Úrsula se reconoce, aunque lo expresa ambigualmente, elegida por Dios: este sería el cuarto eje que cruza las notas. Débil para caer ante los engaños del maligno, sin querer saber ni contar todo lo que experimenta en las visiones del Purgatorio, Úrsula conoce, ve al fin y al cabo y establece una relación con Dios que va más allá de lo determinado.

Úrsula explicita que ella no es la que pregunta, que no quiere saber, que no quiere ver y que además no entiende muchas veces lo que ve. Además añade que no recuerda siempre todo lo que sucede en sus visitas al Purgatorio. Deja entrever que lo que ella dice no tiene carácter doctrinal, le preocupa estar rozando la herejía, no quiere escuchar lo que le es dicho pero aclara que tampoco es ella la que escucha, sino una voluntad ajena que la hace escuchar. Los mensajes de Dios, sin embargo, contienen perfección [...] es ella la que no alcanza a entender: “yo no se desir lo *que* alli paso aunque me lo daban a entender mui bien yo dije entre mi si tu eres dios como ases caso de este basurero de este estropajo *que* aunque mas lo linpien siempre se queda susio”.³⁵

Concibiéndose a sí misma como un *basurero*, como un *estropajo*, Úrsula se sorprende del Dios con el que se encuentra, que sí la elige a ella para expresarse, que *le da a entender* un orden distinto. Este principio de autoridad, que aparece a lo largo del texto en repetidas ocasiones, con todo, es canalizado por Úrsula misma hacia la forma en que debe moldearse una experiencia de este tipo en el contexto en el que se da y en quien se da y reclama la posi-

34 Ib. p. 2.

35 Ib. p. 16.

36 Ib. p. 22.

bilidad de una legitimidad más pública (y por lo tanto más institucionalmente lícita): “yo no se {desirlo} lo que allí pasa si yo supiera escribir y tubiera licencia del padre fuera cosa admirable mas todo se me olvida quando estoy trabajando y recogida se me bienen a la memoria y allí b/i/enen otras todo se pasa como no ay ocasion de desirlas”.³⁶

En las visiones que Úrsula tiene del Purgatorio aprende continuamente el pecado: el que se comete en el mundo, el que se comete en los claustros, el pecado del que son prisioneras las almas... Úrsula aprende el pecado en las formas más humanas y femeninas de relación y tilda de miedo, con su descripción de lo que Dios le cuenta, el encuentro entre mujeres en los claustros:

[...] *que* bea io el daño *que* causa bibir sin atension i dejarse llebar de sus apetitos desto (*a*>)ubo gran *doctrina* i de lo mucho *que* inportan los ejersisios interiores *que* en esta casa le desagradan a dios un pecado grandemente i a nuestro padre san fransisco i a nuestra ma-dre santa clara *que* es el de las amistades.³⁷

Otro de los pecados por los que Úrsula descubre el dolor que se paga en el Purgatorio está encarnado, en esta imagen, en una negra por la que, con todo, llegarán a interceder los mismos Clara y Francisco:

[...] otro dia despues de aber comulgado disenme *que* encomiende a una negra *que* abia estado en el conbento i la sacaron mui mala a cura[r] i a pocos dias murio i a casi treita años no me acordaba mas della [si] no ubiera sido io me espante i entre mi pense *que* tanto tiempo // [rres]-pondenme *que* aquellas cosas en *que* ella andaba {—} dabanlo a ent[en]-er *que* era un amor desordenado *que* tenia a una monja i toda la [ca]-sa lo sabia i *que* mi padre san fransisco i mi madre sancta clara se [abi]-an incado de rrudillas a nuestra señora por *que* alcansase de su ijo [la] salbasion de *aquella* alma porque abia serbido *aquella* casa suia con buena boluntad.³⁸

Las imágenes que Úrsula encuentra en el Purgatorio, el lenguaje con el que describe lo que allí descubre, el miedo que le suscitan el conocimiento y el Dios con el que se relaciona terminan construyéndola, definiendo su comportamiento en adelante y delineando el modelo que sobre ella hicieron sus contemporáneos. En este sentido es interesante cotejar este texto con las dos versiones restantes: la Segunda Versión, escrita en tercera persona, posiblemente por mano de mujer, contiene (con alteraciones notables) lo que la Tercera Versión, hallada en el Archivo de San Francisco de Lima, narra con todo

37 Ib. p. 7.

38 Ib. p. 12.

lujo de detalles. Entre la Primera y la Segunda y Tercera Versión, sin embargo, ya no solo existen diferencias de lenguaje sino de contenido. Anotemos, a modo de conclusión, algunos de los aspectos que aparecen en lo que sería la introducción de la Tercera Versión, que no aparece siquiera en la Segunda:

