



Revista Chilena de Literatura

ISSN: 0048-7651

rchilite@gmail.com

Universidad de Chile

Chile

Araya, Alejandra

CUERPO, TRATO INTERIOR Y ARTES DE LA MEMORIA: AUTOCONOCIMIENTO E INDIVIDUO
MODERNO EN EL TEXTO DE ÚRSULA SAN DIEGO CONVENTO ESPIRITUAL

Revista Chilena de Literatura, núm. 73, noviembre, 2008, pp. 5-30

Universidad de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360233407006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

I. DOSSIER

ESTUDIOS COLONIALES

CUERPO, TRATO INTERIOR Y ARTES DE LA MEMORIA: AUTOCONOCIMIENTO E INDIVIDUO MODERNO EN EL TEXTO DE ÚRSULA SAN DIEGO *CONVENTO ESPIRITUAL*

Alejandra Araya

Universidad de Chile

alaraya@uchile.cl

RESUMEN / ABSTRACT

La obra *Convento Espiritual*, de la religiosa Úrsula de San Diego, posiblemente escrita en el siglo XVI en Granada, España, forma parte de una tradición de escritura de mujeres como ejercicio ascético-místico en la vida religiosa y devota a ambos lados del Atlántico. En este trabajo se presenta un modo de leerlo en tanto género textual derivado de prácticas de organización del conocimiento provenientes de las artes de la memoria y, como tal, una forma de construcción del sujeto. Estas características son notables en este texto, y si bien no son exclusivas de él, es importante por formar parte de la historia de los primeros impresos en Chile luego de la independencia indicando con ello el reconocimiento pedagógico de este tipo de escritura femenina en las sociedades del Antiguo Régimen.

PALABRAS CLAVE: historia de las mentalidades, historia del cuerpo, relato conventual, historia de América siglos XVI-XIX, escritura de mujeres.

The book Convento Espiritual (Spiritual Convent) of the Spanish nun Ursula de San Diego, possibly written during the sixteenth century in Granada, Spain, is part of a tradition of womens' writing as an exercise in mystical-ascetic and devout religious life on both sides of the Atlantic. This essay proposes a reading this text within the frame of a textual genre originated in those practices of knowledge organization derived from the arts of memory; as a textual genre, it can also be understood as a form of subject construction. These are remarkable features to be found in this text, and though they are not exclusive to it, they are important because the Convento espiritual belongs to the history of the early books printed in Chile after the Independence; this points out to the recognition of the educational value of this type of writing women in those societies belonging to the Old Regime.

KEY WORDS: Mentality History, History of the Body, monastic writing, American History of the XVI-XIX centuries, womens' writing.

“Desde el tuyo a este Convento
De una a otra virtud,
Volaste con promptitud.
Y buen logro del talento:
Bien se conoce el cimiento
De tan mystico Edificio;
yo no te diera otro oficio
Úrsula, aunque lo sintieras,
Sino que siempre escribieras,
Aunque te fuera ejercicio”

En elogio de la madre Soror Úrsula de San Diego, Autora de este libro
(De San Diego: 1813, 53-54)

El elogio citado resume muy bien la historia de las relaciones entre escritura de mujeres y vida religiosa en la sociedad cristiano-occidental entre los siglos XVI al XVIII. El licenciado Jerónimo de Quintana, clérigo y presbítero, notario del Santo Oficio de la Inquisición y rector del hospital de la Villa de Madrid, mentor de la publicación del libro de Úrsula de San Diego, le reconoce a ella autoría. Sin saber si este personaje fue su confesor o director espiritual, la alienta a escribir. Este es uno de los principales rasgos del llamado relato conventual: ser una escritura por encargo. Con el nombre de relato conventual se ha designado al conjunto de escritos cuyas creadoras tienen en común la relación con el mundo del convento, sea por ser monjas o mujeres vivientes en ellos, o por llevar una vida devota siguiendo el modelo de las religiosas fuera de los muros del claustro. Otro rasgo de este tipo de relato es la dimensión penitencial y “obligada” de dicha escritura al calificarla de ejercicio¹. Por esto, Jean Franco ha llamado a sus autoras

¹ El estudio de la escritura de monjas y religiosas en América colonial ha sido relevante desde la segunda mitad de la década de 1980, tanto los estudios literarios, de género, feministas y de la mujer han reparado en su carácter de textos que merecen ser considerados teórica, literaria e históricamente como en tanto vestigios únicos de la escritura de mujeres y

“escritoras a pesar suyo” (Franco 29-51). El adjetivo de “conventual” no se explica solo por la relación de las mujeres con dicho espacio, sino también y fundamentalmente, por ser el convento el espacio que permite la producción de esta escritura de mujeres. Como un largo y nutrido conjunto de trabajos provenientes de distintos campos ha señalado, la escritura de las mujeres en el mundo occidental está estrechamente ligada a la vida espiritual. Esta relación puede incluso llevar la propuesta de Jean Franco –respecto de la “obligación de la escritura”– al extremo de borrar la noción de autoría de la misma. Muchas veces este tipo de escritos eran considerados literatura mística por ser recurso frecuente en las enunciantes apelar a una obligación que iba más allá de las exigencias de la dirección espiritual al estar dictada por Dios mismo. De este modo, la religiosa solo era un instrumento, un medio y un soporte en un sentido físico, no metafórico. En el siglo XVI, los textos de este tipo (siglo al cual pertenecería el de sor Úrsula) parecen tener mayor impacto gracias a la imprenta, tecnología que incluso incide en las figuras asociadas a estas religiosas escribientes que ya no solo se entienden a sí mismas como instrumentos del dictado divino, sino que como “tipos de imprenta que Dios organiza y compone” (Álvarez 162). Sor Úrsula remite a este tópico al decir que su obra es una invención, pero del amor de Dios: “Nadie estrañe este librito, y Convento pareciéndole invención, que si lo es, es del amor de Dios, el qual dice: decidle al justo, que bien está, que de sus invenciones comerá” (De San Diego 1).

El presbítero Quintana también intervino el texto con escolios al final de cada capítulo, siendo por tanto coautor del mismo. Estos tópicos fueron los que permitieron prestar atención a este impreso localizado en la Sala Medina

por mujeres en la sociedad colonial. Como resultado de esos iniciales trabajos, hoy se puede incluso avanzar en una tipología del llamado relato conventual desde su forma, sus destinatarios, sus autoras o el problema de la noción de autor, sus temas y contexto de producción. Véase: Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto, *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*; Lavrin, Asunción y Rosalva Loreto, *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*; Arenal, Electa/ Stacy Schlau, *Untold sisters. Hispanic nuns in their own works*, Albuquerque, y para el caso de Chile, véase Valdés, Adriana. “Espacio literario de la mujer en la colonia”; Valdés, Adriana. “Escritura de mujeres: una pregunta desde Chile”; Invernizzi Santa Cruz, Lucía. “El discurso confesional en el *Epistolario* de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)”.

de la Biblioteca Nacional de Santiago². Fue revisado en el curso de la investigación referida al *Epistolario* inédito de la monja chilena –Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822)– el que hemos planteado como un indicio de la modernidad en el espacio colonial chileno. Esto se sostuvo desde la hipótesis de que el mundo conventual femenino favoreció procesos de autoconocimiento y adquisición de conciencia de sí –por medio de los ejercicios espirituales y la relación de ellos con la escritura–, que hicieron posible la constitución de subjetividades femeninas que empiezan a manifestar rasgos propios del sujeto moderno –consciente de sí mismo y autónomo– dentro de espacios que –en el análisis histórico y social más clásico– fueron considerados premodernos o incluso problemas a la modernidad³.

