La nada de Úrsula Suárez*

Jimena Castro**

Resumen

En este artículo presentaré la obra *Relación autobiográfica* de la monja clarisa Úrsula Suárez (Santiago de Chile, 1666-1749). En este texto Úrsula Suárez narra su vida desde su niñez hasta su presente, resaltando los aspectos que se vinculan con su vida conventual y sus experiencias sobrenaturales. Dentro de estas experiencias, surgen algunos episodios en los que la monja afirma identificarse con la nada, creándose una espiritualidad que se funda en ese concepto de tan antigua tradición. Analizaré entonces esos momentos, tomando en cuenta el contexto en el que aparece en la narración y la tradición que lo constituye. La finalidad de dicho análisis será la de reivindicar el lugar que la nada ocupa en la *Relación autobiográfica* como uno que, lejos de ser superfluo, logra situar esta autobiografía dentro del corpus que conforma la literatura mística.

Palabras clave: Úrsula Suárez, mística femenina, literatura colonial, relación autobiográfica.

Nothingness in Úrsula Suárez

Abstract

In this article I will present *Autobiographical Relation* of the nun Úrsula Suárez (Santiago de Chile between 1666 and 1749). In this text Úrsula Suárez tells her life from her childhood to her present time, highlighting the aspects that are linked to her convent life and her supernatural experiences. Within these experiences, some episodes arise in which the nun affirms to identify with nothingness, creating a spirituality that is based on that traditional concept. I will analyze those moments, considering the context in which it appears in the text and the tradition that constitutes it. The purpose of this study will be to claim the place that nothingness has in the *Autobiographical Relation* as one that, far from being superfluous, manages to place this autobiography within the corpus that conforms mystical literature.

Keywords: Úrsula Suárez, Feminine mysticism, Colonial literature, Autobiographical relation.

Recibido: 07/04/2017

Aceptado: 15/08/2017

* Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt Regular No. 1161021, "Poéticas negativas", cuyo Investigador responsable es el Dr. Felipe Cussen.

** Chilena. Dra (c) en Estudios Americanos, IDEEA-USACH. Profesora de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. jimenacastrogodoy@gmail.com

La *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez

El texto *La Relación autobiográfica* ([1730] 1984) es una penitencia, un castigo, o al menos así lo declara su autora, Úrsula Suárez. Fue ella una monja clarisa que vivió en Santiago de Chile entre 1666 y 1749, ingresando al convento de las Clarisas de la Victoria a los doce años, en 1678. Dicho ingreso lo consiguió a pesar de las negativas de su madre, quien tenía planificada la vida de su hija para el matrimonio. Pero los conflictos dentro del convento siguieron, ya no con su madre, si no que con el resto de las religiosas; en el año 1715 fue duramente sancionada por supuestamente causar desórdenes en el convento. Sin embargo, esto no le impidió que ostentara relevantes cargos de autoridad entre las religiosas: en 1685 se desempeñó como Provisora, en 1687 como Definidora y, como Vicaria, entre 1710 y 1713. La más alta jerarquía que alcanzó fue la de Abadesa, gobierno que comenzó el 28 de noviembre de 1721 y terminó en 1725. Su fecha de muerte está registrada el 5 de octubre de 1749, cuando tenía 83 años y, si bien no dejó este mundo con aires de santidad, sí predijo la fecha de su propia muerte. Estos antecedentes nos los cuenta la propia sor Úrsula en su autobiografía y son corroborados por el filólogo Mario Ferreccio Podestá (1985).

Como el título de su obra lo indica, fue escrita por orden de su confesor: *Relación de las singulares misericordias que ha usado el Señor con una religiosa, indigna esposa suya, previniéndole siempre para que solo amase a tan Divino Esposo y apartase su amor a las creaturas; mandada escrebir por su confesor y padre espiritual*. El relato fue escrito durante 25 años y dio a conocer los acontecimientos espirituales sucedidos entre 1666 y 1715. Para llevar a cabo el escrito, el confesor la proveía diariamente de papel para que lo llenara con su historia. Estos escritos eran luego entregados al sacerdote con el objetivo de que los revisara y evaluara. Ahí, sor Úrsula, debía incluir los pormenores de su vida espiritual, algo que la avergonzaba profundamente:

para que yo cumpla con la obediencia de vuestra paternidad, y vensa tanta dificultad y resistencia como tiene mi miseria en referir las cosas que tantos años han estado en mi sin quererlas desir, por ser mi confución tanta y con tan suma verguensa que me acobarda; mas, atenta que sera ésta la divina voluntad ordenada por la de vuestra paternidad, con lagrimas referir toda mi vida pasada, que anegada en el mar de mis lagrimas no sé como principiar. (90)

