

IESUS MATER NUTRIX
UNA REVELACIÓN DE LA
DONADA ÚRSULA DE JESÚS (1604-1666),
VISIONARIA CRIOLLOMULATA¹

Iesus, mater nutrix:
An unprecedented revelation
of the *donada* Úrsula de Jesús (1604-1666),
Creole-Mulatto visionary

Emilio Ricardo Báez Rivera, Ph. D.
Catedrático
Universidad de Puerto Rico
Correo electrónico: emilio.baez3@upr.edu

Resumen

Úrsula de Jesús fue una donada excepcional que profesó en el Convento de Santa Clara de la Ciudad de los Reyes en Perú. Se distingue de todas sus predecesoras y contemporáneas criollas —tanto de velo negro como de velo blanco— en no solo su perfil étnico de mulata venida a más por su condición de liberta y su profunda espiritualidad, sino por su función intercesora ante Dios a favor de cantidad de monjas, sacerdotes, indias y mulatas que le rogaban acortar los tormentos del Purgatorio. Por si fuera poco, entre sus visiones más importantes descuella una de un Cristo lactante que la justifica a ella como figura de cambio reivindicador de su etnia y de promoción de una nueva comunidad de religiosas en su Perú virreinal.

¹ Este trabajo fue leído en el xii Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO), celebrado en Neuchâtel, Suiza, 2-6 de noviembre de 2020, como parte del proyecto subvencionado con los Fondos Institucionales para la Investigación (FIPI), otorgados por el Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Palabras clave: Escritura femenino-conventual, diario espiritual, donada, Cristo lactante, reivindicación étnica.

Abstract

Úrsula de Jesús was an exceptional *donada* who professed in the Convent of Santa Clara at the City of the Kings in Peru. She distinguished herself from all her Creole predecessors and contemporaries—both black-veiled and white-veiled nuns—not only in her ethnic profile of a Creole-Mulatto who has become more advanced due to her condition of freedom and her profound spirituality, but also in her intercessory role before God in favor of number of nuns, priests, Indian and Mulatto women who begged her to shorten their torments in Purgatory. As if that were not enough, among her most important visions stands out one of a lactating Christ that justifies her as a figure of change vindicating her ethnicity and promoting a new community of nuns in her viceregal Peru.

Keywords: Feminine-conventual writing, spiritual diary, *donada*, nursing Christ, ethnic vindication.

Recibido: 12 de octubre de 2023. *Aceptado:* 14 diciembre de 2023.

A Sheila Yalizmar Torres Nazario, con quien he explorado, de asombro en asombro, el diario espiritual de esta donada criollo-mulato-peruana².

Con tinta aún indeleble se lee la aportación de monjas y de beatas seculares hispanoamericanas al pensamiento de su cultura y a la espiritualidad de su tiempo. Barajando todo tipo de nociones teológicas y místicas, estas autoras narraron sus experiencias extraordinarias en sus domicilios

² Redactó su tesis de maestría bajo mi dirección, titulada «Διδαχή (Didajé) de (auto) reivindicación femenina: concomitancias en la obra literaria de sor Juana Inés de la Cruz con sor Úrsula de Jesús» (Programa Graduado de Estudios Hispánicos, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras), que defendió brillantemente, con calificación de «sobresaliente por unanimidad y recomendación a publicación», en diciembre de 2020.

o en los cenobios donde profesaron siempre al cuidado de sus confesores de turno. Sabido es que las autobiografías y diarios espirituales que nos legaron —bien de su puño y letra, bien de la de una amanuense o varias— responden, principalmente, al mandato del confesor para dar cuenta de las visiones místicas y de los accidentes excepcionales que les acaecían durante su camino de perfección. Muchos de estos escritos perviven custodiados tanto en archivos conventual-eclesiásticos³ como en colecciones especiales de bibliotecas universitarias, norteamericanas en su mayoría⁴.

A fin de determinar la naturaleza de las experiencias narradas, el discurso testimonial o el trasvase vivencial a los folios⁵ de nuestras autoras,