Dentro de los conventos femeninos, la relación con la escritura y la lectura era fundamental para la interiorización de las prácticas cristianas. Los libros impresos, los libros de temas religiosos o llamados de literatura devota, pueden tener igual impacto: la masificación de la interiorización de dichas prácticas. Este tipo de textos está asociado a prácticas espirituales relevantes en la nueva relación del sujeto consigo mismo, tales como la oración mental, la meditación y la confesión. Materializadas en libros, supone también reforzar una nueva práctica de los siglos XVII y XVIII, considerada en la historia de la vida privada una de las principales evoluciones de la modernidad: la lectura en silencio (Chartier 126). En un espacio sustraído de la comunidad, la lectura en silencio permite la reflexión en solitario. Surgida en los medios monásticos, desde mediados del siglo XII la lectura solo a través de los ojos revolucionó los hábitos universitarios, paulatinamente el de las

² El ejemplar que aquí se ocupa es el que se encuentra en la Sala Medina de la Biblioteca Nacional de Chile. Existe otro ejemplar, aunque incompleto, en la Colección Domingo Edwards Matte del Archivo Central Andrés Bello de la Universidad de Chile, sección Primeros Impresos Chilenos, vol. II.

³ Esta fue la hipótesis de trabajo del proyecto *El epistolario de una monja chilena del siglo XVIII como un indicio del proceso de construcción del individuo moderno en la sociedad colonial chilena* (Fondecyt 1040964, finalizado), cuya investigadora responsable fue Lucía Invernizzi y co-investigadoras Ximena Azúa Ríos y quien escribe. Mi tesis doctoral, realizada dentro de estos planteamientos, sostiene que la escritura de las monjas desarrolla un tipo de subjetividad que permite la constitución de un individuo moderno desde una nueva relación con los padecimientos del cuerpo en tanto conciencia de sí: Araya, Alejandra. “Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno en Chile: Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822)”.

aristocracias laicas y el de la población alfabetizada en la medida en que saber leer se expande en otros sectores de la población y en ritmos diversos según las sociedades.

El *Convento Espiritual* es uno de los primeros impresos en Chile en forma independiente de las prensas de Lima. Fue obra del impresor realista José Camilo Gallardo (nac. 21 de julio de 1774), que arrendó la imprenta del gobierno en 1813. Esto podría dar algunas pistas a la pregunta de por qué editar un libro como este en Chile⁴: poner nuevamente textos referidos a lo religioso en medio de un clima anticlerical. Es un libro pequeño y, según el comentario de José Toribio Medina, “un tomito elegante de los mejor impresos en aquella época” aunque sobre el contenido en sí su autora no proporciona mayores datos, como tampoco sobre la importancia del texto o los rasgos que hicieron meritoria su elección para ser uno de los primeros impresos en Chile. Solo consigna haberlo visto en una biblioteca particular, la de don Nicolás Anrique (Medina 55). Podría pensarse que, siguiendo la tradición de la literatura religiosa y el uso del libro religioso desde la Contrarreforma, apelan a un público que corría peligro por la gran oferta de libros: el piadoso y devoto lector (González 279-281). En la introducción, sor Úrsula advierte que el “justo” de sus “invenciones comerá” –entendido el libro como tal– y “y así no tenga miedo, que será tiempo perdido el que gastare en leerle, y mas si con cuydado lo exercita, sino el mas bien empleado de todo el que gastare en qualquiera ejercicio” (San Diego 1).

En las señas editoriales de la primera página se llama a sor Úrsula “religiosa capuchina lega en la ciudad de Granada”, sin adscribirla a convento alguno. En el siglo XVI, el nombre “religiosa” no era un apelativo que se diese solo a las monjas. Una lega se entendía como religiosa al servicio de las monjas de velo negro que se dedicaban al oficio divino, razón por la cual las primeras recibían el nombre de monjas de “velo blanco”. También se llamaba religiosa lega a una mujer devota en hábito de alguna orden mendicante y bajo la dirección de algún maestro o confesor, viviendo en su propia casa o en reunión de otras como ellas, pero sin ser monja de clausura. También se las llamaba “beatas”. En el Concilio de Trento (1545-1563) se restringió

⁴ Recalco aquí el gesto de la impresión en Chile, puesto que la tradición de la lectura de libros religiosos del tipo que comento es común en los siglos XVII y XVIII en América colonial, pero provienen en su mayoría de las prensas de la Nueva España, Lima y la propia España.

“religiosa” a las monjas de clausura, sin embargo, la costumbre predominó incluso hasta el siglo XIX (Araya, “Las beatas en Chile Colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía”: 13-46). Aunque sin ser monja en estricto rigor, el texto de Úrsula se dirige en primer lugar a ellas.

El libro de sor Úrsula pertenece a la literatura mística aceptada por las reformas tridentinas ya que fue aprobado para su publicación por la Inquisición y recomendado por un funcionario de dicha institución. La analogía entre el camino espiritual y el cuerpo de Cristo como templo hacen del texto efectivamente un buen modelo de la correcta manera en que hombres y mujeres debían vivir la espiritualidad en consonancia con las regulaciones de Trento: las mujeres en clausura y en torno a una piedad cristocéntrica. Michel de Certeau señala que el triunfo de dichos rasgos fue fruto de un proceso de teologización de las místicas individuales (De Certeau, *La fábula mística. Siglos XVII-XVIII*).

El texto, a diferencia de otros escritos de religiosas, no narra las experiencias espirituales personales de la autora, sino que entrega un método para organizarlas. En este sentido, no es propiamente un escrito místico, sino que un manual. Su formato y su estilo lo emparentan con la profusión de los libros ascético-espirituales difundidos en la Contrarreforma con el objetivo de masificar entre los católicos la destreza en la meditación, la oración y el ejercicio de las virtudes de la vida cristiana de manera sencilla (González 280). La enseñanza de la doctrina, luego del Concilio de Trento, debía estimularse por todos los medios, especialmente la prédica pastoral y los objetos icónico-visuales entre los cuales se encuentran los libros. Por medio de su “ejercicio” o lectura, permitiría al lector-ejercitante conformarse y ajustarse al “divino molde que es Christo humanado, y puesto en Cruz, que es toda la substancia [sic] de este Convento” (De San Diego 1).

Me interesa relevar el tipo de tradiciones que permiten la producción del *Convento Espiritual* como obra y, particularmente, los recursos culturales que operan en su materialización como texto. Esta propuesta me parece que puede contribuir a los estudios discursivos coloniales latinoamericanos. Un recurso cultural se entiende como una tecnología que permite la circulación de distintos discursos, en este caso religiosos, que permite a los individuos explicar su experiencia y que “... al mismo tiempo configura su pensamiento” (Burke 224). Una escritura no puede leerse solo desde un género y los motivos o las estrategias discursivas de sus autores, sino también como objetos culturales complejos que se organizan desde esquemas mentales ya codificados culturalmente.

El texto en sí es entendido por sor Úrsula como “invención”, un arte combinatoria que recurre a dos tradiciones intelectuales que también se potenciaron en el siglo xvi: la composición de lugar, como mnemotécnica para organizar la meditación –muy fomentada por los jesuitas– y la tradición emblemática –en la forma de jeroglíficos o invenciones– para ayudar a la construcción de las imágenes portadoras de los valores y virtudes de la vida religiosa. En combinación, ambas técnicas posibilitan un recurso literario como la personificación de las virtudes cristianas y los votos religiosos, personajes que acompañan a la “Novicia” –religiosa virtual que es la protagonista de este relato– en el recorrido por el *Convento Espiritual* que es la metáfora de su profesión, de su recorrido espiritual y de la experiencia mística que debía representar, para cada monja, el convento arquitectónico. En este sentido, el convento no es sino la concreción arquitectónica de una forma de experiencia religiosa que, operando como *locus* mnemotécnico, podía vivirse sin estar físicamente dentro de uno si se interiorizaba el convento en forma espiritual.

