

BLANCA GARÍ DE AGUILERA\*

***VIDAS ESPIRITUALES Y PRÁCTICAS DE LA CONFESIÓN.  
LA RECEPCIÓN Y TRANSMISIÓN DE LA AUTO-BIOGRAFÍA  
ESPIRITUAL FEMENINA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA Y EL  
NUEVO MUNDO'***

ABSTRACT

*The Spiritual Lives constitute a literary genre whose main protagonist is the "religious woman" or "semi-religious" of the end of the Middle Ages and beginning of the Modern Age. This genre is characterised both by its moving in a literary hybrid field (hagiographic, biographical and autobiographical), and by its decided incorporation of the techniques of self-representation of confessional language as elaborated in the West from the 13th century onwards. This study tries to analyse from a historical perspective the diffusion of the Lives in the Iberian Peninsula and the New World, as a consequence and at the same time as a constructing element of a model of feminine religiosity.*

INTRODUCCIÓN

Las llamadas *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. Los primeros textos aparecen en la Europa del siglo XIII y se multiplican en el siglo XIV en amplias zonas de Occidente, especialmente en el ámbito germánico e italiano. En los reinos de la Península Ibérica

\* Profesora titular de Historia Medieval de la Universidad de Barcelona.

1. El presente texto es una versión en castellano de la conferencia pronunciada en el "Kolloquium" del Seminario de Historia de la Universidad de Basilea: „Allgemeine Forschungsprobleme der Vormoderne" que tuvo lugar en febrero de 1999. Agradezco a la Profesora Claudia Opitz su invitación a participar en él y su estímulo para desarrollar el tema en un curso de doctorado de ese mismo año.

esas biografías y autobiografías se difunden tardíamente generalizándose sólo en el marco de la España Moderna. A partir de los siglos XV y XVI las *Vidas* se multiplican, especialmente pero no sólo en Castilla, y en el XVII el triunfo masivo del género se trasmite también a las prácticas literarias del Nuevo Mundo. Herederas de la hagiografía, pero al mismo tiempo resultado de las nuevas formas de indagación introspectiva, esas *Vidas* se convierten a lo largo de la Edad Media tardía y la primera Edad Moderna en un lugar común de la construcción del sujeto religioso femenino que Gabriella Zarri ha caracterizado para Italia con el nombre de “santas vivas”<sup>2</sup>. La división artificial de los estudiosos en medievalistas y modernistas ha llevado, al menos en España, a una ausencia de reflexión sobre, respectivamente, las raíces o consecuencias históricas del proceso. Mi propuesta es hacer pasar, por un momento, la indagación acerca de las *Vidas Espirituales* por encima de la barrera que separa ambas épocas, medieval y moderna, introduciéndola en un marco más amplio. Con ello pretendo, por un lado, contribuir a clarificar las razones por las que las *Vidas Espirituales*, tanto las biografías como las autobiografías (o sus formas mixtas) son textos que pertenecen a un proyecto literario común, fruto de la dirección espiritual y del diálogo entre confesores y mujeres devotas<sup>3</sup>. Pero por otro lado pretendo también introducir las *Vidas* en la lógica histórica de la elaboración de un modelo de religiosidad femenina que, bien establecido en la Edad Moderna, hunde sus raíces en las transformaciones de los últimos siglos de la Edad Media.

#### LA PRÁCTICA CONFESIONAL Y EL DISCURSO DEL SUJETO

En 1215 el IV Concilio de Letran instauró la confesión privada y auricular como un sacramento obligatorio para todos los creyentes. Con ello se institucionalizaba un cambio profundo en la noción y práctica de la confesión que se había iniciado en las décadas inmediatamente anteriores y se abría paso así a la posibilidad de su generalización<sup>4</sup>. De este modo, tal como ha indagado recientemente

2 Zarri, Gabriella, “Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento”, *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, pp.371-445; reproducido en Zarri, Gabriella (1990): *Le Sante Vive. Profetie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turin, 1980, pp. 87-163

3 Acerca de ese “proyecto literario” véase mi artículo: Blanca Garí, “El confesor de mujeres: ¿Mediador de la palabra femenina en la Edad Media?” en: *Medievalia* 11, 1994, pp.133-141.

4. Una introducción a la confesión y a las prácticas confesionales en: Thomas Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton University Press 1977 y en Jean Delumeau, *L'aveu et le pardon: Les difficultés de la confession XII-XVIIIe siècles*, Paris: Fayard 1990 (traducción castellana, Madrid Alianza Universidad 1992). Véase también Bossy, John, “The Social history of Confession in the Age of reformation” en *Transactions of the Royal Historical Society*, Series 5, 25, 1975, pp.21-38

Jerry Root siguiendo viejas sendas trazadas por Michel Foucault, las prácticas confesionales marcaban un nuevo espacio de individuación y un camino hacia la construcción de un particular lenguaje del sujeto. Dicho con sus propias palabras, delimitaban un “*Space to speke*” y daban paso a unas prácticas discursivas que ofrecían las condiciones necesarias para que un sujeto apareciera como sujeto de discurso<sup>5</sup>.

La promoción de la práctica confesional llevada a cabo a través de los manuales de confesores, sermones y *exempla* en lengua vernácula en los siglos XIII y XIV hizo realidad para el conjunto de la población no sólo religiosa sino también laica la difusión de la confesión y la creación para amplios sectores sociales de un “espacio para hablar” desconocido hasta entonces. En esos manuales, se delinearán las técnicas de un auto-escrutinio y se elaboran las fórmulas de representación del yo en las que durante la confesión el penitente puede y debe insertarse. Ciertamente que los manuales y las prácticas confesionales crean un sistema, un “discurso de la confesión”, que se establece como código de control<sup>6</sup>. Pero, de todos modos, en la medida que a partir de 1215 hombres y mujeres son de forma generalizada llamados a interiorizar en primera persona ese discurso sobre el “yo”, éste no puede limitarse a ser un sistema cerrado sino que deviene una práctica viva que genera al menos potencialmente la capacidad de usar de la autoridad que el espacio discursivo otorga. La obligación institucional de la confesión supone así un cambio profundo no solo en las prácticas y rituales de la Iglesia sino más en general en la representación medieval del yo. Pues la confesión aporta una teoría, un discurso y una práctica difícilmente controlables por la Iglesia. Una vez aprendidos, los códigos discursivos, roles y categorías de la auto-presentación confesional no permanecerán anclados exclusivamente en el interior del espacio sacramental, sino que, desbordando el acto de la confesión, invadirán el campo de la construcción cultural del yo. Para J. Root esa transformación tendrá muy pronto un impacto en la literatura europea contribuyendo a alterar la naturaleza del sujeto literario. La tesis de Root persigue desentrañar este último en las obras narrativas de autores del siglo XIV

5. Jerry Root, “*Space to Speke*”. *The Confessional Subject in Medieval Literature*, New York: Peter Lang 1997; véase también: Lee Patterson, “The Subject of Confession: The Pardoner and the Rhetoric of Penance” en L. Patterson *Chaucer and the Subject of History*, Madison: Univ. of Wisconsin Press 1991, pp. 367-425.