³ Las monjas en el Monasterio de Santa Rosa de Santa María, en Lima, conservan el original del *Primer Proceso Ordinario* (1617-1618) de beatificación de la doncella boricuo-peruana, donde cantidad de testigos dieron fe de las muchas canciones que le habían escuchado a la santa limeña de su propia Minerva; además, en el mismo monasterio se custodian los dos hológrafos que muestran los quince emblemas/empresas de las experiencias místicas rosarianas. El *Primer Proceso Ordinario* fue publicado por el propio monasterio, al cuidado de Hernán Jiménez Salas, O.P., con el título de *Primer Proceso Ordinario de canonización de santa Rosa de Lima*, Time Publicidad y Marketing, 2002. Por otro lado, en el Archivo del Arzobispado de Lima se encuentra un manuscrito original del *Proceso Apostólico* (1630-1632) que viabilizó finalmente el inicio de Rosa de Lima a los altares en Roma con su efectiva beatificación. El insigne rosarista Stephen M. Hart lo ha publicado con el título *Edición crítica del Proceso Apostólico de Santa Rosa de Lima (1630-1632): Congr. Riti Processus 1573, Archivum Secretum Vaticanum*, Editorial Cátedra Vallejo, Perú, 2017; a quien le agradezco el ejemplar que me obsequió con ocasión de mi visita a Londres por el v Congreso Internacional «Vallejo Siempre», celebrado en University College London y Oxford University, del 12 al 14 de octubre de 2022.

⁴ Dos copias manuscritas del *Libro en que se contiene la vida de Madre Magdalena, monja professa del Convento del Sr. S. Jeronimo de la Ciudad de México, hija de Domingo de Lorravaquio, y de Ysabel Muñoz, su legítima mujer*, se hallan en los Estados Unidos de Norteamérica: la primera (Ms. 1244) se halla en la Nettie Lee Benson Latin American Collection de la Biblioteca de la Universidad de Texas, Austin; la segunda, en la Biblioteca Bancroft de la Universidad de Berkeley, California. A petición del director del Centro de Estudios de Historia de México CARSO, Manuel Ramos Medina, realicé una edición paleográfica del Ms. 1244 con el propósito de que iniciara una biblioteca de autobiografías y diarios espirituales de criollas novohispanas, publicada con el título *Visiones y experiencias extraordinarias de la primera mística novohispana. Autobiografía de una pasionaria del amor de Cristo*, Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, A.C., México, 2013.

⁵ Establezco esta tipología en mi conferencia «Las palabras del éxtasis: entre el testimonio, la reescritura literaria y el diálogo gnoseológico», leída en el VII Congreso ALALITE «Teopoética: Mística y poesía», Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Pontificia Universidad Católica de Río, Río de Janeiro, Brasil, 25-27 de septiembre de 2018, en prensa.

por mandato del confesor, les servía de guía espiritual a ellas mismas a la vez que modelaba una conducta ejemplar a la comunidad religiosa en y fuera del convento. No sorprenderá, entonces, que este tipo de escritura corresponda, por frecuencia, a plumas femeninas —según lo asegura Sonja Herpoel—, puesto que la producción literaria masculina «parece haber sido relativamente insignificante» (1999: 15-16)⁶.

De esclava a donada: vida de la clarisa Úrsula de Jesucristo

Contemporánea de santa Rosa de Santa María (Perú, 1586-1617), la vida de la donada Úrsula de Jesucristo⁷ (Perú, 1604-1666) resulta fascinante por dos razones principales: primero, se trata de una visionaria criollo-mulata, quizá la única de la cual tengamos noticia con obra escrita; segundo, experimentó una de las visiones más intrigantes de la tradición antiguo-medieval: la del Cristo lactante. Hija de Juan de Castilla y de la esclava Isabel de los Ríos, «quedó al cuidado de Gerónima de los Ríos, la dueña de su madre, hasta la edad de siete u ocho años, porque, en 1612, se trasladó a la casa de Luisa de Melgarejo Sotomayor (1578-1651), una beata y mística extramuros, de la nobleza, que trabó amistad con santa Rosa de Lima» (Báez Rivera, 2023: 2).

Úrsula ingresó a los trece años de edad, en 1617, al convento de Santa Clara en Lima en calidad de sierva o esclava de la joven novicia Inés del Pulgar, sobrina de su dueña. Los conventos fueron fiel espejo de la jerarquización social de su época no solo en las religiosas que habitaron sus claustros (de velo negro y coro, y de velo blanco), sino en la población servil, la cual solía ser de «indias, judías, negras o mulatas, de ordinario al servicio específico de una novicia o monja de velo negro» (Báez Rivera,

⁶ Desde mi tesis de maestría en la Universidad de Puerto Rico, que versó sobre la escasa obra literaria de santa Rosa de Lima (Báez Rivera, 2001), publicada (Báez Rivera, 2012), hasta la doctoral, presentada en la Universidad de Sevilla (Báez Rivera, 2005), he estudiado muy de cerca este discurso íntimo y concurro por completo con Herpoel en el casi monopolio de este discurso de ellas y no de ellos.