Siendo el libro que aquí se trata impreso en Chile, mas no una autora local, las preguntas tratan más bien sobre la imprenta y la apropiación de nuevas prácticas culturales y canales para las formas de la representación. El *Convento Espiritual* pertenece a una tradición de escritura de mujeres ligadas a la vida religiosa, pero en tanto libro es parte de la historia de la circulación de los mismos en Chile y también de las prácticas la lectura. Es por esto que se entiende en este trabajo como objeto cultural ya que, por un lado, lo insertaré dentro de una cultura icónico-visual y escrita al mismo tiempo y, por otro, tomaré esos elementos como rasgos de un utillaje mental (el lenguaje de la emblemática, una forma de armar y organizar los conceptos y los signos) usado por un sujeto particular de acuerdo con características intelectuales propias de su autora.

I. TECNOLOGÍAS DEL YO Y CONVENTO FEMENINO COLONIAL: RECURSOS Y ESPACIOS CULTURALES DISPONIBLES

En el convento femenino, las prácticas espirituales tenían por objetivo adiestrar a la religiosa en la obediencia, la resignación y la humildad, eliminando su propia voluntad, sin embargo, los procesos que ello desencadenaba pueden pensarse como prácticas gatillantes de una subjetividad nueva, peligrosa por cuestionadora e inconforme como ha planteado Roger Bartra respecto de la

melancolía, común compañera de las experiencias místicas (Bartra, *Cultura y melancolía*). La melancolía fue considerada una peligrosa enfermedad en la literatura del Siglo de Oro. Para Santa Teresa de Ávila, la melancolía era señal de ausencia de resignación, pero también indicio del inicio del camino de perfección espiritual que debía acompañarse de la búsqueda de espacios de soledad. Este estado sería un paso necesario para la construcción del mundo interior, o claustro interior, cuya analogía arquitectónica final era el huerto del convento. Úrsula construye la siguiente escena de la Novicia –protagonista de la historia– y la melancolía que grafica muy bien los distintos pliegues que se reúnen en el gesto del ensimismamiento:

Estando pues, un día con cierta melancolía de las dichas, preguntó a sus Maestras si había en casa algún jardín, o Huerta, en que poderse desenfadar algo, dijéronle, que sí, mas que no lo podían ver las novicias, hasta ya ser profesas, o estar muy cercanas a la profesión, que de eso servían las ventanas de recreación de la casa, y la Torre del Convento, que todo se hizo para desenfadar las Novicias de este Convento (De San Diego 34)⁵.

Los manuales ascético-místicos del siglo XVI promovieron la oración mental o meditación centrada en la Pasión de Cristo apelando al lenguaje sensorial, creando imágenes que golpearan los sentidos para mover a la piedad, el arrepentimiento, el miedo, la obediencia. Un ejemplo importante, por ser el autor más popular del siglo XVI, es este pasaje de Luis de Granada del *Libro de la oración y la meditación*⁶: “Mira cómo aquellos crueles y viles carniceros

⁵ Dentro de las tradiciones que reúne el convento femenino, está el de los lugares simbólicos medievales tales como el vergel y la torre. Ambos están presentes en la arquitectura conventual y refuerzan el motivo de la cautividad. Sin embargo, en el contexto místico, la torre es una arquitectura imaginaria favorable a los amantes como lo es también la clausura del jardín. El jardín de artificio nacido de la tradición del *locus amoenus* permite un espacio ideal para la escenificación de las virtualidades sensoriales. Véase Danielle Régner-Bohler, “Ficciones. Exploración de una literatura”. En Philippe Ariès y Georges Duby. *Historia de la vida privada*. V. 4: El individuo en la Europa feudal. Madrid: Taurus, 1992, p. 18-21. En el caso de nuestro texto, como en la tradición de la literatura ascético-mística que promueve la Contrarreforma, este motivo claramente se redefine desde el placer de la mortificación. Más adelante puede verse que Úrsula transforma radicalmente la primera imagen del jardín por la de la Pasión de Cristo, solo una adecuada preparación permite que lo amargo se transforme en dulzor.

⁶ Tuvo más de 229 ediciones en castellano.

desnudan al Salvador [...] Mira cómo luego atan aquel santo cuerpo a una columna para que allí lo pudiesen herir más a su placer... Allí verás luego teñirse aquel sacratísimo cuerpo de cardenales, rasgarse los cueros, reventar la sangre..." (citado por González 284). El mismo tono de estas imágenes se encuentran en sor Úrsula, cuestión que no sería de extrañar si efectivamente se trata de una religiosa en Granada en el siglo XVI. Otra similitud importante con la estética de fray Luis, es la de la de la lectura del libro como la degustación de un manjar. Dice Granada en el *Libro de la oración y meditación*: "no veo porque deva quejar el combidado, de que le pongan la mesa llena de muchos manjares..." (González 295). Y sor Úrsula:

Reciba el alma este manjar de virtudes, guisado en el fuego del amor de Dios, y con la substancia de el poderoso pecho eterno, y puesto con Amor infinito en el plato de la humanidad de su precioso Hijos, porque mejor le supiese y le pueda entrar en provecho. Cómale el alma con alegría, y gusto, y guárdele bien en su pecho, no le deseche porque tendrá sin él cierta la muerte, y con ella la pena que no tendrá fin (De San Diego 1-2).

Estos pasajes permiten corroborar lo que Álvarez Santaló denomina el uso del libro como fetiche de transformación en la vida religiosa, es decir, un medio para entrar en espacios emocionales y abrir otros horizontes (Álvarez 188). El texto de sor Úrsula parece encarnar esta dimensión de un modo muy interesante, puesto que se torna un fetiche no solo en su uso (al leer se come y se digiere el fuego del amor de Dios), sino que hace del Convento el emblema místico de la religiosidad femenina post-tridentina. Para Palma Martínez-Burgos, una de las consecuencias del endurecimiento de las normas al interior del convento femenino fue generar una religiosidad que facilita y a la vez necesita del encierro. El convento, el huerto cerrado, se sustenta ideológicamente en la mística contemplativa con particularidades muy concretas como el lenguaje imaginativo y la capacidad visionaria aportado por Santa Teresa y la exigencia de la imitación de la vida de Cristo, principio dentro del cual se generan los éxtasis, anonadamiento, raptos, visiones y demás fenómenos sobrenaturales catalogados como propios de la naturaleza femenina (Martínez-Burgos 606-608). El efecto que mueve la vida religiosa femenina es el desposorio con Cristo, proveniente de una larga tradición de mística femenina que entronca con Santa Catalina de Siena, de la cual también surge la imagen de la unión en la llaga del costado entendida también —como veremos más tarde— como la celda en que la religiosa se une con el amado (ver imagen en página 21).

La mística femenina del humanismo cristiano también se relaciona con la espiritualidad interiorizada que se había desarrollado desde el final de la Edad Media, cuya expresión más conocida es la de los llamado Devotos Modernos, como lo demuestra el éxito sin igual de la *Imitatio Christi* de Thomas Hemerkin van Kempis, obra muy difundida en los conventos europeos femeninos (Schultz 207). En la *Devotio Moderna* la experiencia individual de Dios era entendida como el *summum* de la percepción humana al requerir del intelecto, el sentimiento y la imaginación aunque solo alcanzable a través del ejercicio metódico. Según Elisja Schultz, el gusto entre las mujeres religiosas por esta nueva forma de devoción radica en otro rasgo de la experiencia mística femenina: que es tanto corporal como espiritual, por ello, menos escindida que la de los hombres. La unión corporal con Dios parece experimentarse más a menudo por estar más ligada a la corporeidad, al nacimiento, la muerte, al alimento, a los cuidados y la compasión, a la leche y a las lágrimas (Schultz 214). No puedo dejar de comentar aquí, que siendo Úrsula de San Diego una religiosa lega estaba obligada a servir corporalmente al resto de las religiosas, dicha relación también la conecta con otro rasgo de la mística femenina asociada a la cultura popular y al modelo de la santa ignorancia: mujeres, pobres, analfabetos. Justamente una mística de aquellas que fueron muy vigiladas en el siglo XVI y que al parecer quedan resguardadas de masificarse al encerrarse en el convento. Este rasgo, sin embargo, no me parece menor dentro de una genealogía de la tradición mística femenina que se replica en el caso estudiado de sor Josefa de los Dolores, monja de velo blanco, dedicada al servicio de las enfermas, la cocina y las labores de mano. ¿Sería Úrsula una lega en el servicio de la cocina? ¿Provenirán de allí también sus referencias al gusto y el comer?