6. Tal como demuestran, por ejemplo, las contribuciones de los volúmenes que “L’Ecole Française de Rome” dedicó hace años a la predicación y la confesión (respectivamente *Faire croire y L’Aveu et le Pardon*). *L’Aveu: Antiquité et Moyen Age*. Actes de la table ronde organisée par l’Ecole française de Rome avec le concours du CNRS et de l’Université de Trieste (Rome 28-30 marzo 1984) Collection de l’Ecole française de Rome 88, Roma 1986. *Faire Croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVIe siècle*. Table Ronde organisée par l’Ecole française de Rome, en collaboration avec l’Institut d’histoire médiévale de l’Université de Padoue (Rome 22-23 juin 1979) Collection de l’Ecole française de Rome 51, Roma 1981.

como Chaucer, Guillaume de Machaut o Juan Ruiz, arcipreste de Hita, que justamente afirmaba en su *Libro del Buen Amor* “hablar como en penitencia”, esto es, en confesión.

Pero desde mi punto de vista, lo que es válido en general para el análisis de la literatura del siglo XIV, puede servir también para analizar desde una nueva perspectiva el nacimiento y la fortuna de las *Vidas Espirituales* escritas por confesores o, con su mandato y permiso, por las mujeres a quienes ellos dirigen, es decir, el nacimiento de una literatura de contornos bastante claros y que bien puede definirse (por su oscilación entre la biografía y la autobiografía) como un género auto-biográfico. De tal forma que si el contexto socio-histórico de implantación de la confesión privada en Europa sirve al historiador de la literatura para desentrañar las transformaciones en las técnicas de construcción del sujeto narrativo, también ha de mostrarse útil al historiador de las sociedades Medieval y/o Moderna para poder enmarcar y enraizar en ese contexto la información que las *Vidas Espirituales* nos aportan.

#### DE LA HAGIOGRAFÍA A LAS VIDAS ESPIRITUALES

La tradición hagiográfica no es un género particularmente femenino. Las vidas de santas y santos escritas para promocionar modelos de vida religiosa abundan a lo largo de toda la Edad Media y tienen tanto en el periodo altomedieval como a partir del siglo XIII una función explícita en el marco de la literatura “ejemplar”. Las llamadas “*Vidas Espirituales*” surgen de algún modo conectadas a esa tradición y tienen también como cualquier otra hagiografía esa función modélica. Sin embargo, las *Vidas* se mueven en un campo literariamente híbrido que participa a un tiempo de los géneros hagiográfico, biográfico y autobiográfico<sup>7</sup>. Así construido, este tipo de textos se caracteriza por tener esencialmente como protagonistas a mujeres y por ser el resultado directo o indirecto de la relación entre éstas y sus directores y confesores. De tal modo que, a diferencia de la hagiografía tradicional, el topos modélico de santidad va aquí al encuentro de un discurso que, sea a través de la mediación de los directores espirituales o de forma directa, reflexiona sobre el “yo” y sobre el “otro” como protagonistas del texto.

Para algunos autores, como por ejemplo John Coakley, que se limitan al análisis estricto de la *Vidas* como biografías espirituales, en la base de estos textos se encuentra el reconocimiento de la diferencia sexual y la plasmación por escrito de la experiencia que los hombres, sacerdotes y confesores, hicieron de las mujeres a

7. Darcy Donahue, “Writing lives: Nuns and Confessors as Autobiographers in Early Modern Spain”, in: *Journal of Hispanic Philology* XIII.3, 1989, pp. 230-240.

las que confesaban, monjas, beguinas o terciarias<sup>8</sup>. Sin embargo, en la medida en que las biografías y autobiografías (o incluso los textos que participan de ambas) parecen responder a inquietudes, topos y modelos semejantes, tal vez cabría decir con más exactitud que el género auto-biográfico de las *Vidas Espirituales* nace de la mutua experiencia de la diferencia que se dice a sí misma en el marco introspectivo de la construcción del yo en la confesión. De ahí que esas *Vidas* se produzcan por vez primera en el contexto histórico de los movimientos espirituales femeninos ligados a las nuevas formas de espiritualidad bajomedievales y en especial a las órdenes mendicantes, y que lo hagan en paralelo al desarrollo de la llamada *cura monialium* y de la difusión de las prácticas confesionales.

A partir de 1200 las nuevas corrientes de espiritualidad femenina nacidas en las últimas décadas del siglo XII están en pleno auge. Es de sobras conocido el apoyo del Císter a estos movimientos que acogen lo esencial de las nuevas formas de la espiritualidad cisterciense forjadas en el siglo anterior. Ese apoyo se traduce en la proliferación de comunidades femeninas ligadas a la Orden, pero los movimientos religiosos protagonizados por mujeres no se limitan a ellas sino que cobran múltiples formas. Una de sus manifestaciones más originales y que ha generado un mayor debate historiográfico, hoy plenamente vigente, es la aparición de mujeres que viven una vida religiosa al margen del monasterio, declinando los votos tradicionales de las que ingresaban como monjas; muy pronto se las conocerá con el nombre genérico de *mulieres religiosas* o de beguinas<sup>9</sup>. Tras ese movimiento, cuya dirección pasará pronto de manos del Císter a las órdenes mendicantes de predicadores y franciscanos, se esconde el triunfo de los ideales evangélicos y apostólicos de la pobreza voluntaria y de la predicación unidos a las nuevas formas socioeconómicas del mundo urbano. Mas allá de los regionalismos, de las diferencias cronológicas en los orígenes y de los matices en formas y contenidos, el movimiento salpica toda Europa en la Baja Edad Media. Al mismo tiempo es indudable una tendencia progresiva, pero no uniforme, a la institucionalización de los beguinatos o de las comunidades de *mulieres religiosas*, en una evolución que avanza a sacudidas, entre las que destaca por encima de todas la provocada por la condena de la beguina de Hainaut, Marguerite Porete en 1310 y el decreto contra las beguinas del Concilio de Vienne de 1311<sup>10</sup>.