⁷ Este nombre de la donada clarisa alterna con Úrsula de Cristo y con Úrsula de Jesús, el más aceptado por las estudiosas de su diario espiritual. Aparece en el título mismo —ligera y completamente completado y modernizado— con que inicia la síntesis biográfica de su diario espiritual: *La vida de la madre Úrsula de Jesucristo, morena donada y profesada en este monasterio de nuestra Señora de la Peña de Francia, del orden de nuestra madre santa Clara de esta ciudad de Lima* (fol. 3, primeras tres líneas, manuscrito en CD), digitalizado por Nancy E. van Deusen (2012). Véase la ilustración 1.

2023: 2). Distinguidas entre sí por su condición de ingreso al convento y la asignación de sus oficios tanto en el convento como fuera de él, las criadas, siervas o esclavas gozaban —por extensión— del prestigio de sus dueñas, de modo que quienes servían a las monjas más acaudaladas adquirían mayores privilegios entre la propia servidumbre cenobial, al estilo de celdas más espaciosas, excusarse de tareas denigrantes y aun vestir lujosamente. Es la razón de que el mercedario Francisco de Vargas Machuca —afirma Nancy E. van Deusen (2012: 16)— retratara a Úrsula en su biografía como una joven frívola durante los veintiocho años que sirvió en calidad de esclava en el convento de santa Clara, pues disfrutaba de vestir suntuosamente bien por los medios de su ama o bien por su trabajo adicional de jornalera extramuros. Así se comportó hasta el día de su conversión, cuando, por un accidente a punto de muerte, experimentó una intervención milagrosa de la Virgen del Carmen en 1642:

Furiosa por haber prestado una falda que le fue devuelta sucia, Úrsula la lavó de inmediato y la colgó para que se secara en un tablón que cubría la boca de un profundo pozo, situado en el centro del convento. Mientras colocaba la falda mojada, la plataforma sobre la que estaba parada colapsó, dejándola suspendida sobre el mismo abismo, intentando literalmente de aferrarse a la vida. Incapaces de darle ayuda, las testigos oraron fervientemente para que no sufriera una muerte dolorosa. Úrsula sostuvo que sus oraciones a la Virgen del Carmen la rescartaron y milagrosamente recuperó su equilibrio, encontrando suficiente apoyo como para poder salvarse. (Van Deusen 2012:17)

A raíz de este incidente, Úrsula se abismó en la oración y superó su banalidad al extremo de que descuidó el servicio a Inés del Pulgar. Querrelada el ama, la mulata esclava resolvió salir permanentemente del convento. Fue disuadida por una monja anónima, admiradora de sus dones espirituales y quien le pagó la libertad, concedida en 1645; de ahí que pudiera tomar los votos perpetuos el 18 de diciembre de ese año y profesar como donada —rango más bajo entre las monjas y más alto entre las libertas y esclavas— el 13 de junio de 1647 (Van Deusen, 2012: 20-22) con el nombre religioso de Úrsula de Jesús.

Un incendio en el convento el 20 de octubre de 1642, víspera de las efemérides de santa Úrsula, y la disimulada insistencia de una novicia liberta que se preparaba para profesar como donada fueron los estímulos suficientes para que Úrsula de Jesucristo tomara el hábito simple y profesara luego como donada. A partir de entonces, sin alejarse en lo más mínimo del modelo ascético de la *perfecta religiosa*, la donada clarisa halló un gusto inexplicable por las tareas de mayor dificultad y desprecio. Se purificó en ejercicios usuales de automortificación (ayunos, privación de sueño en oración de hinojos, autoflagelación, coronas de espinas disimuladas bajo el cabello, ropas lacerantes y cilicios en brazos y torso, así como cruces con púas en la espalda) y demostró ser una legítima esposa de Cristo, lo que le valió la comunidad religiosa la llamara «sierva de Dios» (Báez Rivera 2023: 4-5).

Carismas menores y su diario espiritual

La fenomenología extraordinaria no se hizo esperar. Entre visiones y coloquios divino-proféticos, gran cantidad de diálogos con sacerdotes, monjas, esclavas indias y mulatas —entre otros fenecidos que anhelaban abreviar sus tormentos en el Purgatorio— vertebraba el discurso autobiográfico de la donada clarisa. En este sentido, Van Deusen asegura que Úrsula de Jesucristo se acreditó principalmente en calidad de «corredentora que trabajaba con Cristo, María y diversos santos» (2012: 22-23); por eso, varios confesores que le conocían sus dones (de intercesión, curativos y de ubicuidad⁸) la respaldaron sin reticencias y se cree que Miguel Salazar le ordenó la redacción de sus visiones:

Sin estricto orden cronológico en algunas entradas, el *Diario espiritual* de Úrsula de Jesucristo abarca solo once años (1650-1661). Diversidad en las caligrafías, las fórmulas de datación de las entradas y el estilo narrativo que exhibe el manuscrito denota que hubo dictados del contenido a una o a varias amanuenses —Úrsula las llamaba «secretarias»— en más de la mitad de los folios; por tanto, parece cuestionable alguna intervención de su puño y letra. (Báez Rivera 2023: 5)

⁸ Pignano Bravo (2017: 128) atribuye el fenómeno divino de la ubicuidad o «la cualidad de la onnipresencia» a Úrsula por su «capacidad de vivir en la tierra y, al mismo tiempo, visitar y conocer lo que sucedía en el purgatorio».