Revisemos la siguiente escena en la que estas tradiciones y su particular lectura se articulan en nuestra autora: una propuesta centrada en la asimilación del cuerpo del Cristo al proceso físico de asimilación de la comida. Primero, una imagen impactante. La Novicia, acompañada de los personajes del Confesor, la Paciencia y la Mortificación, piensa que en el huerto encontrará las delicias de un jardín, pero se encuentra con la poderosa imagen de un Cristo-fuente, emanando sangre de las cinco llagas:

Entraron dentro, y vio un campo copiosísimo todo lleno de Cruces, unas grandes y otras pequeñas; miró la tierra, y vio que todas saltan de ella en lugar de árboles, y que en lugar de yerbecitas menudas, que suele haber en los Huertos, salían espesas espinas y abrojos, unas ya secas, y otras verdes, y tiernas. Estendió la vista por el campo, y vio

en medio una Cruz tan larga, que con la punta llegaba al Cielo, que al fin es llave suya, y con la otra en tierra dentro de una grande balsa de sangre, la cual llenaban cinco caños, que salían de un Christo que estaba crucificado en medio de la dicha Cruz: de la balsa se sustentaba, y regaba todo aquel campo de Cruces (De San Diego 35-36).

La impaciencia de la Novicia por conocer el secreto del Convento, sin estar preparada suficientemente con exámenes de conciencia, cultivo de la paciencia y mortificación, le dio una lección desagradable, puesto que al darle de comer del alimento que sería a futuro el cotidiano –frutos del jardín–, ocurrió lo siguiente: la Paciencia y la Mortificación se acercaron con una fuente llena de cruces pequeñas y otra con espinas. Le dijeron a la Novicia que comiese de ambas, ella dijo que no podía, dijéronle entonces “que los tragase con tragos de sangre, y podría; ello lo hizo, mas por obediencia, que por otra cosa; y viendo que daba arcadas, y no podía comerlas, dijo la Mortificación: mal enseñada está esta Novicia a comer los frutos de la Cruz, menester es dárselos a comer a menudo...” Lo que sobrase debía guardarlo para comerlo en lo que restaba del noviciado, tiempo que la Novicia no resistió, puesto que ya sentía los efectos “que el dicho manjar le había hecho en su alma, que esto tiene este manjar, que aunque amarga a el comerlo, esfuerza y alienta el alma...” (De San Diego 37). La lección entonces es que los gozos espirituales vienen como recompensa a los muchos trabajos de mortificación. Las religiosas debían ser entonces réplicas del camino a la cruz y de la crucifixión.

Al ingresar al convento y hacer los votos religiosos⁷, se hacía el firme propósito de imitar al Esposo. Se va tejiendo entonces una red de metáforas y analogías sobre ese camino de imitación con el cuerpo de Cristo. Por

⁷ Los votos podían ser simples o solemnes. Los primeros eran una promesa que no vinculaba al sujeto con su cumplimiento más allá de la firme proposición de cumplirlos, a diferencia de los solemnes que suponían un juramento sin posibilidad, o casi nula, de retractarse. A los votos solemnes de castidad, pobreza y obediencia, las monjas sumaban un cuarto: la clausura. El Concilio de Trento sanciona este modelo, que aunque nos parezca difícil de creer, por el imaginario decimonónico que prima sobre las monjas, no era un voto y hay variados testimonios de vida de monjas sin clausura estricta durante los siglos XVI y XVII. La cuestión es que se fue instalando un discurso que planteaba la dificultad que supone cumplir con la castidad sin cerrar completamente el cuerpo al mundo, lo que supone también resguardos arquitectónicos del mismo por medio de los muros, los tornos y las rejas.

ejemplo, en el *Convento Espiritual*, las llagas son los propósitos de la vida religiosa, entre los que destaca el deseo de vivir “sin criatura alguna” y “sin murmuración interior, ni exterior de mi proximo” y en una “quotidiana mortificación de los sentidos corporales” (De San Diego 46).

La figura de Cristo como molde del Yo interior hemos visto que tiene resonancias en diversas tradiciones espirituales cristianas. Pero en las referencias culturales de este texto, los *Ejercicios Espirituales* creados por San Ignacio de Loyola (c.1540) son relevantes. La diferencia con otras prácticas de recogimiento, es que los *Ejercicios* proporcionan un método que debe seguirse en el orden establecido para producir en el sujeto el autoconocimiento. Es por esto que los jesuitas también serán grandes propagadores de la confesión individual, y a solas, como vía para el conocimiento de uno mismo, el arrepentimiento y la transformación de la propia vida, produciendo inquietud y melancolía controlada (Araya, “El discurso sofocado: el *epistolario* confesional de una monja del siglo XVIII” y “Melancolía, hipocondría e histeria”). La premisa ya señalada de la necesidad del método hará una inflexión en la tradición de la mística femenina, imponiendo un conductor espiritual masculino y ciertas normas en la construcción de los libros. Si bien los jesuitas también compararán la lectura con una lección o ejercicio saludable a la digestión que debía realizarse con intensidad y moderación, dicha lectura debía sujetarse a un diseño al modo de un *via crucis*, esto es, “deteniéndose el lector en cada paso en hacer una estación, pensar lo leído, y acto seguido, meditar y rezar, el fin supremo del acto intelectual realizado” (González 297).

Todas estas prácticas pueden ser entendidas como tecnologías del Yo o “prácticas del sí mismo” –en palabras de Michel Foucault– porque refieren a la “dominación individual” o el “modo en que un individuo actúa sobre sí mismo” (Foucault, *Tecnologías del yo* 46). La presencia de ellas no es, necesariamente, suficiente prueba del triunfo o masificación de una cierta concepción del sujeto en tanto individuo. Por ello las señalaremos como “indicios” de estrategias de sujetos nuevos. Al ser métodos destinados a un ejercicio permanente, se difundirán por distintos canales, entre los que se encuentran los sermones, los manuales de confesión, los directorios espirituales, hagiografías y vidas ejemplares. Los dos últimos géneros fueron las formas autorizadas en que se conocieron las vidas de monjas y beatas, una suerte de versiones editadas y censuradas –por manos de confesores, inquisidores y directores espirituales– de los manuscritos de mano de las propias

mujeres o por amanuenses. El texto que se atribuye a sor Úrsula forma parte de esa tradición.

II. CONVENTO ESPIRITUAL: *ARS MEMORIAE* Y EMBLEMÁTICA COMO ESQUEMAS MENTALES PARA EL AUTOCONOCIMIENTO

El espacio conventual femenino de los siglos XVI al XVIII fue un lugar de convergencia y generación de tradiciones referidas a las prácticas espirituales ascéticas y místicas que también se desarrollaban fuera de los espacios conventuales. El Concilio de Trento fue una instancia de regulación de las mismas como una solución a la crisis del catolicismo expresada en la heterodoxia o, como se señala en algunos textos, la plaga de místicos de la centuria. La vida religiosa es justamente una vida de reglas, normas y métodos que exigen poner en práctica conjuntos de tecnologías de autodomínio individual las que a su vez implican un mayor control de individuo en sus relaciones con los otros. El autocontrol también dibujaría el paso de la coacción social del cuerpo a la “autocoacción”, una transformación radical en la “economía psíquica de los hombres de occidente entre los siglos XII y XVIII”, en palabras de Norbert Eliás (*El proceso de civilización* 9-53). La interiorización de los controles sociales quizás sea el mayor objetivo pedagógico de los textos religiosos al fomentar la construcción de un Yo culposo.