8. Coakley, John, "Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography", en Blumenfeld-Kosinski, Renate and Szell, Timea (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca-Londres, 1991, pp. 222-246

9. Para un estado de la cuestión de las investigaciones sobre las beguinas en el contexto de la Europa medieval véase: Martina Wehrli-Johns/Claudia Opitz (Hg.), *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, Freiburg: Herder, 1998.

10. Margarita Porete *El espejo de las almas simples* / Anónimo : *Hermana Katrei, estudio y traducción de Blanca Garí y Alicia Padós-Wölff*, Barcelona Icaria 1995. Véase también Victoria Cirlot y Blanca Garí *La mirada Interior, escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*, Martínez Roca, Barcelona 1999.

Si destaco, entre las distintas formas que cobró la espiritualidad femenina en el siglo XIII, la de la *mulier religiosa* sin votos estables, es porque ella es, y será también en los Reinos hispánicos de la última Edad Media y primera Edad Moderna, la principal protagonista, si bien no la única, de estos textos auto-biográficos, y porque su estatus semi-religioso se halla marcadamente tematizado en muchas de esas *Vidas*. Sin embargo, es importante señalar que la distancia entre monjas y beguinas es mucho menor de lo que en ocasiones se ha pretendido. Unas y otras participan en realidad de una espiritualidad semejante y muchas de ellas, sin duda a causa de los riesgos y conflictos que conllevó frecuentemente el estatus de beguina y de la progresiva presión institucional, vivirán en diferentes etapas bajo ambos regímenes, acabando sus días en el interior de los monasterios cistercienses o en las ordenes mendicantes.

Pero no por casualidad, la biografía que constituye de algún modo el preludio y modelo de las primeras “vidas de confesadas” es la de una beguina: María de Ognies. Su confesor, Jacques de Vitry, escribe en 1216, es decir muy poco después de muerta María en 1213, su *Vita Mariae Ogniacensis*<sup>11</sup>. En ella, el que más tarde sería cardenal obispo de San Juan de Acre, nos ofrece no sólo una firme defensa de las formas de religiosidad propias de las beguinas, ni sólo un modelo ejemplar de santidad en la figura de la que el llama su “madre espiritual”, sino, sobre todo, nos proporciona el primer relato que pretende ser el fruto de una íntima relación espiritual, de un diálogo que incita a la introspección y que tiene como centro la confesión. Por ello la *Vita* no tiene un protagonista sino dos: la santa y su confesor. Este aparece absolutamente implicado en la vida de María, dialogando con ella, interrogando, inquiriendo, escuchando. Las respuestas se producen a veces en primera persona, la voz de la beguina irrumpe en el diálogo hablando de sí misma. Es cierto que no era la primera vez que esto ocurría. Unos años antes, en la vida de Hildegard von Bingen de Teodorich encontramos algo semejante, y no en vano se ha insinuado esa semejanza como significativa de un cambio en la escritura biográfica y hagiográfica<sup>12</sup>. Pero allí la abadesa de Rupertsberg no se confiesa, ni su palabra es fruto de la dirección espiritual de quien escribe. Aquí en cambio como en muchas de la *Vidas Espirituales* posteriores el yo confesional comienza a pasar a primer plano. No en vano un capítulo central del relato es aquel que habla precisamente de la confesión. Jacques de Vitry narra su experiencia como confesor asegurando que jamás halló pecado mortal en la beguina que se presentaba con frecuencia ante él llena de vergüenza y confusión, de angustia y contrición por pequeños pecados. Al describir las técnicas del auto-

11. *Vita Mariae Ogniacensis Jacobus Vitriacum*, ed. D. Papebroec AASS Junius 5, Paris, 1867, pp. 547-572

12. Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior...* op.cit.pp.49 y ss.

examen al que se somete María especifica que “*se ejercitaba en vigilar su alma con tanto temor, sus sentidos con tanto cuidado, su corazón con tanta pureza (teniendo presente siempre aquellas palabras: “negligir las pequeñas cosas es caer poco a poco”) que era casi imposible apreciar en ella una palabra ociosa, una apariencia malsana, una contención deshonesta, una mirada inmodesta, un gesto inconveniente o excesivo. Sin embargo, la alegría de su corazón era inmensa, apenas podía contenerse, y no podía impedir manifestar físicamente su júbilo interior por movimientos de su cuerpo y la expresión de un discreto arrebató que iluminaba su rostro.[...]. Pero una vez pasado el momento de embriaguez, al caer el día repasaba todas sus acciones de la jornada y las sometía a un riguroso examen; y sí, habiendo sopesado todo perfectamente, le parecía haber sobrepasado aun sí en poco la medida, se confesaba con admirable contrición del corazón*”<sup>13</sup>. En estas frases se concentra todo el potencial de control y auto-control que encierra la confesión, pero al mismo tiempo el desarrollo de una mirada atenta de la mujer sobre sí misma, sus intenciones y sus actos, destinada a convertirse en palabra.

Seguirán al de María muchos textos biográficos y autobiográficos que de una forma u otra implican ese marco confesional. Son de sobras conocidas, para que me detenga a detallarlas. Aun aceptando en ellas los lugares comunes, los topos literarios, los formalismos<sup>14</sup>, la *Vidas* son a la vez testimonio de la existencia de un “*espacio para hablar*” cuyo marco institucional y sacramental se verá constantemente desbordado en un proceso del que dejan constancia las *Vidas* de los Reinos Peninsulares de los siglos XIV al XVII.

#### LA PENÍNSULA IBÉRICA S.XIV-XVII.

En comparación con otras regiones de Occidente los testimonios de auto-biografía femenina que conservamos en los Reinos Peninsulares de la Baja Edad Media son relativamente escasos y tardíos. La proliferación desde el siglo XIII de reclusas, emparedadas, beguinas (o “beatas” como se las llamará muy pronto en los reinos peninsulares), así como la de fundaciones de conventos de clarisas y dominicas, y más tarde de jerónimas, denotan que ya desde los inicios las nuevas formas de religiosidad femenina no son ajenas a las tierras de Aragón, Cataluña, Mallorca o Castilla. Pero el triunfo de las *Vidas* como género y su gran periodo