Esta relación espiritual-autobiográfica, dictada a sus secretarias, ha despertado un creciente interés en estudiosas del discurso femenino-colonial como Larissa Brewer-García (2013, 2020), quien lo ha valorado a título de discurso emergente de una «negritud sagrada». Valiéndose del término «comunidad imaginada» de Benedict Anderson (1991), Valerie Benoist (2017: 240) ha subrayado, por un lado, la propuesta original de una «comunidad imaginada» de religiosas católicas allende la raza y la estratificación social, y, por otro, su pertinencia como modelo de equidad religiosa en los lectores virtuales de su *Diario espiritual* que escriben en la página electrónica del Convento de Santa Clara de Lima. Rachel Spaulding (2019) no solo ha identificado símbolos afroculturales en la narrativa católico-heterodoxa de nuestra clarisa limeña más allá del sincretismo, sino que los entiende como una interpretación performativa de ciertas visiones y de su labor intercesora en calidad de médium espiritual. Finalmente, Andrea Gayet (2022b) la ha estudiado minuciosamente desde el feminismo decolonial para visualizarla como otra mujer «autorrepresentada dentro de la lógica opresora, jerárquica y dicotómica de la modernidad colonial»; poco después (Gayet 2022a), la contrasta con la santiagueña sor Úrsula Suárez Escobar bajo el fenómeno de la mística y de la escritura por mandato (Báez Rivera 2023: 6).

El Cristo maternal veteromedieval

Una de las visiones más relevantes de esta clarisa mulato-peruana hunde sus raíces en la tradición clásico-medieval de la lactancia espiritual protagonizada por el varón en la persona de Cristo o de contados santos. La visión ursulina deslumbra, en especial, por su revelación del Cristo lactante:

Otro día siguiente, a un rato que estaba alabando al Señor, vi dentro del mismo sagrario a nuestro señor Jesucristo crucificado, tan grande como lo debía de ser, tan al vivo que parecía de carne, con los pechos llenos de leche, que parecía que [la leche] ya quería salir. Y dijo: «Esto tengo para los pecadores humildes y arrepentidos». Era de linda figura y blanco. (Van Deusen, 2012: 242)

Además de sumarse al *topos* iniciado en las epístolas de los primeros apóstoles del cristianismo, es conocido que la reforma de la iglesia postgregoriana lo promovió con el efecto inversamente proporcional de, por

un lado, divinizar el sacerdocio, en cuyas manos la hostia levantada en la Eucaristía encarnaba al Hijo de Dios a semejanza del útero virginal de María, y, por otro, humanizar a Cristo, de acuerdo con las certeras observaciones de Caroline Walker Bynum (1982: 11).

En efecto, Bynum documenta este *Leitmotiv* en seis autores del siglo XII que concibieron la noción de maternidad física o psicológica en personajes divinos de acostumbrada caracterización masculina⁹. San Anselmo de Canterbury (1033-1109), por ejemplo, no denominó a Dios como madre en su obra *Monologion* (1076), a causa de las ideas medievales en cuanto a la superioridad del varón sobre la mujer y de la mayor contribución masculina respecto a la femenina en la reproducción sexual; sin embargo, en la oración lírica 10, dirigida a san Pablo, se refirió al apóstol y a Jesús como madres del alma individual, además de describir a un Jesús a título de consolador y proveedor de alimento, igual que la gallina cuando cobija a sus polluelos bajo sus alas, según se lee en el primer Evangelio (Mt 23, 37), a la vez que sugiere la acción vivificante del pecho de Cristo al alma amparada por Él (Bynum, 1982: 113-114).