La lectura entendida como un *via crucis* hizo de los libros espirituales manuales de estudio o de consulta profesional en la que, a decir de González Sánchez “prima la utilidad por encima del estilo literario y, en toda circunstancia, la solución de conflictos internos, la búsqueda de consuelo y el aprendizaje de actitudes, conductas, comportamientos, formas de la oración y otras prácticas de religiosidad” (González 295-296). La imitación de Cristo se reproduce entonces en la lectura misma, una suerte de suspensión en el tiempo que permite la ficcionalización del espacio de la meditación. Úrsula lleva el motivo a una lectura interesante: la profesión y entrada al convento físico es a su vez una forma de unión mística con Dios, porque el Convento Espiritual es el cuerpo de Cristo. El texto se articula como un recorrido espacial, analogía del camino espiritual iniciado con el noviciado y se construye por medio de imágenes o dibujos que permiten organizar la meditación. Esto nos permite mostrar la relación entre la mística y la técnica de la composición de lugar o de una técnica de organización del pensamiento como práctica de autoconocimiento y construcción del Yo. De este modo, la propuesta de

sor Úrsula sigue estrictamente el método en que debe encauzarse la mística femenina: la meditación y la oración interior conforme a la composición de lugar ignaciana y a un estilo retórico que busca la comunicación inmediata con el lector (González 298). La composición de lugar ignaciana proporciona un molde intelectual para la construcción de mundos posibles que permite controlar nuevos mensajes u otras peligrosas experiencias libres.

El texto de sor Úrsula, si bien he dicho puede entenderse como parte de una tradición religiosa y específicamente de la vida religiosa femenina, no tiene como propósito servir de *exempla* para los devotos, sino que una función pedagógica: de su lectura o ejercicio aprender un método para crear un mundo interior, recogido, para ser Cristo y encontrarse con Cristo. Este método se basa en la composición de lugar. El libro mismo es un método para realizar este ejercicio intelectual, noche a noche, siguiendo la estructura del examen de conciencia de los ejercicios ignacianos, pero recurre a las imágenes de la profesión religiosa y del convento para estructurarlo:

Pidamos a Dios todos, que nos conceda alcanzar esta dichosa profesión, pues con ella alcanzaremos el dichoso fin, para que nacimos, y por este espejo podrá cada uno ver que tiene de perfección, o que le falta, pues toda consiste en vivir cada uno sugeto a las virtudes [...] Bien se dexa entender, que el Capitulo que aquí se señala para cada noche, es el rigoroso examen en que cada noche ha de hacer el alma, para que en presencia de las virtudes pueda ver sus vicios, y conosca las culpas, que tiene contra las virtudes. No habrá para que declarar mas este divino enigma, aunque tan mal dibujado, por parecerme, que está bien claro todo lo que quiere significar. Solo nos queda entrar dentro de este Convento, que en él nos enseñarán lo que ignoremos, si tenemos paciencia para ser enseñados, o por decirlo mejor, para dexarnos enseñar...” (De San Diego 51-52).

Y este aspecto nos lleva al objetivo de este trabajo que es relevar el lugar, en la tradición espiritual, de la emblemática y el arte de la memoria y su función en ella como esquemas de organización mental que permiten construir un espacio para ese mundo interior. En el trabajo realizado en torno a las cartas de la monja chilena Peña y Lillo he rastreado el lugar de la composición de lugar en la meditación como tecnología promovida por su confesor jesuita, difusores importantes del arte de la memoria como didáctica de los ejercicios espirituales (Araya, “Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno en

Chile”). El texto de sor Úrsula de San Diego hace explícita esas didácticas al hacer del convento arquitectónico un *locus* nemotécnico:

Este Convento Espiritual no es mas, que un jeroglífico, debajo de cuya metáfora se enseña al alma el principio que ha de tener en su vocación, y los medios, por donde ha de llegar al fin, que desea, que es la perfección, y porque todos jeroglíficos tienen necesidad de alguna letra, que breve, y sentenciosamente declare lo que está encerrado en las entrañas del dibujo o pintura; pareció conveniente añadir a cada capítulo, para mayor declaración, estos breves escolios, o apuntes, para que con menos trabajo pueda el Lector aprovecharse de la doctrina de este Libro... (De San Diego 3).

Así, el libro de sor Úrsula es un objeto cultural que permite dar cuenta de “Las posibles interrelaciones entre las meditaciones místicas y al *ars memorativa* [que] no han sido estudiadas”, como ha señalado Pauline Moffit (Moffit 430). El convento es el jeroglífico o imagen de la composición de lugar, y los escolios, las “invenciones” de la autora que permiten descifrarlo de mejor manera. Por medio de su lectura el lector-ejercitante se conformaría y ajustaría al “divino molde que es Christo humanado, y puesto en Cruz, que es toda la substancia de este Convento” (De San Diego 1). Estas imágenes también se traducían en emblemas pictóricos, que si se entienden como productos de este mismo universo cultural, son otro tipo de textos que cumplen los mismos objetivos y responden a las mismas lógicas de organización que los escriturales.



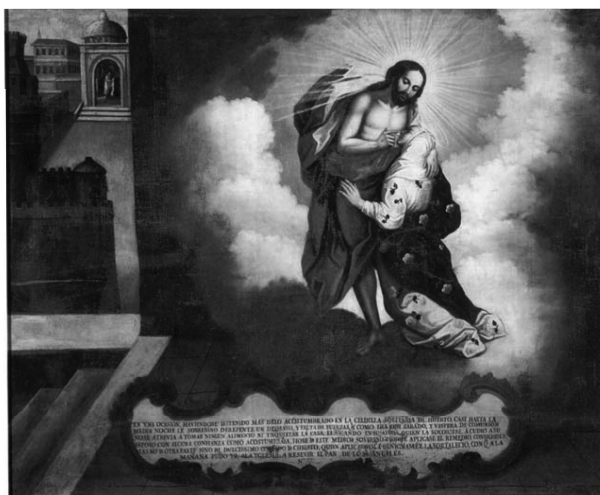
Anónimo. Visión de Santa Clara de Montefalco (1275-1308). S. XVIII. Óleo sobre tela 53x73. Museo de Arte Religioso Santa Mónica, Puebla, INAH.

Las artes de la memoria se utilizaron como métodos para organizar la información y también para transmitirla de forma ordenada. Siendo artes desarrolladas en el campo de la retórica y la oratoria, proporcionaron esquemas generales de organización del conocimiento, como también, a mi juicio, modos particulares de organización mental que hicieron posible la subjetividad moderna como ensimismamiento y, por tanto, un individuo moderno como sujeto que se vuelca en un espacio interior, o construcción de una interioridad individual. Las artes de la memoria, en particular la composición de lugar, tuvieron en el esquema general de los lugares proveídos por la iglesia o el monasterio un elemento central. El cuerpo de Cristo era entendido como el cuerpo místico de la Iglesia, motivo usado profusamente por autores cristianos como Diego de Valadés que en capítulo final de la *Rethorica Christiana* [1579], dedicado a los modos de elegir los *loci*, recomienda la arquitectura de la Iglesia y los monasterios como los más adecuados porque permiten subsumir el cosmos en una sola figura que, a su vez, es Cristo o el místico edificio, como se dice de la obra que comentamos.