13. Cap 6, mi traducción

14. Tal como los subrayó hace años Ursula Peters y más recientemente Christine Ruhrberg, en su pormenorizado análisis de las *Vidas* de Christine von Stommeln: Ursula Peters, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1988; Christine Ruhrberg, *Der literarische Körper der Heiligen. Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242-1312)* Tübingen Basel 1995

de difusión corresponden aquí al paso de la Edad Media a la Moderna<sup>15</sup>. En el siglo XIV encontramos los primeros textos que nos permiten hablar de la existencia de una reflexión introspectiva. Una obra ejemplar de recapitulación de toda una vida en forma de confesión, aún si se aleja del campo de nuestro análisis al no tratarse específicamente de una “vida espiritual”, son las famosas *Memorias* de Doña Leonor López de Córdoba nacida en 1362 o 63 y muerta en la primera mitad del siglo XV<sup>16</sup>. La obra que la noble castellana dictó, no a un confesor sino a un notario, es un autoescrutinio sobre las intenciones interiores que guiaron los acontecimientos de los primeros cuarenta años de su vida, dominados por los altibajos de Fortuna. Al comienzo de su relato Doña Leonor, escribe “*todo esto que aquí es escrito, es verdad que lo vi, y paso por mi, y escribolo [...] y porque quien lo oyere sepan la relacion de todos mis echos [...] y es mi intención que quedé por memoria*” (*Memorias* fol. 195). Tal “confesión de vida” no es una búsqueda en la experiencia del propio pasado de los designios e intenciones divinas al modo de las *Confesiones* de Agustín, sino un análisis de las propias intenciones, hecho posible en Occidentes por la apertura de un “*espacio para hablar*” que utiliza las técnicas desarrolladas y difundidas con la práctica de la confesión.

Contemporánea a Leonor, fue la también noble castellana María García cuya *Vida espiritual* es una de las primeras que conservamos en la Península. Desgraciadamente no nos ha llegado el original de esta vida escrita en latín, sino una traducción castellana del siglo XV que no da el nombre del autor y en la que algunas incoherencias e interpolaciones permiten intuir manipulaciones textuales destinadas a hacer de María (aquí sí en sentido plenamente hagiográfico) la fundadora de rama femenina de las Jerónimas<sup>17</sup>. Si a pesar de no conservar el original la escojo

15. Sobre las beatas en Castilla ha trabajado especialmente Angela Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (s.XIV-XVI)*, Madrid 1994. Marisol Hernández estudia actualmente, en el marco de su tesis doctoral algunas vidas catalanas de los siglos XIII y XIV; para etapas posteriores véase Electa Arenal y Stacey Schlau, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in their Own Works*, Univ. of New Mexico Press, Albuquerque, 1989; Darcy Donahue, “Writing Lives: Nuns and Confessors as Autobiographers in Early Modern Spain”, en: *Journal of Hispanic Philology* XIII.3, 1989, pp. 230-240; Isabelle Poutrin, “*Le voile et la plume*”. *Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne*, Madrid, 1995; Roland E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 1995; y James S. Amelang, “Los usos de la autobiografía: Monjas y beatas en la Cataluña Moderna”, en James Amelang y Mary Nash (ed.), *Historia y Género: Las mujeres en la época Moderna y Contemporánea*, Valencia 1990, 191-212.

16. Las *Memorias* de doña Leonor López de Córdoba, Reinaldo Ayerbe -Chaux (Ed.) : *Journal of Hispanic Philology* 2, 1977, pp. 11-33. Sobre Leonor ha trabajado María Milagros Rivera Garretas “Leonor López de Córdoba: la autorrepresentación” en *Textos y espacios de mujeres*, Icaria, Barcelona 1990, pp. 159-178.

como ejemplo es porque contiene algunos elementos de interés para todas las vidas posteriores.

María García de Toledo, noble de esta ciudad dedicó más de setenta años de su vida (que transcurrió entre 1340 y 1426) a diferentes formas de religiosidad. Escogida por sus padres para la Iglesia, ingresó a los 12 años en el convento de las benedictinas de San Pedro de Toledo. Tras unos años de estudio abandonó el convento y rechazó la propuesta de gobernar el de Santa Clara de Tordesillas y sin haber profesado, regresó a la casa paterna. Escogió entonces, en contra de la voluntad familiar, una vida de “pobreza voluntaria”, dedicándose a la mendicidad por Toledo en compañía de la que fuera su aya, doña Mayor Gómez, una viuda que a partir de entonces no se separaría de ella. De la vida religiosa independiente y mendicante, que levanta los reproches y protestas de su tío el arzobispo de la ciudad, pasó María a la villa de Talavera y de ahí a Sisle donde hizo una pequeña morada en la que recluírse y dedicarse a la vida eremítica. Tras la muerte del rey Pedro en 1369, abandonó el retiro de Sisle y regresó a Toledo ingresando en la comunidad de beatas de Doña María de Soria en la parroquia de San Roma. Más tarde al morir sus padres, compró con la herencia una casa en la parroquia de San Lorenzo y -dice la vida- “*encerráronse ahí ella y aquella dueña ya dicha*”<sup>18</sup>. Al poco “*una honrada dueña que se llamaua Teresa Vázquez, con otras siete mujeres*”<sup>19</sup> acudieron a su casa y formaron juntas una pequeña comunidad de mujeres dedicadas a la piedad y a la vida de pobreza voluntaria, esto es, un beaterio. En esta fundación suya vivió hasta su muerte en 1426. La “*casa de las beatas llamadas de doña Marigarcía, que es en la çibdad de Toledo*”<sup>20</sup> fue un beaterio independiente hasta 1510, cuando se incorporó legalmente a la Orden de San Jerónimo

Si la biografía de María García tuvo sus orígenes en una práctica autobiográfica en el marco de la dirección espiritual de su confesor lo ignoramos, y no tenemos pruebas siquiera indirectas de ello. El texto que nos ha llegado es un relato de vida con importantes contenidos hagiográficos que buscan hacer de María una santa fundadora. Es difícil, aunque no imposible, determinar el grado de manipulación textual de la versión/traducción del siglo XV que pretende el sometimiento extrainstitucional del beaterio desde los comienzos a la regla de San Jerónimo. Pre-

17. “Vida e ystoria de la bien abenturada y loable doña Marigarcía” (biblioteca de El Escorial Ms. C-III-3, fol.252-264). Sobre María García y su “Vida” han trabajado Ángela Muñoz *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (s.XIV-XVII)* Madrid, Universidad Complutense, 1994, y María Milagros Rivera Garretas, “La libertad femenina en las instituciones religiosas medievales” en *Anuario de Estudios Medievales* 18 1998 (en la descripción de la “Vida” sigo a M. Rivera).