La amplia y densa imagería maternal que san Bernardo de Claraval (1090-1153) aplicó a personajes principales masculinos del judeocristianismo (Moisés, Jesús, Pedro y Pablo), así como a los prelados y abades en general, y, con mayor frecuencia, a él mismo en calidad de abad se alejó del sentido de la concepción o del abrigo uterino y del parto —según explica Bynum— para subrayar el valor nutricional de estas figuras lactantes en particular. En el lenguaje bernardino, los pechos representan la fuente láctea de afecto o de instrucción vertida hacia los otros y sugieren, por lo general, la disquisición de las tareas de los prelados y abades cual si fueran madres, mediante el contraste alternativo *mater/magister* o *mater/dominus*, en virtud de que la madre nunca cesa de amar a sus niños; por eso es típico que les atribuya rasgos maternales, principalmente el de la lactancia, a estos personajes masculinos. De hecho, las autorreferencias maternales de san Bernardo son un denominador común en su discurso epistolar (Bynum, 1982: 115-116). En una carta dirigida a un Roberto, a quien él temía haber alejado por haberlo tratado con mucha dureza, le

⁹ Dorothy Ann Bray ha explorado brillantemente el motivo a rango de lección espiritual en la tradición hagiográfica irlandesa, ejemplificada en las *vitae* de tres santos locales de los siglos VI y VII de nuestra era: Colomán Elo, san Berach y Findchú de Bri Gobhann, aunque el tema también se había arraigado por igual en la tradición secular. (2000: 282-296)

expresó: «Te he criado con leche cuando, todavía un niño, era todo lo que podías tolerar...» (Bynum, 1982: 116-117)¹⁰, sirviéndose de la misma significación simbólica que le había conferido san Pablo a la leche respecto al carácter poco sustancial de la instrucción espiritual impartida aún a sus discípulos en Corinto, calificados como bebés en Cristo, que cito en el koiné: «γάλα (leche) ὑμᾶς (a ustedes) ἐπότισα (di) οὐ (no) βρῶμα (comida, alimento sólido) οὐπω (todavía) γὰρ (porque) ἐδύνασθε (capaz)», traducido al español: «Les di a beber leche, no alimento sólido, porque todavía no podían recibirlo» (1 Co 3, 2)¹¹. La semántica maternal del Cristo lactante se reitera en la carta 322 del santo cisterciense: «No permitas que la rudeza de nuestra vida amedrente tus años tiernos. Si sientes los agujijones de la tentación. . . chupa no tanto las heridas como los *senos* del Crucificado [. . . *suge non tam vulnera quam ubera Crucifixi*]. Él será tu madre y tú serás su hijo» (Bynum, 1982: 117)¹².

Hay más. No todo fue escrito en su epistolario. La imaginería maternal bernardina logra su profundización más compleja en sus sermones a propósito del Cantar de los Cantares, con marcada preferencia en la exégesis de los pechos pese a la evidente connotación erótica en el epitalamio bíblico, puesto que sus extensos comentarios giran en torno al oficio de los preladados —en especial, los abades— para guiar maternalmente a las almas bajo su cargo. Así, el primer verso del Cantar: «*Osculetur me osculo oris sui: quia meliora sunt ubera tua vino*» (Ct 1, 1), es interpretado por san Bernardo como la nutrición brindada por Cristo, el novio, a la novia que se expresa gozosa de un placer abrumador por haber saboreado los pechos de su amado, con lo cual la exégesis bernardina establece un paralelismo entre el vino y la riqueza de la gracia divina que fluye de los pechos crísticos, y edifica mucho más al monje-amada en su progreso es-

¹⁰ Versión al español mía.

¹¹ En igual línea de ideas fue el autor anónimo de la Carta/Homilía a los Hebreos: «Pues aunque ya debieran ser maestros, otra vez tienen necesidad de que alguien les enseñe los principios elementales de los oráculos de Dios, y han llegado a tener necesidad de leche y no de alimento sólido. Porque todo el que toma solo leche no está acostumbrado a la palabra de justicia, porque es niño» (Hb 5, 12-13). Se reitera con sentido exacto en el pensamiento del apóstol Pedro, que denota un estado inicial de nutrición hacia el desarrollo de la adultez espiritual: «...deseen como niños recién nacidos, la leche pura de la palabra, para que por ella crezcan para la salvación» (1 Pe 2, 2).

¹² Versión al español mía.

piritual que todas las reprimendas de sus superiores (Bynum, 1982: 117)¹³. En este orden de ideas, resulta muy conmovedor el pudor de fray Luis de León, quien, mucho tiempo después, frente al pelotón de fusilamiento de la Inquisición española, tradujo, con cálamo tembloroso, la locución latina *ubera tua* por a la eufemística al castellano «tus amores»¹⁴, en lugar de «tus pechos» o, más exactamente, «tus tetillas». Eran, en palabras de la santa abulense, «tiempos recios». Lo sabemos.