La relación entre el lenguaje emblemático iconográfico y el literario estimulaba la perfección espiritual. Algunos ayudaban a la comprensión de conceptos teológicos complejos por abstractos y otros procuraban la imitación de las hazañas corporales de los ascetas, que finalmente conducían a la santificación del alma. Didáctica emblemática y jeroglífica, los “didascalios” doctrinarios, cristológicos o hagiográficos reproducían “esquemas visuales” que tenían su equivalencia literaria en los libros místicos: escalas, grados, moradas, el castillo, el camino, el seguimiento, la imitación, el índice. Siguiendo a Jaime Cuadriello, “son todas figuraciones referidas al mundo “interior” del hombre (el cuerpo es una cárcel y la purificación del alma nos impone un itinerario penoso, semejante al vía crucis o a las tareas de un edificio en construcción). La *devotio moderna* de San Ignacio y el misticismo contemplativo carmelitano fueron las vertientes más vigorosas de la religiosidad contrarreformista que propiciaron esta pintura destinada al espacio claustral. Jerónimo Nadal y Benedicto Van Haeften, flamencos, también fueron los autores emblemistas más citados en este aspecto. Las virtudes del buen religioso señaladas en su regla o en el libro de horas están presentes en las transposiciones cristológicas del sufrimiento y mortificación. “Cuerpo místico” de Cristo es, por último, la imagen de su Iglesia figurada en una “nave”, o en otros “didascalios” persuasivos, de estructura geométrica y cruciforme” (Cuadriello 22).

Podríamos decir que la literatura mística es un texto verbal de proyección iconográfica. Según lo que he investigado, y lo ya dicho, estas referencias no se pueden reducir solo a los modos de circulación y recepción de textos y autores, sino que su recurrencia, utilización en diversos espacios y con diversos objetivos, sitúan a las artes de la memoria como un sistema cognitivo o estructura mental de organización del pensamiento que permitió la generación de un mundo interior volcado sobre sí mismo.

El jeroglífico permite al lector dibujarse a sí mismo al hacer de la escritura un ejercicio de dibujo, haciéndose el propio sujeto un emblema. El jeroglífico místico relaciona varios sistemas semióticos que, a su vez, articulan al sujeto en torno a un molde. Las homologías permiten al lector y ejercitante hacer de las virtudes –que a su vez son emblemas– un espejo en el cual reflejarse cuantas veces sea necesario hasta lograr hacer de sí un perfecto recipiente. Conceptual y poéticamente, la mística configura modos de relación con el propio cuerpo no solo como morada de Cristo (“cuerpo-convento-templo”) sino también como un lugar propio e interior, en el que el encuentro de Dios con el alma es posible “en lugares interiores” como el corazón y las llagas, figurando con ello un “lugar” adecuado para la conciencia y la psiquis: una interioridad.



Jesús ofrece la llaga del costado a la Santa. Vida de Santa Rosa de Lima, lienzo 12: (127x166cm). Óleo sobre tela, autor Laureano Dávila, segunda mitad del siglo XVIII, escuela quiteña. En: Monasterio de Santa Rosa de Lima de Santiago.

III. CUERPO Y PSIQUIS: EL CUERPO COMO SOPORTE DE LA DIMENSIÓN MENTAL

Las nuevas formas de devoción del siglo XVI que se reúnen en el convento femenino forman parte a su vez de los procesos de privatización en tanto constitución de espacios para sí en la sociedad occidental. Todas estas tradiciones tienen en la lectura en silencio un pilar fundamental:

“ha permitido una piedad más personal, una devoción más privada, una relación con lo sagrado distinta de la que dictan las disciplinas y las mediaciones eclesiales. La espiritualidad de las órdenes mendicantes, la *devotio moderna*, el propio protestantismo, que suponen una relación directa entre el individuo y la divinidad, se apoyaron cumplidamente en la nueva práctica, pues posibilitaba que por lo menos algunos alimentaran su fe a partir de la lectura íntima de los libros de espiritualidad o de la propia Biblia” (Chartier 127).

En el texto de sor Úrsula se expresan en la frase “gustar de la soledad y trato interior” y el hermoso deseo de vivir “sin murmuración interior y exterior”. Las prácticas espirituales referidas a la meditación permiten construir un espacio para sí desde técnicas de organización del pensamiento y representación señaladas en el texto que presentamos como “invención”, “enigmas” y “jeroglíficos”.

En la mística femenina es el convento arquitectónico y las etapas de la profesión, a su vez metáforas de la vida religiosa, los *loci* en la composición de lugar que permiten crear imágenes interiores y, al mismo tiempo, un sujeto con interioridad. Cada religiosa debía ser otro Cristo y el ejercicio permanente de la analogía, recurriendo a la imagen del convento, produciría un espacio interior:

Pidamos a Dios todos, que nos conceda alcanzar esta dichosa profesión, pues con ella alcanzaremos el dichoso fin, para que nacimos, y por este espejo podrá cada uno ver que tiene de perfección, ó que falta, pues toda consiste en vivir cada uno sujeto a las virtudes que ellas les traerán al dichoso estado de esta alma, que aquí hemos visto que todo es posible y lo alcanza la perseverancia. Bien se deja entender, que el Capítulo que aquí se señala para cada noche, es el riguroso examen en que cada noche, lo ha de hacer el alma, para que en presencia de las virtudes pueda ver sus vicios, y conozca las culpas, que tiene contra las dichas virtudes. No habrá que declarar más este

divino enigma, aunque tan mal dibujado, por parecerme, que está bien claro todo lo que quiere significar. Sólo nos queda entrar dentro de este Convento que en él nos enseñarán lo que ignoráremos... (De San Diego 52).

Cada capítulo del *Convento Espiritual* se corresponde con la imagen del convento arquitectónico y material. Las monjas –a quienes en primer lugar está dirigido el texto– habitan, recorren físicamente y vuelven a recrear a solas y en su interior, un convento. El libro se inicia con el sitio o cimientos del convento que es la humanidad de Cristo, analogía de su cuerpo:

La puerta, la buena y determinada voluntad; la torre, su coronada cabeza; las ventanas de recreación, las cinco llagas; El Coro, el corazón de Dios humanado; el retrete para la oración retirada, y para la contemplación es la Divinidad: las Monjas, que le habitan, las virtudes, que ejercitó nuestro Redemptor Jesé-Christo [sic] viviendo en carne mortal, pues solo en él vivieron de asiento, y contentas, y contentas como en su propio centro (De San Diego 4).

Dentro del convento cada monja tiene una función específica, representada por una virtud. Así, cada monja es una imagen y la virtud que representa el epigrama, conformando de esta forma un emblema.

En el segundo capítulo, la composición de lugar debía hacerse teniendo como imagen a la novicia y la toma de hábito. La imagen se articula en torno al vestido y el gesto de vestirse de virtudes. La renuncia al mundo se expresa como la “desnudez de todo lo criado” y se encarna en el rito de despojarse del ropaje del siglo y vestirse con el hábito, como *habitus* de virtudes. Cada capítulo revisa los pasos de la novicia y su preparación para la profesión. En este punto, el texto se detiene en mostrar aspectos de la vida cotidiana del convento y de la conducta que correspondía a las monjas, cuestiones que en el siglo XVII y XVIII se articularán más bien en otro género, el de los manuales de la profesión religiosa y de instrucción para religiosas que también recogerá esta tradición emblemática literaria⁸.

⁸ Uno de los más citados, y de uso en Chile fue el de Antonio de Arbiol, *La Religiosa Instruida con doctrina de la Sagrada Escritura*. Otro ejemplo es el de Jaime Baron, *La Religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble espiritual estado de esposa*

La máxima de la vida religiosa y de la mística, “gustar de la soledad y el trato interior”, debía configurarse de algún modo en el propio sujeto, como sujeto interior. Las figuras del corazón y la llaga son muy significativas conceptualmente, puesto que el retrete⁹ o cuarto secreto de la casa, oculta y permite hacer un espacio al Yo en la confidencia y resguardo. Por otro, la llaga es un corte que figura otro receptáculo que, a diferencia del corazón, debe abrirse dolorosamente y crearse donde no estaba. Si las ventanas del convento eran las llagas del costado en el cuerpo de Cristo y, entendiendo que se habla desde el interior al exterior, eran a su vez las ventanas de recreación para la religiosa que se encontraba dentro. De otro lado, la profesión como ingreso al cuerpo de Cristo se volvía a replicar en la entrada a la propia celda o nueva llaga del costado: “Le señalaron por su celda la Llaga del Costado de Jesu-Christo, y mandáronle que no saliese de ella jamás, que en ella hallaría todos sus gustos, y contentos que pudiese imaginar, ni dejase el libro de las manos, si quería tenerlas contentas” (De San Diego 23).