18. Fol..257v.

19. Fol..257v

20. Fol.. 252r

tensión tras la que se adivina la voluntad de que ello tenga lugar (como sucederá finalmente en 1510). Pero en cualquier caso destacan en el discurso biográfico tres elementos relacionados con el tema que nos ocupa: En primer lugar, la lucha por la reconversión de los beaterios en conventos no puede ocultar que la vida de la beata toledana se mantiene en los márgenes de la vida monástica no traspasando nunca el marco del beaterio ni en su etapa activa y mendicante, ni en su fase eremítica y contemplativa, ni finalmente en las dos comunidades en las que vive respectivamente a las ordenes de otra beata y como directora espiritual de una pequeño grupo de mujeres. En segundo lugar los contenidos hagiográficos del texto no se relacionan con una santidad congénita sino que van unidos al desarrollo de una mirada atenta sobre sí misma y la ejercitación en técnicas de autoexamen. La protagonista es descrita siguiendo los dictados de la propia conciencia justificados en la inspiración divina aun en contra de la voluntad paterna, familiar, y eclesiástico institucional. En tercer y último lugar en todo este “relato de vida” juega un importante papel la dirección espiritual de uno de los fundadores de la orden de los jerónimos, Pedro Pecha, confesor de la propia María. Al parecer la relación de María con Pedro precede al momento en que éste llega a Sisla a fundar su monasterio de frailes jerónimos, pero es a partir de este momento cuando no sólo María sino también las otras mujeres que la acompañan se someten a la dirección espiritual de los frailes; la biografía enuncia en términos tradicionalmente asimétricos la vinculación de la comunidad de beatas con los monjes de Sisla: *“Acabado aquel maravilloso edificio (el monasterio jerónimo de Sisla) en breve fue la casa de los frayles. Viendo esto las siervas de Dios, juntamente con ellos tomaron por padre a bienaventurado nuestro padre san Xeronimo (...) sométense a los prelados de aquel monesterio, prometen obediencia, demandan que sean rejidas jo virtud de maravillosa obediencia! sola digna de ser loada, quisieron mas sujetas obedecer que esentas y libres (...)*. Particularmente intensas son, sin embargo las relaciones de María con Pedro *Y viendo aquesta santo varon (fray Pedro) ya dicho que era Prior en el dicho monesterio, la vida de aquesta santa muger ser tan apacible a Dios, amábala con verdadera caridad, rogando al Señor por su justificación y cumplimiento devoto y guarda religiosa de aquella santa congregación que hasta la fin durase en toda santidad y religión. (...) Eran estas personas dignas de todo loor en el entrañal amor que parecían otro San Francisco y otra Santa Clara, otro San Xerónimo y otra Santa Paula”*<sup>21</sup>.

De este modo la *Vida* de la beata castellana nos acerca a la dirección espiritual como fundamento de un proyecto a la vez hagiográfico y biográfico detrás del cual se sitúa el yo confesional. Pero la construcción discursiva de ese yo a través de la auto-biografía aparece, sin embargo, de forma mucho más clara en aquellas otras

*Vidas* en las que quien escribe recoge en primera persona el resultado de la confesión.

Un ejemplo perfectamente elaborado del mismo lo encontramos en la *Vida* de la beata mallorquina Isabel Cifré, fundadora de la “Escola de la Criança” (para la enseñanza de niñas) escrita por su confesor Gabriel Mora.<sup>22</sup> Isabel Cifré vivió entre 1467 y 1542, a caballo entre los siglos XV y XVI. Con veinte años se entregó a la vida de semi-religiosa, rechazando la oferta de las Jerónimas de Palma de ingresar en su orden, aunque permaneció siempre en una estrecha relación con el monasterio. Durante años vivió como beata independiente una vida al tiempo activa y contemplativa forjándose fama de santa a través de sus revelaciones y profecías, en 1510 con el apoyo entre otros de su confesor Gabriel Mora, llevo a cabo la fundación de una escuela para la formación de niñas que ella misma había de dirigir hasta su muerte.

La obra que recoge los principales episodios de su “vida espiritual” es una especie de cuaderno de notas de considerable extensión. De él quiero destacar aquí tan sólo algunos aspectos. En primer lugar se trata de un texto en el que el confesor de Isabel deja constancia de la vida de la beata y de sus visiones, profecías y revelaciones tal como le han sido transmitidas a través de la confesión: “*Considerant jo escribe en las primeras líneas del texto que nos ha llegado- de escriure les meravelles a mi revelades per la honesta verge Helizabet en la confesió, perque millor ho puesque reduir a la memoria, iat sia, que (deixo) en lo principi de iuny aquí noticia de ella y perço que no sia (perdut) de la memoria, fas la present scriptura.*”<sup>23</sup> El texto pues es un testimonio de la experiencia que Gabriel Mora hizo de la beata a través del diálogo confesional, pero contra lo que podría dejar entender estas primeras líneas, no se trata de un texto definitivo ni de una biografía sistemáticamente elaborada. La obra parece ser más bien una recopilación de apuntes y notas tomadas de las confesiones de la beata; el texto recoge con frecuencia amplios fragmentos que, sin previa introducción en el hilo narrativo nos transmiten confesiones puestas en primera persona en boca de su protagonista. Ignoramos si esas “citas” recogen o no fragmentos propiamente autobiográficos previamente elaborados por escrito, pero lo que nos importa aquí no es tanto el origen de esas palabras, sino más bien constatar como la biografía construye un discurso del sujeto ligado a la dirección espiritual y las prácticas y técnicas de la confesión. Isabel misma afirma en las notas de su confesor que ha

22. Una copia autenticada del manuscrito de este texto se conserva bajo el título: *La Vida y Revelations de sor Helizabet Cifra* en la Biblioteca March, Palma de Mallorca, Manuscritos, cuaderno A, fols. 1-142 ; exceptuando su utilización para la biografía que elaborara Vicente Mut en 1655, no ha sido estudiada hasta la actualidad. Agradezco a la Dra. Teresa Vinyolas y a Julia Cabaleiro y Elena Botinas, que descubrieron y estudian esta vida, la noticia de la existencia del manuscrito y el haberme facilitado una copia del mismo.

23. Fol.3

tenido noticia (por revelación divina) de que éste recoge sus confesiones y elabora con ellas su *Vida*. Siguiendo la retórica de la obediencia y la humildad, le incita a seguir adelante con la escritura de la “vida de una pecadora”, es decir: la suya propia. Dicho de otro modo le alienta a recoger un discurso construido “hablando como en penitencia” en el espacio institucionalmente reconocido de la confesión.

Hará falta un estudio mucho más atento y profundo de este rico texto para perfilar con precisión las formas de representación confesional que elabora. Yo sólo lo propongo aquí como un ejemplo de simbiosis entre el género biográfico y las prácticas de la dirección espiritual y la confesión.

Un paso más en esa dirección debe buscarse, sin embargo en aquellas otras *Vidas* en las que la narración se concreta al mismo tiempo en formas literarias distintas pero ligadas entre sí (biografía y autobiografía). Un texto ejemplar en este sentido lo encontramos en la auto-biografía espiritual de Sor Anna Domenge beata profesora de la orden dominica<sup>24</sup>.