Las luces, que reverberan en n{uest}ra Serafica M{adr}e S{an}ta Clara, nacen del globo espherico, y Custodia, que por blason esclarecido de-posita en sus beneficas y liberales manos; de donde sobresalen , dando luz al Mundo y Claridad de Cielo, en el trono de su mayor gloria; resaltando a un mesmo tiempo centellas luminosas, que oy son astros de la Yglesia y soberano lustre de la sagrada Religion del Sera-fin Fran{cisc}o en las tres ordenes, que militan debaxo de su Regla. Y como Primogenita de su ardiente Espiritu esta Clara Luz, fue siempre fecunda Madre de esclarecidas (innumerables) hijas, que ilustran monasterios en la basta redondez del Mundo. No es menos glorioso plantel de estrellas o cielo estrellado de flores, el ameno jardin de su convento de Lima, donde se cultivan fragantes virtudes, cogiendose a una en celestiales cornucopías, sí candidas asusenas de integridad incorrupta, tambien roxos claveles, y rubicundas rosas de estremada penit{enci}a. Entre estas flores se descuella al presente una humilidissima Planta, digna de colocarse en el Lucido coro de las Virgines, la Vener{abl}e M{adr}e Ursula de Xpto, Morena criolla deesta ciudad de Lima, donada de velo blanco, de tan rara Virtud y Santidad , que puede ser Espejo de las mas exemplares Religiosas”.³⁹

Además de la prosa barroca con la que se expresa el biógrafo para ensalzar a la familia franciscana, aparece nuevamente la idea de la negritud en términos de una inferioridad que hace a Dios tan misericordioso que le resulta posible *hacer lo negro blanco*.

No es nuevo del S{eñ}or hacer lo negro blanco, de sus caricias, y deposito de sus gracias. Resonaron en los terminos del Mundo las grandesas del Rey Salomon, llegaron las voces al Oriente y la Reyna Saba Ethyopiza, adornada de aromas, y thesoros. Llego varonil a los muros de Jerusal{e}n a postrarse al Rey en su throno. La Sybila *Cumaná* negra y gentil, antevió la Encarnacion del verbo: celo dimittitur alto 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 Ursula de Xpto Negra Criolla entre las claras Luces de su Conv{en}to resplandeció efimero de la Gracia, deposito de Soberanos dones, sabia Profetiza de los altos misterios, y Esposa muy querida del Altisimo, como se reconocera en este epitome historial de su S{an}ta vida”.⁴⁰

39 Biografía escrita en el año 1688 y conservada en el Reg. 17 , n.º 45 del ASFL (p. 2).

40 Ib. pp. 2-3.

Por último, el autor aprovecha el espacio que la biografía de Úrsula le otorga para enfatizar el tinte hispanizante con el que se construyó la catolicidad en el Perú colonial:

Capítulo 1 Nacimiento y Crianza de Ursula.

Corrían los años de seiscientos y quatro, quando en esta ciudad de los Reyes, unico Emporio Peruano, Corona de Carlos Segundo que Dios g{uar}de, Rey de las Españas, S{eñ}or de este nuevo Mundo, cuya opulencia de tesoros, enriquece estrañas Monarquías, siendo el Archivo Lima, en que a penas recogidos como en hermosa fuente, luego se comunican y reparten. En esta pues, ilustre Patria mia, cuia Nobleza Española en sus Conquistadores propasa{ro}n las Herculeas columnas del Plus ultra quedando desde entonces por glorioso trofeo de sus Armas, no siendo menos aora, antes si en mas augmento cada dia, la infanzona sangre que la anima en los generosos troncos y ramas españoles de Nobles Titulados e ilustres Cavalleros, que en sus Plazas se cruzan cuyo pavimento y terreno gosa del Sur benigno, que la baña; cuias niveladas calles de dilatadas líneas ajedreadas sigue el compaz de su vistosa planta: cuios sobrepuestos perfiles de varias hermosas flores, son a vista del sol primaveras de Rosas, y Claveles: cuya magnificencia de sus Templos y riqueza de Altares y sagrarios, preciosidad de vasos y ornam{ent}os no tiene semejante; cuia liberalidad caritativa, y limosnera en sus habitadores excede todo hyperbole: cuias letras se mesen en mantillas, pues las maiores ciencias son como el A.B.C. en sus nativos hijos: cuia feé, Lealtad y Religion xptiana (tierños infantes) puede ser exemplar a muchos Reynos. En esta pues (*repetiré mil veces*) ciudad bella y magnifica, Madre de forasteros. Almasigo de doctos, academia de Yngenios, taller de discreciones, palacio de Hermosuras, y sobre todo Relicario de Santos, Lima la ciudad Santa, la fiel siempre y Leal a su Monarca invicto Nascio por dicha nuestra, Ursula".⁴¹

Si las palabras escritas en primera persona en la Versión Primera de las notas sobre la vida de Úrsula nos han permitido poner de relieve que, efectivamente, se cultivó en el espacio colonial un discurso espiritual que cruzaba todas las connotaciones de exclusión (y por lo tanto de fortalecimiento) y que determinaba la construcción de los sujetos en dimensiones como la de la propia concepción, la de Dios y la del espacio, las palabras del biógrafo nos permiten, todavía más notablemente, hablar de un proceso eclesiástico en el que, efectivamente, los sujetos fueron el espacio liberado donde, deliberadamente, se fortalecieron las estructuras propias de las necesidades del contexto institucional formado en la colonia.

41 Ib. pp. 3-4.