Las técnicas de la composición de lugar en la mística hacen del cuerpo otro *locus* que permite la elaboración de una serie de recursos expresivos: fantasías diversas (como la del huerto que tiene a Cristo como fuente), escisiones, traslados de contenidos (la figura del retrete), rupturas de tradiciones o desgarrs (como la melancolía). Adhiero a lo señalado por Romolo Rossi, respecto a que se podría decir que la “dimensión psíquica o mental es una metáfora, aprendida en el tiempo, en la cultura y en la evolución individual, de lo corpóreo y de lo físico. Así, el dolor mental, la postración, la ansiedad, tienen una existencia mental en cuanto son metáforas de sus condiciones corporales básicas” (Rossi 35-36). El autor da como ejemplo a nuestra conocida melancolía en la que los síntomas son precisamente somáticos: depresión, disminución del impulso vital, inercia, sentido del vacío, náusea y pérdida de los sentimientos.

del rey del Cielo. Ambos se encuentran en la Biblioteca del Monasterio de Dominicas de Santa Rosa de Lima de Santiago.

⁹ Lucía Invernizzi rastreó la figura del “retrete” en la tradición mística española. El término aparece en las cartas de la mencionada sor Josefa de los Dolores y, como nuestro aquí y en la tesis doctoral ya citada, también lo está en la literatura destinada a la formación de las religiosas. Véase Invernizzi, Lucía. “La ‘bodega del amor’ y la tradición mística en un texto chileno del siglo XVIII”.

La inclusión del cuerpo en la escritura y su transformación en espejo del Yo configura un sujeto nuevo que puede comunicar los trastornos propios en un contexto psicológico proporcionado por las prácticas espirituales. Así, el Yo se articula en torno al sufrimiento y la psiquis sería la capacidad metafórica de revestirlo. Úrsula nos dice que las buenas y malas obras son vestidos para el alma como los que se hacen para el cuerpo, como también la oración mental permite revestir al cuerpo y protegerlo. El propio “librito”, o invención, es un

platillo para el alma, por ver, que en materia de virtudes tiene tan estragado el gusto, que está como el enfermo, que para que pueda comer, es necesario guisarle la comida de mil diferencias; para que pueda arrostrar; así como la de el alma sea propiamente el manjar de virtudes; y que sin él morirá, como el enfermo, sin el corporal, es fuerza haberle de dar guisado este potaje con alguna salsa para que le pueda comer (De San Diego 1-2).

Ese dolor psíquico es una metáfora de las incomodidades del sujeto, de sus deseos y búsquedas, del desdoblamiento que el espejo de las virtudes le impone. El *Convento Espiritual* puede ser el remedio a todo ello, dado que no se trata de entrar a un convento físicamente, sino de construirlo en el interior del cuerpo:

Entre en este convento sin miedo, y con amor varonil, que dentro hallará, si lo sabe conocer, deleitoso jardín de flores de suavísimo olor, gozará de una acordada suavidad de música, y juntamente le dará una cadena de oro con que podrá tener asido siempre a su Esposo. Y á el fin tendrá dentro de este Convento todos los bienes juntos, y estará libre de todos los males, y alcanzará con eso el fin dichoso para que fue criado, el cual nos conceda a todos, Amén (De San Diego 2).

SENTIR EL CUERPO

El análisis que aquí se presenta es posible en la confluencia de muchas reflexiones que en el tiempo me han llevado del cuerpo a los textos, de la escritura al sentido y desde ella a la experiencia desde los sentidos. Podría haber comenzado diciendo varias cosas de tipo teórico respecto al campo de los estudios del cuerpo y desde el cuerpo en las ciencias sociales y la historia, o sobre los estudios literarios e históricos en el vértice de las preguntas sobre lo privado y lo íntimo. Es claro que múltiples lecturas y

trabajos interdisciplinarios sostienen lo que propongo respecto de Úrsula de San Diego y su texto. Por los rasgos señalados respecto de la mística en él contenida, así como algunos tópicos recurrentes, infero que se trata de un escrito del siglo XVI. Sin embargo, me interesaba más proponer una lectura sobre los esquemas mentales que posibilitan la construcción de un tipo de texto, sus mecanismos de construcción de interioridad y los recursos mentales que sirvieron a ese propósito. Y sacar de sus ámbitos de común análisis a dichos elementos: a la emblemática y las artes de la memoria, de los estudios literarios y plásticos; a las monjas, de los estudios de género y la literatura o la historia de las mujeres y a los documentos, del ámbito meramente informativo en que comúnmente los historiadores los colocan. En primer y último término, intentar reconstruir la experiencia de otros sujetos en el tiempo desde el soporte más común y más ignorado de dicha experiencia: el cuerpo. Como también proponer que nuestros mecanismos psíquicos son objetos culturales históricamente contruidos. Discursos y representaciones articulan dichos objetos, pero también son articulados como tales desde lógicas de organización y formas de comunicación y transmisión de contenidos social y culturalmente operantes en ellos y por ellos.

El *Convento Espiritual* de sor Úrsula de San Diego forma parte de una tradición de escritura de mujeres como ejercicio ascético-místico en la vida religiosa y devota a ambos lados del Atlántico. En este trabajo se presenta un modo de leerlo en tanto género textual derivado de prácticas de organización del conocimiento provenientes de las artes de la memoria y, como tal, una forma de construcción del sujeto. En este libro, dichas características son notables, y si bien no son exclusivas de él, es importante por formar parte de la historia de los primeros impresos en Chile luego de la Independencia, indicando con ello el reconocimiento pedagógico de este tipo de escritura femenina en las sociedades de Antiguo Régimen. Sobre todo, se trata de un gesto que replica el del uso del libro espiritual en la Contrarreforma del siglo XVI: la expansión y refuerzo de un tipo de espiritualidad gracias al poder de la imprenta. En este caso, como señalé, se trata de hacer un guiño al devoto lector de principios del siglo XIX en Chile, proporcionándole un libro atractivo para el cual ya estaba entrenado.

Lo más interesante de este gesto es que proporciona un objeto cultural hecho en casa, que permite seguir el proceso de privatización en el otro occidente: la construcción de un individuo ensimismado. Este libro es de pequeño formato y muy probablemente para la lectura personal y en silencio, puesto que ha perdido la marca tipográfica de la llamada que repite la última frase

de una página, en el inicio de la siguiente, que permitía no perder el ritmo en la lectura en voz alta. La lectura en silencio, como ha señalado Roger Chartier, transforma el trabajo intelectual en un acto de la “intimidad individual, en una confrontación personal con los textos que son cada vez más numerosos, en una memorización y en un cruce que se percibe visualmente en los libros” (Chartier 127).