Con esta obra nos hallamos ya en plena Edad Moderna, en el Marco de la España de la Contrarreforma, pocos años después de que Teresa de Jesús escriba su paradigmático *Libro de la Vida*, (visto normalmente como punto de partida del discurso autobiográfico femenino de la España Moderna, y que sin embargo, cabría entender también como punto de llegada o como jalón fundamental de un proceso de larga duración). En cualquier caso, los años que se encabalgan en torno a 1600 constituyen un periodo en el que en todos los Reinos peninsulares (particularmente en Castilla y Aragón) las candidatas a “santas vivas” promocionadas por sus confesores se multiplican por doquier, al tiempo que la marginalidad de las formas de espiritualidad de las beguinas o beatas con respecto a las instituciones de la iglesia es progresivamente cuestionada y, como consecuencia, se acaba por imponer

24. “Autobiografía de Anna Domenge” (Biblioteca Universitaria de Barcelona, manuscrito 1038, ff. 1-167v.) La primera noticia sobre la existencia de este manuscrito la dio ya hace años James S. Amelang, „Los usos de la autobiografía” op. cit. p.192 donde también indica la conservación del correspondiente proceso de la Inquisición contra sor Anna y su confesor en el Archivo Histórico Nacional de Madrid/ Inquisición, libro 732. Un primer análisis de este texto desde una perspectiva histórica lo llevé a cabo en 1996 en un Coloquio de hispanistas en la Universidad de Freiburg : Blanca Garí “«Que se embarcasen en aquella nave de la cruz a las yndias del cielo.» La aventura autobiográfica de sor Anna Domenge”, en : Wulf Oesterreicher, Eva Stoll y Andreas Wesch *Competencia escrita, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas en los siglos XV-XVII*, ScriptOralia, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1998, pp. 361-384. El texto fue editado y estudiado desde una perspectiva lingüística en la Tesis de Elisenda Padrós Wolff (*Weibliches Schreiben zu Beginn des 17. Jahrhunderts: Der autobiographische Bericht der Sor Ana Domenge*, Freiburg/Br. 1998 y se halla en curso de publicación. Sobre Anna Domenge ha escrito también Elizabeth Rhodes, quién sin embargo, parece ignorar la existencia del proceso de la inquisición ya señalado por Amelang, Elisabeth Rhodes “y yo dije, sí Señor, Ana Domenge and the Barcelona Inquisition” en M.E. Giles (ed.) *Women and Inquisition* Johns Hopkins U.P. Baltimore 1999 pp. 134-154

los votos y la clausura a todos los beaterios, favoreciendo así sea su desaparición, sea su transformación en conventos.

En este sentido el caso de Ana Domenge resulta ejemplar. Anna fue una mujer semi-religiosa, una beata de Perpignan en un periodo en el que esta ciudad pertenecía todavía a la Corona de Aragón unida desde el siglo XV a Castilla. Famosa por sus revelaciones, milagros y profecías Sor Anna fue llamada, junto con su confesor, a declarar ante la Inquisición en Barcelona en 1609/10, y permaneció depositada unos meses en el convento de las Jerónimas de esta ciudad (un antiguo beaterio convertido una vez más en convento de Jerónimas en 1475), para después obtener el permiso de regresar a Perpignan donde quiso fundar un convento de dominicas en el que habían de profesar ella y cinco beatas más que con ella vivían. El monasterio se funda, bajo la advocación de Santa Catalina pero los conflictos con las monjas venidas de Valencia para la fundación acaban con la expulsión de las beatas que no llegan a profesar sus votos. El confesor de sor Anna, fray Antoni Darnils, se convertirá en estos años en director espiritual de su pequeño grupo, hasta que de nuevo bajo sospecha es perseguido por la Inquisición para finalmente en un segundo proceso ser condenado a mantenerse lejos de su “candidata a santa”.

El manuscrito que contiene la historia de sor Anna se limita a narrar las experiencias de la beata y sus compañeras en los cinco años siguientes a su denuncia ante la Inquisición y es una recopilación de textos distintos, pero que tienen una unidad y responden a un mismo “proyecto”. El relato no es una vida escrita por un confesor (aunque sí alentada), ni una hagiografía redactada a *posteriori* sobre posibles libros de apuntes autobiográficos o con las informaciones recabadas de testigos; tampoco abarca una cronología amplia ni se esfuerza en dar a conocer la infancia y adolescencia de la santa, alejándose así claramente de modelos hagiográficos. El texto es en realidad obra de dos autoras que al parecer trabajan en colaboración: sor Anna y sor Petronila Piereç (una de las beatas que le acompañan en su vida en Perpignan) quienes dicen escribir por mandato de un tercer personaje: el confesor. El resultado es un compendio de textos de carácter autobiográfico y biográfico alternados entre sí y concentrados ambos en la delimitación de la protagonista construida al modo de una “santa viva” que se expresa a través de las técnicas de la confesión. Al hacerlo indudablemente recurre con frecuencia a los estereotipos creados por la tradición de las *Vidas Espirituales*, pero más allá de ellos, la confesión y el diálogo espiritual de sor Anna se descubren a lo largo del texto como un insospechado “espacio para hablar”. Tal afirmación es sostenible para el conjunto de la obra, tanto en los fragmentos autobiográficos como en los biográficos.

En los primeros el “espacio para hablar” se muestra en la utilización por parte de sor Anna de los códigos de control de la dirección espiritual. La “historia” de sor Anna Domenge se abre con el primer fragmento autobiográfico y con una afirmación contundente: “*Jesús María. Por mandado de mi confesor ago escribir esto. Yo fuia*