El tercer teólogo y monje medieval mencionado por Bynum es el místico Guillermo de San Thierry (*ca.* 1075/1080-1148), quien, como san Anselmo, evita las alusiones maternales en cuanto a Dios, privilegiando la relación paterno-filial o nupcial; no obstante, coincide con san Bernardo en la analogía de los pechos del Cantar con la función nutritiva e instructiva de un Cristo amante del alma humana a propósito de entrar en materia sobre la tarea del abad (1982: 119). El beato Guerrico, abad de Ingy († *ca.* 1157), es el cuarto autor que Bynum considera porque, después de san Bernardo, se distinguió por el uso prolijo y complejo de la imagería maternal asociada con Dios y figuras masculinas de autoridad eclesiástica. Cristo, Pedro, Pablo y los preladados en general comparten la maternidad espiritual respecto al alma y al creyente individual en el lenguaje de Guerrico, quien no solo innovó en la inversión de la relación materno-filial, esto es, que el nacimiento o la incorporación de Jesús acaece en el alma uterina del creyente; sino que continuó con la imagen del alma como criatura oculta en las heridas y en el corazón de Cristo, a la vez que pergeñó, mediante la analogía corazón/matriz, la extraña noción del alma semejante a una criatura gestada en las mismas vísceras de Dios.

Con todo, el Cristo lactante desde la cruz que protagonizó la visión de Úrsula de Jesucristo es el descrito por san Elredo o Alfredo de Rieval (1110-1167) en el capítulo 26 de su texto *De institutione inclusarum*, donde se lee el siguiente renglón:

San Elredo también interpretó el ternísimo acto del joven Juan reclinado sobre el pecho de Jesús como el acceso del discípulo amado al vino del conocimiento de Dios, mientras que el alma del creyente común solo se alimenta de la leche que fluye de la

¹³ Versión al español mía.

¹⁴ La versión frailuisina lee: «Béseme de besos de su boca: porque buenos [son] *tus amores* más que el vino» (Salomón, 1981: 15, cursivas mías).

humanidad de Cristo. Asimismo, la sangre y el agua que brotaron del costado abierto de Cristo son vino y leche, respectivamente, para el alma que se nutre del Salvador y se refugia como el ave en la grieta de su herida abierta en la pared de su cuerpo. (Rieval: 668; citado en Bynum, 1982: 123)

El último exponente con el cual Bynum concluye la nómina de autores que se valieron de la imaginaria maternal aplicada a los varones en la dimensión espiritual es Adán, abad de Perseigne († 1221), único teólogo que las asocia con el sufrimiento del trabajo de acuerdo con la analogía de Jesús para consolar a sus discípulos atribulados por el anuncio de su partida: «Cuando la mujer está para dar a luz, tiene aflicción, porque ha llegado su hora; pero cuando da a luz al niño, ya no se acuerda de la angustia por la alegría de que un niño haya nacido en el mundo» (Jn 16, 21). Lo novedoso del pensamiento de Adán es que la imagen del parto espiritual connota la fertilidad del alma en las buenas obras o la soledad de los abades y los obispos a causa de las responsabilidades de sus cargos. La nutrición espiritual se reserva para la reciprocidad entre Dios y el alma, pero Cristo representa la leche bebida por el alma en el pecho de María, quien alimenta a los humildes (Bynum, 1982: 124).

La iconografía y la literatura medievales centradas en este Cristo feminizado y maternal aprovecharon inclusive la idoneidad del pelícano como símbolo óptimo, debido a que esta ave alimenta a sus crías con la sangre de su propio pecho; por esta razón, el pecho de Cristo —declara Bynum— fue totalmente intercambiable con la herida de Su costado, equiparando los fluidos metafóricos de la leche espiritual con la sangre de la salvación (1982: 132-133; 1988: 270). Aun así, el Cristo revelado a clarisa mulata del Perú difiere del tradicionalmente representado en la iconografía medieval y moderna, que da a beber Su sangre láctea, por nutricia, a cantidad de santas, entre quienes se destaca santa Catalina de Siena. Todavía más: este Cristo lactante se impone a la conocida lactancia de los varones místicos a cargo de la Virgen, como aparece en pinturas de la vida de san Bernardo de Claraval.

El Cristo lactante ursulino

La donada Úrsula de Jesucristo describe a un Cristo sacramentado y crucificado cuyo pecho —no costado— está henchido literalmente de leche —no de sangre— a punto de disparársele de las tetillas. Conviene

reparar otro antecedente de esta visión; se trata de un sueño de santa Clara, ocurrido alrededor del año 1230, que ella le narró a una de sus compañeras, según aparece atestiguado por sor Filippa di Messer di Gislerio en el proceso de canonización de 1253:

Clara contaba que se vio en sueño llevando a san Francisco una cuba de agua para limpiarse las manos. Subía en una escalera muy alta, pero lo hacía con tanta soltura y ligereza como si hubiera caminado por un terreno llano. Cuando llegó a la altura de san Francisco, este sacó de su pecho *una teta* y le dijo: «Ven, recibe y chupa». Ella lo hizo, luego san Francisco le rogó que chupara por segunda vez. Y lo que probaba así le parecía tan dulce y deleitable que de ninguna manera lo pudiera expresar, y después de haber chupado, esa extremidad o remate del seno de donde salía *la leche* se quedó entre los labios de la bienaventurada Clara; tomó con sus manos lo que le había quedado en la boca, y aquello le pareció un oro tan claro y tan brillante que en él se podía ver como en un espejo¹⁵. (Vauchez, 2009: 263-264; citado en Cardaillac, 2013: para. 27) [cursivas mías]