El *Convento Espiritual* permite pensar en el lugar de este tipo de textos en las prácticas de lectura y escritura de las sociedades americanas, ya que imprimirlo es el reconocimiento a un “género”. Que haya sido impreso en 1813 dentro de un contexto de crisis política pudo tener un propósito también político: fomentar los valores cristianos para volver al “orden” anterior y proporcionar un texto pedagógico para reforzar las formas de autocontrol individual. Sin embargo, los objetos culturales siempre suponen usos inesperados y creativos por parte de los sujetos. A pesar del control en los métodos de organización y enseñanza que aquí se han descrito para caracterizar al libro ascético-religioso, las tecnologías que proporciona un libro como el de sor Úrsula pueden servir a fines absolutamente estéticos. Estos recursos culturales permiten la ficcionalización de un mundo interior que hace del cuerpo la propia caja de secretos y el refugio del sí mismo lejos de la mirada de los demás.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Santaló, León Carlos. “Algunos usos del libro y la escritura en el ámbito conventual: el ‘Desengaño de religiosos’ de sor María de la Antigua (1614-1617)”. *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. Carlos González; Enriqueta Vila (compiladores). México: Fondo de Cultura Económica, 2003.157-202.
- Araya Espinoza, Alejandra. “El discurso sofocado: el *epistolario* confesional de una monja del siglo XVIII”. *Mapocho* 53 (2003): 161-192.
- _____. “De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España”. *Historia* 37 (2004): 5-32.
- _____. “Las beatas en Chile Colonial: en el corazón de lo social y en el margen de la historiografía”. *Dimensión Histórica de Chile*, 2004-2005, N° 19: Historia social, Santiago Chile, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (2004-2005): 3-46.
- _____. “El cuerpo sufriente en la construcción del individuo moderno: el *epistolario* confesional de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo, monja del siglo XVIII”. *Finis Tërrea* 14 (2006): 80-93.

-
- “Melancolía, hipocondría e histeria o las enfermedades del individuo moderno: una mirada desde de la historia de las mentalidades y la historia del cuerpo”. *Psiquiatría y salud mental* 3-4 (2005): 205-218.
-
- “Cuerpo, sociedad colonial e individuo moderno en Chile: Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (1739-1822)”. Tesis Doctoral. El Colegio de México, México, 2007.
- Araya Espinoza, Alejandra; Ximena Azúa Ríos; Lucía Invernizzi. “El epistolario de sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo”. *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. Asunción Lavrin; Rosalva Loreto (editoras). Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, 2006. 264-299.
- Arbiol, Antonio de. *La Religiosa Instruida con doctrina de la Sagrada Escritura, y santos Padres de la Iglesia Catholica, para todas las operaciones de su vida regular, desde que recibe el Habito Santo, hasta la hora de su muerte* por el R.P. Fr..., de la Regular Observancia de nuestro Seráfico Padre San Francisco, lector dos veces jubilado, calificador del Santo Oficio, Examinador Synodal del Arzobispado de Zaragoza, Padre de las Provincias de Canarias, Valencia, y Burgos, y Ex Provincial de la de Aragón. Se dedica a la Reyna de los Ángeles María Santísima, Protectora, y amorosa madre de las fieles Esposas de su Santísimo Hijo, con privilegio. Madrid: Imprenta de la Causa de la V.M. María de Jesús de Ágreda, 1753.
- Arenal, Electa; Stacy Schlau. *Untold sisters. Hispanic nuns in their own words*. Alburquerque: University of New Mexico Press, 1989.
- Baron, Jaime. *La Religiosa enseñada y entretenida en las obligaciones de su noble espiritual estado de esposa del rey del Cielo. En una gustosa parábola, y dialogo, que instruye, con aprovechamiento, y recreo, por adornada de varios symbolos, y exemplares historias doctrina útil para religiosas, y también para personas seglares, que desean aprovechar, y caminar por las sendas de la virtud*. Escrito por el MRPM Fr..., calificador del Santo Oficio, y Regente de Estudios, en el Convento de San Ildephonso de Zaragoza, Orden de Predicadores. Sácale a la luz y hace imprimir a su costa un amigo del autor, con licencia. Madrid: Gabriel Ramírez, Plazuela de la Aduan, 1740.
- Bartra, Roger. *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- Burke, Peter. *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Buxó, José Pascual. *El resplandor intelectual de las imágenes. Estudios de emblemática y literatura novohispana*. México: UNAM, 2002.
- Cuadradriello, Jaime. “Los jeroglíficos de la Nueva España”. *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, Museo Nacional de Arte. México: Ediciones del Equilibrista y Turner libros, 1994. 84-113.
- Chartier, Roger. “Las prácticas de lo escrito”. *Historia de la vida privada*, v.5: El proceso de cambio en la sociedad de los siglos XVI-XVIII. Philippe Ariès; George Duby. Madrid: Taurus/Santillana, 1992, reimpresión primera edición en español. 112-161.
- De Certeau Michel. *La fábula mística. Siglos XVII-XVIII*. México DF: Universidad Iberoamericana, 1993.
- De San Diego, Úrsula. *Convento Espiritual*. Santiago: Imprenta de J.C. Gallardo, 1813.

- Elias, Norbert. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 2ª edición. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós/I.C.E-U.A.B., 1996.
- Franco, Jean. "Escritoras a pesar suyo: las monjas místicas del siglo XVII en México". *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México (versión actualizada)*. Franco, Jean. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, Colección Tierra Firme, 1994.29-51.
- González, Carlos. "'Lectio Espiritual'. Lectores y lectura en los libros ascético-espirituales de la Contrarreforma". *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. Carlos González; Enriqueta Vila (compiladores). México: Fondo de Cultura Económica, 2003.272-300.
- Invernizzi Santa Cruz, Lucia. "El discurso confesional en el *Epistolario* de Sor Josefa de los Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)". *Historia* 36 (2002): 179-190.
- _____. "La 'bodega del amor' y la tradición mística en un texto chileno del siglo XVIII". *Revista Chilena de Literatura* 68 (2006): 5-32.
- Lavrin, Asunción; Rosalva Loreto (editoras). *Diálogos espirituales. Manuscritos Femeninos Hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad de las Américas, 2006.
- Lavrin, Asunción; Rosalva Loreto (editoras). *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México: Universidad de las Américas/Archivo General de la Nación, 2002.
- Loreto, Rosalva, "La sensibilidad y el cuerpo en el imaginario de las monjas poblanas del siglo XVII". *Memoria del II Congreso Internacional El Monacato Femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. Manuel Ramos Medina (coordinador). México: Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1995. 541-556.
- Martínez-Burgos, Palma. "Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna". *Historia de las mujeres*. V.3: Del renacimiento a la Edad Moderna. Georges Duby; Michelle Perrot. Bajo la dirección de Arlette Farge y Natalie Zemon Davis. Madrid: Taurus/Santillana, 1993. 598-613.
- Medina, José Toribio, *Bibliografía de la imprenta en Santiago de Chile desde sus orígenes hasta febrero de 1817*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Edición Facsimilar, 1960.
- Moffit Watts, Pauline. "Hieroglyphs of conversion: Alien discourses in Diego Valadés's *Rhetorica Christiana*". *Memorie Dominicae. Nouva Serie* (22) 1991: 405-433.
- Régnier-Bohler, Danielle. "Ficciones. Exploración de una literatura". *Historia de la vida privada*. V. 4: El individuo en la Europa feudal. Philippe Ariés y Georges Duby. Madrid: Taurus, 1992, p. 18-21.
- Rossi, Romolo. "Eros corpóreo y mental. Lo somático, lo psíquico y lo psicosomático". *Imágenes del cuerpo*. Héctor Pérez Rincón (compilador). México: Fondo de Cultura Económica, 1992.19-66.

Schultz van Kessel, Elisja. "Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera edad moderna". *Historia de las mujeres*. V.3 Del renacimiento a la Edad Moderna. Georges Duby; Michelle Perrot. Bajo la dirección de Arlette Farge y Natalie Zemon Davis. Madrid: Taurus/Santillana, 1993. 180-223.

Valdés, Adriana. "Espacio literario de la mujer en la colonia". *Ver desde la mujer*. Olga Grau (editora). Santiago de Chile: Ediciones La Morada/ Editorial Cuarto Propio, 1990. 83-105.

"Escritura de mujeres: una pregunta desde Chile". *Composición de lugar. Escritos sobre cultura*. Adriana Valdés. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1995. 187-214.