*la Santa ynquisiçion en el año de 1610*<sup>25</sup>. En repetidas ocasiones a lo largo del texto la orden de escribir vuelve a aparcer como fuente de autorización de la palabra “...yo no quería açer escribir mas, mas me lo a mandado mi confesor segunda beç y por obedecer lo ago”<sup>26</sup>. O también: “...yo no quisiera escribir estas cosas por tenerme por desyndina sino que me lo a mandado muchas beçes mi confesor”<sup>27</sup>. En apariencia pues el código de control inscrito en la confesión domina el discurso de la confesada. Pero sólo en apariencia. De hecho, la autorización de esa palabra se nos presenta muy pronto y cada vez más claramente a medida que avanza el texto, como asentada fundamentalmente en la experiencia y el diálogo interior de la protagonista. La transformación se opera en realidad a través de un progresivo desplazamiento de la figura del confesor en el diálogo interior sustituyéndola por la de Cristo, quien convertido en el verdadero interlocutor de la beata le incita a decir su experiencia en confesión. Es Cristo mismo quien trasmite a sor Anna la orden de hablar de sus experiencias a su confesor “...y esto lo contaras a tu confesor”; “diras a tu confesor, padre jesucristo mi esposo me a diçho que dijese a buesa reberençia...”<sup>28</sup>; “...beste a tu confesor y dile...”<sup>29</sup>, etc.. Y si el temor a hablar, como topos de humildad, sigue presente a lo largo de todo el texto, a medida que avanza el relato, la superación de ese temor ya no viene de la obediencia al confesor sino de Dios mismo: “...yo estaba temerosa que no queria escribir las misericordias quel señor me açia por ber no era dina de reçibir las y aunque mi confesor me lo abia mandado lo yçiese con todo temia y queria callarlas y el señor me dijo esposa mia no temas diras a tu confesor cuando benga ques mi boluntad que escribas mis misericordias...”<sup>30</sup> insistiendo incluso en que el propio confesor debe creer en la legitimidad de su palabra interior: “diras a tu confesor padre jesucristo mi esposo me a diçho que no temiese sino que lo escribiese y que así como cree en los articulos de la fe y en los mandamientos de la ylesia santa así a de crer V<sup>a</sup>R<sup>a</sup> que Jesucristo mi esposo me a diçho que escriba esto”<sup>31</sup>.

Y es esa fuente de autorización interior en el marco de la confesión la que le permite a la beata adjudicarse un papel mediador, entre Dios y el confesor y entre Dios y los hombres, a través de su palabra, y desde esa función mediadora autorepresentarse ante el mundo.

Pero, en diálogo con este discurso autobiográfico encontramos intercalados toda la serie de textos biográficos (la autora de los mismos es, como hemos visto, Petronila, aún si en algunos fragmentos pueda sospecharse la colaboración de su herma-

25. Fol. 1r

26. Fol. 7v

27. Fol. 9v

28. Fol. 40r

29. Fol. 43v

30. Fol. 45v

31. Fol. 52r

na Ana María). Ésta afirma una vez más escribir por orden del confesor: “...esto que está escrito lo mando escribir así nuestro padre confesor”<sup>32</sup> y se siente a menudo obligada a justificar los interrogatorios a los que ella y Anna María someten a sor Anna para recabar información “...y yo atreberme a esto de preguntar estas cosas a esta sierba de dios era la causa lo mucho que yo me olgaba de saber misericordias de nuestro señor y por quel padre confesor fray antonino darniles me abia dado liçencia”<sup>33</sup> o en otro lugar “...la ermana sor anamaria dijo un dia a nuestra madre lo que abia visto el sabado santo y ya el padre confesor de nuestra madre la abia mando sopena de obidiencia dijese algunas cosas a esta ermana y a sor petronila y asi dijo estas y otras cosas que aqui iran escritas”<sup>34</sup>. En otros momentos, sin embargo, el impulso que la lleva a escribir no parece ser, o por lo menos no de forma directa, una orden del confesor, sino de Dios y de sor Anna misma: “por la boluntad de dios nuestro señor y por consejo de su sierba me pareçio açer esto para gloria de nuestro señor y para nuestro consuelo”<sup>35</sup>.

Al principio Petronila parece pretender ser una biógrafa anónima y objetiva de las visiones y milagros de sor Anna. En el texto, buscando un mayor grado de objetividad, habla a menudo de sí misma en tercera persona, y sin embargo, salta en determinados momentos y cada vez con más frecuencia a la primera persona del singular o del plural. “y nosotras dijimos a nuestra madre quedando nosotras en barcelona habia muerto un religioso en opinion de santo...”<sup>36</sup>. A medida que avanza el texto, Petronila va interiorizando la biografía que en cierta manera se transforma en una autobiografía del grupo. La historia de las beatas deviene así en determinados momentos una epopeya colectiva donde a menudo se usa la primera persona del plural para narrar la experiencia. Así, por ejemplo, en el fragmento relativo a las indagaciones del provincial sobre el descontento de las novicias, su negativa a profesar como monjas a raíz de los conflictos con las tres monjas valencianas y su definitiva expulsión, las beatas son convocadas para que expongan sus quejas y confiesen sus intenciones. El provincial le pregunta sobre el asunto a sor Anna y -escribe Sor Petronila: “dijo esta sierba de dios yo no tengo memoria y asi no sabre contarlo, sor Petronila dara cuenta a V<sup>o</sup>P<sup>a</sup> por todas”<sup>37</sup>; Petronila, dice entonces haberse levantado y expuesto las quejas de las beatas, la legitimidad de su postura colectiva y de sus intenciones.

Los fragmentos escritos por Petronila finalizan con un alegato a su estado de beatas revalidado por la autoridad divina, pues -escribe siempre Petronila- “dijo nuestro señor que era su bolunta que fundase monesterios de beatas que siguiesen la terçera regla del padre santo domingo como la guardaba santa catalina de

32. Fol. 39v

33. Fol.83r

34. Fol. 25v

35. Fol. 65r

36. Fol. 27r

37. Fol.87r

*Sena...*<sup>38</sup> “y la dijo nuestro señor diras a petronila que todas las que tomaran abitos de beatas seran santas y que las que se aparejaron para recibir mis misericordias y me las comunicare y are misericordias tan grandes quel mundo las conocera”<sup>39</sup>

Que el mundo las conozca, he aquí indirectamente formulado el objetivo de un discurso autobiográfico que consigue, en el proceso de delimitación del yo y del otro representarse y justificarse ante el mundo, eso sí, a través de formulas no carentes de ansiedad.