¹⁵ Agradezco a mi ayudante de investigación, Víctor-Iván Miranda Rodríguez, esta ficha bibliográfica. Va la versión original de André Vauchez:

Madame Claire racontait encore qu'elle s'était vue portant à saint François une cuvette d'eau chaude pour s'essuyer les mains. Elle montait une échelle très haute, mais elle le faisait avec autant d'aisance et de légèreté que si elle avait marché sur un terrain plat. Lorsqu'elle fut arrivée à saint François, celui-ci sortit de sa poitrine une mamelle et lui dit: «Viens, reçois et suce!» Elle le fit, puis saint François la pria de sucer une deuxième fois. Et ce qu'elle goûtait ainsi lui paraissait si doux et délectable qu'elle n'aurait pu l'exprimer en aucune manière. Et après qu'elle eut sucé, cette extrémité au bout de sein d'où sortait le lait demeura entre les lèvres de la bienheureuse Claire; elle prit avec les mains ce qui lui était resté dans la bouche, et cela lui parut de l'or si clair et si brillant qu'elle s'y voyait comme dans un miroir. (2009: 263-264)

En la nota aparte 29 correspondiente a ese capítulo, Vauchez documenta la cita en el *Proceso de canonización de santa Clara* (29, *CIDoc*: 179). Léase la traducción al inglés de Michael F. Cusato (Vauchez, 2012: 172):

Lógico sería pensar que, en un convento de la advocación de santa Clara, sus monjas y esclavas conocieran lo esencial del pensamiento en los escritos y las visiones de su patrona. Aun así, la donada Úrsula de Jesucristo se distingue de santa Clara en que Jesús mismo fue quien se le presentó disponible para amamantarla a ella y a todos «los pecadores humildes y arrepentidos». Esta singularidad le consolidó una autoridad no solo irrefutable —sobre todo ante Miguel Salazar, su confesor y petionario del diario espiritual—, sino igualadora respecto a la comunidad preponderante del convento limeño: las monjas de velo negro y de velo blanco. El acto en sí connota también una dispensa universal y homogénea de amor, superados —por inconcebibles en la mentalidad divina— todos los aspectos de la raza y de los estamentos sociales de aquella población urbano-virreinal. Y todavía significa más en un escrito de una donada criollo-mulata, porque la visión comporta un ejercicio reivindicador, en especial, de la etnia importada para la subordinación uniforme en todas las colonias americanas. Dicho a la llana: el Convento de Santa Clara de la Ciudad de los Reyes albergó a la donada que, con su vida y su autorretrato espiritual modélicos, propondría una nueva comunidad conventual como espejo, *in parvus*, de una nueva sociedad virreinal.

Lady Clare recounted again that she had seen herself carrying to Saint Francis a basin of hot water to wash his hands. She climbed up very high on a ladder, but she did it with so much ease and nimbleness as if she was walking on flat ground. When she reached Saint Francis, the latter brought out of his chest a breast and said to her: “Come, take and suck!” She did it. Then Saint Francis asked her to suck a second time. And what she thus tasted seemed to her so sweet and delectable that she was unable to express it in any manner. And after she had sucked, this tip or end of the breast from which the milk was coming out remained between the lips of the blessed Clare; she took with her hands what had remained in her mouth, and it appeared to her like gold that was so clear and brilliant that she saw herself in it as in a mirror.