#### UN MODELO EXPORTADO AL NUEVO MUNDO

Y es exactamente este discurso sobre el yo que se representa y justifica ante el otro en el marco de las prácticas confesionales el que Occidente transfirió al nuevo mundo a partir del siglo XVI. Los trazos generales de la que podría denominarse “literatura conventual hispanoamericana” de 1500 a 1700 recogen puntualmente la tradición elaborada en Europa y los elementos que caracterizaron allí los modelos de espiritualidad femenina y la composición de las *Vidas Espirituales*. Una vez más encontramos en Méjico, Chile, Colombia o Perú, los textos auto-biográficos familiares a Europa, de tal manera que en parte puede llegar a afirmarse, como ha hecho recientemente K.J.McKnight en relación a los escritos de la colombiana Madre Castillo, que “todos los géneros y modelos utilizados por las mujeres de Hispanoamérica, son heredados de España y que incluso las hijas indias de los “caciques” muestran un alto grado de alienación cultural en su internacionalización de las ideologías hispánicas”<sup>40</sup>. Algo de eso hay, y sin embargo, yo creo que la lectura correcta es más bien otra. Occidente conquistó el Nuevo Mundo, al hacerlo creo con brutal intensidad una imagen de sí y una imagen del “otro”, en gran parte discursiva, literaria, que brota constantemente en los textos. Las *Vidas espirituales* son sólo aparentemente idénticas a sus modelos hispanos, al leerlas con atención, sin embargo, tematizan con fuerza en el interior de un rígido marco de representación de las “santas vivas”, la alteridad. Tal es el caso de la vida con la que quiero cerrar esta charla, la de Úrsula de Jesús, “morena” o “negra criolla” como la llaman y se llama a sí misma esta peruana, esclava liberada a los 20 años, beata y después monja de santa Clara.<sup>41</sup>

38. Fol. 140r

39. Fol.140r

40. Kathryn Joy McKnight, *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo 1671-1742*, Univ. of Massachusetts Press, Amherst 1997, pag. 69, (mi traducción)

41. “Vida de la Venerable madre Úrsula de Jesucristo, morena criolla de Lima”, Archivo de San Francisco de Lima, Registro 17, ff.1-56. Patricia Martínez estudia actualmente éste y otros textos auto-biográficos en el marco de su tesis de doctorado sobre la religiosidad femenina en el Perú colonial, véase su contribución: “Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas,” en *Revista Complutense de Historia de América* nº 26 2000 pp. 27-56

Desconocemos el nombre del autor o autora de esta *Vida* que se sitúa de nuevo en el campo híbrido de la auto-biografía, pero en su interior se afirma una vez más que ha sido mandada hacer por el confesor, que Úrsula misma es la autora de notas de confesión y de reflexiones con las que en parte se elabora el texto, y que finalmente una de sus compañeras del convento es quien ha recogido sus testimonios y quien al parecer escribe. Por lo demás el texto no construye propiamente una trayectoria lineal de vida sino que tras las primeras referencias al nacimiento e infancia de Úrsula se convierte, al modo de otras *Vidas*, en un compendio de experiencias, revelaciones, diálogos interiores en primera y tercera persona. Por las primeras páginas sabemos que Úrsula nació en Lima, hija de una negra criolla y esclava de Doña Jerónima de los Ríos, fue entregada a los 12 años como esclava a una religiosa del convento de Santa Clara, sobrina de Jeronima y, habiendo obtenido carta de libertad por la intercesión ante su ama de otras religiosas, quiso durante un tiempo permanecer como semi-religiosa y sólo más tarde acaba profesando como monja

De la *Vida* de Úrsula quiero destacar sólo dos aspectos con los que concluir. El primero la tematización de su alteridad como negra. El segundo la utilización del discurso confesional para darse a conocer y representarse.

Esclava y negra, hija ilegítima de conquistadores Úrsula repetirá los gestos, las formas y el vocabulario de las “santas vivas”. Para hacerlo, sin embargo, ella y su biógrafa se sienten obligadas a poner en primer plano la imagen de alteridad, centrada aquí en la negritud, y transformarla en positivo. “*No es nuevo del Señor* -se lee en las primeras líneas- *hacer lo negro blanco de sus caricias*”<sup>42</sup> y fue “*la Sibila negra y gentil quien antevió la encarnación del verbo(...)siendo una negra sabia profetisa de tan gran misterio*”<sup>43</sup> y así fue la “*Venerable Úrsula de Jesus negra criolla entre las claras luces del convento*”.<sup>44</sup> La negritud aparece pues leída como un “a pesar de” autorizado por las referencias bíblicas en boca de la biógrafa, pero la sorpresa de la integración de los modelos occidentales en el “otro”, se expresa veladamente en algunos pasajes: así por ejemplo cuando comentando los escritos de la criolla la biógrafa afirma con admiración que “*tienese por cierto que* (almas del purgatorio y entre ellas la de la reina de España) *slieron con brevedad de aquellas penas por las oraciones de esta Santa Negra*”<sup>45</sup>, la sorpresa es puesta incluso en primera persona en boca de la monja: “*que es esto Señor mío* -exclama en una ocasión ante las revelaciones y gracias que siente concedidas *¿a una negra tan pecadora?*”<sup>46</sup>

42. Fol. 2

43. Fol. 2

44. Fol. 3

45. Fol. 10

46. Fol. 8

El segundo aspecto que quería señalar es nuevamente la importancia del lenguaje confesional y del marco de la confesión en la construcción del sujeto en las vidas espirituales. De hecho el texto de “La Vida de Úrsula” se organiza en dos partes diferentes y desiguales entre sí. La primera es muy breve y tiene una estructura lineal en la que se traza el perfil de la criolla hasta lo que podríamos llamar su “conversión”. Al final de esta primera parte se narra la liberación de Úrsula como esclava y su obtención de la “carta de libertad”. Liberada de su ama terrenal Úrsula duda acerca de sus intenciones y del camino a seguir: “*porque -escribe la biógrafa- aunque no quería dejar el convento, no quería sujetarse a la voluntad ajena, sino hacer todo lo que pudiese y pasar así su vida dueña de su libertad y alvedrío conque no trataba de tomar el hábito y antes solía decir ella a su modo que aborrecía a quien lo tomaba*”<sup>47</sup> Pero los signos divinos que se le presentan le llevan un día a realizar una “confesión general”, esto es, una recapitulación completa de su vida hasta ese momento; sólo entonces se siente liberada por completo y decide profesar. A partir de aquí da comienzo la segunda parte; la *Vida* abandona la narración lineal y se inician, no por casualidad, las anotaciones de la experiencia interior.

Y es que esa “confesión general” dictada a un jesuita se sitúa conscientemente en el centro que ordena toda su biografía y en el acto que justifica y da paso al proceso de escritura. Dice el texto: *Y desde aquel instante, limpia de toda la conciencia, mediante la virtud del soberano sacramento, disposición exacta del penitente y inquisición del buen Ministro, se hallo muy otra, y fueron tantas las mercedes que recibió de Dios y tan continuas que dijo la religiosa que por orden del Señor y licencia del confesor fue señalada para que escribiese que era imposible retenerlas en la memoria todas las circunstancias que contenían para asentarlas individualmente y que así escribía solo lo que pudiese percibir de ellas*<sup>48</sup>. La confesión le lleva pues a un conocimiento de sí misma como otra y ese conocimiento de sí le otorga los instrumentos y la autorización para representarse. Dicho de otra manera encuentra en ella, y a pesar de ella, un “espacio para hablar”.

47. Fol. 5

48. Fol. 7