OBRAS CITADAS

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Creation and Spread of Nationalism*, Verso, London, 1991.
- Báez Rivera, Emilio Ricardo. *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima: los testimonios místicos de la patrona del Perú, las Américas y Filipinas*, tesis de maestría, Programa Graduado de Estudios Hispánicos, Facultad de Humanidades, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2001.
- . *Lejos de la sombra de los alumbrados. La literatura místico-visionaria de las criollas en Hispanoamérica colonial: Venerable sor María Magdalena de Lorravaquio Muñoz (Nueva España, 1574-1636), santa Rosa de Santa María (Perú, 1586-1617) y sor Jerónima del Espíritu Santo (Nuevo Reino de Granada, 1669-1727)*, tesis doctoral, Facultad de Filología, Departamento de Filologías Integradas, Área de Literatura Hispanoamericana, Universidad de Sevilla, España, 2005.
- . *Las palabras del silencio de santa Rosa de Lima o la poesía visual del Inefable*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2012.
- (ed. paleog. y pról.). *Visiones y experiencias extraordinarias de la primera mística novohispana. Autobiografía de una pasionaria del amor de Cristo*, México, Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, A.C., 2013.
- . «Las palabras del éxtasis: entre el testimonio, la reescritura literaria y el diálogo gnoseológico», leída en el VII Congreso ALALITE «Teopoética: Mística y poesía», Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Pontificia Universidad Católica de Río, Río de Janeiro, Brasil, 25-27 de septiembre de 2018, en prensa.
- . «*Serva inter servas Dei*: el orbe visionario-vindicativo de Úrsula de Jesucristo (Perú, 1604-1666), morena criolla y donada clarisa», XIII Congreso Internacional de la Asociación Internacional del Siglo de Oro, Universidad de Oviedo, España, 17-21 de julio de 2023, en prensa.

- Benoist, Valerie. «From Sister Ursula de Jesús Colonial “Imagined Community” to Modern Day Communities She Has Inspired», *A contracorriente*, Una revista de historia social y literatura de América Latina, Vol. 14, Núm. 2 (Spring 2017), pp. 238-262.
- Bray, Dorothy Ann. «Sucking at the Breast of Christ: a Spiritual Lesson in an Irish Hagiographical Motif». *Peritia*, 14, 2000; págs. 282-296.
- Brewer-García, Larissa. *Beyond Babel: Translation of blackness in colonial Peru and New Granada*, tesis doctoral, University of Pennsylvania, 2013.
- . «Salvation and the Making of blackness in Colonial Lima: Úrsula de Jesús», en *Beyond Babel: Translations of Blackness in Colonial Peru and New Granada*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, pp. 207-246.
- Bynum, Caroline Walker. *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Ángeles/London, University of California Press, 1982.
- . *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley/Los Ángeles/London, University of California Press, 1988.
- Cardaillac, Louis. «Erotismo y santidad», *Cahiers d'études romanes*, Centre Aixois d'Études Romanes, Aix Marseille Université, nouvelle série, 26, 2013, págs. 135-162. [Disponible en: <https://journals.openedition.org/etudesromanes/3920> (Consulta: 18 de agosto de 2020)].
- Gayet, Andrea. «Úrsula Suárez y Úrsula de Jesús: Autofiguración y autoridad en la temprana modernidad americana», *Perífrasis. Revista literaria, teórica y crítica*, Vol. 13, N.º 27 (Septiembre-Diciembre 2022a), pp. 116-133.
- . «Úrsula de Jesús, escribir como mujer mulata: “Así como beo y me ablan sin que quiera, así me asen hablar sin querer(lo) yo”», *Revista de estudios literarios latinoamericanos*. Dossier. Representación (de)colonial: lenguajes de los saberes en América Latina, N.º 12 (Julio 2022b), pp. 46-66.
- Hart, Stephen M. *Edición crítica del Proceso Apostólico de Santa Rosa de Lima (1630-1632): Congr. Riti Processus 1573, Archivum Secretum Vaticanum*, Perú, Editorial Cátedra Vallejo, 2017.

- Herpoel, Sonja. *A la zaga de santa Teresa: Autobiografías por mandato*. Amsterdam-Atlanta, GA., Editions Rodopi B.V., 1999.
- Jiménez Salas, Hernán (ed.). *Primer Proceso Ordinario de canonización de santa Rosa de Lima*, Time Publicidad y Marketing, 2002.
- Pignano Bravo, Giovanna. «Entre quehaceres conventuales y arrebatos místicos: el *Diario Espiritual* de Úrsula de Jesús (Lima, siglo XVII)», *Histórica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. XLI.2 (2017), pp. 109-142.
- Salomón, *El cantar de los cantares*, versión de fray Luis de León, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- Spaulding, Rachel, «Mounting the *Poyto*: An Image of Afro-Catholic Submission in the Mystical Visions of Colonial Peru's Úrsula de Jesús», *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 17, Num. 4 (Fall 2019), pp. 519-544.
- Torres Nazario, Sheila Yalizmar. «Διδαχή (*Didajé*) de (auto)reivindicación femenina: concomitancias en la obra literaria de sor Juana Inés de la Cruz con sor Úrsula de Jesús», Programa Graduado de Estudios Hispánicos, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2020.
- Van Deusen, Nancy E. *Las almas del Purgatorio. El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*, trad. de Javier Flores Espinoza, Lima, Fondo de la Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- Vauchez, André. *François d'Assise entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009.
- . *Francis of Assisi. The Life and Afterlife of a Medieval Saint*, trad. de Michael F. Cusato, New Haven & London, Yale University Press, 2012.