Desde que comienza su relato, entre lágrimas, Úrsula siempre encontrará la oportunidad de solicitar que se le retire la penitencia: “No se como escribirle, padre mio; levante esta penitencia y deme otra cualquiera” (154). Lo que atormenta a sor Úrsula es tener que transmitir los hechos que ahí se relatan y no poder encontrar la manera correcta de relatarlos:

desir las cosas que han pasado por mi, ni hallo término adecuado para poder esplicarlo, ni a mas podra llegar el trabajo que tengo, que careser de entendimiento. ¿No conose muy bien vuestra paternidad esto, pues, lo tiene visto en lo que le tengo escrito?; ¿para qué es molestarme, padre mio, en lo que no sé haser? (155)

Tan íntimas son las confesiones plasmadas en este escrito, que la monja llegó a amenazar de muerte al confesor si llegaba a hacerlo público. Por eso recalcó que estaba escribiendo sólo por obediencia: “A mucho me obliga la obediencia de vuestra paternidad” (149), “p[r]osigo en la obediencia de vuestra paternidad, aunque con repugnancia mía” (120), “me lo mando su paternidad, imponiendo su obediencia” (190), “doy principio a su obediencia” (217), “por cumplir con su obediencia” (256). Desconocemos el motivo preciso por el cual Úrsula fue condenada a escribir, pero seguramente fue transmitido en una confesión oral entre la monja y su confesor. No obstante, si confiesa que su mayor pecado es el engaño al que sometía a los hombres, sería difícil suponer que la penitencia se haya impuesto retroactivamente: “que todos mis pecados fueron engañar a los hombres por vengar a las mujeres por las que ellos han burlado, y desde antes de mudar los dientes empesé a vengar a las mujeres con grande empeño” (231).

En términos materiales, hemos podido acceder a este escrito a través de una copia hológrafa que, además, contó con una copia elaborada por el sacerdote José Ignacio Víctor Eyzaguirre a mediados del siglo XIX. Son entonces dos copias, la original y la copia Eyzaguirre, las que han permitido que Mario Ferreccio Podestá y Armando de Ramón elaboraran una transcripción que se imprimió en 1984 y que ahora consultamos. Además, existe una tercera copia que está en manos de las hermanas de La Victoria y que fue elaborada por sor Clara María del Santísimo Sacramento en el año 1973. Ciertamente es que no se trata estrictamente de una copia, sino que de una adaptación al castellano actual que la religiosa quiso hacer del original de la *Relación autobiográfica*.

Vale preguntarse ahora a quién iba dirigido este escrito, quién era ese confesor que le ordenó cumplir con la penitencia de trazar su vida. Para Mario Ferreccio, no queda duda de que el lector del texto es el padre Tomás de Gamboa: “al que es fácil identificar como su confesor, porque ella se refiere a la monja María de Gamboa como hermana de ‘vuestra paternidad’, como efectivamente lo era” (16). Pero, observa Ferreccio, que este sacerdote muere en el transcurso del relato y que Úrsula cambia de destinatario, aunque sigue refiriéndose a él como “vuestra paternidad”, como “el mismo destinatario retórico, sin signos de ninguna especie de una mutación en su identidad” (Ferreccio 16). El sacerdote es así una figura inalterable que actúa *in persona Christi* y que Úrsula no se concentra en personalizar. Ya sea se trate del padre Gamboa o del padre Alemán, que también aparece mencionado, el confesor es el encargado de que la monja sufra grandes trabajos gracias a la imposición de una penitencia que es la revisión de la propia vida. Adriana Valdés (1992) explica que, en este sentido, el confesor cumple la función de ser “el instrumento del aparato colectivo de poder” (157) que, como tal, podía llegar a imponer penitencias desmesuradas. Sin embargo, Armando de Ramón (1985) plantea la hipótesis de que Úrsula no habría sufrido demasiado con el mandato de escribir su intimidad:

Pensamos que, antes que complacer a su confesor o a los pre-
lados, doña Ursula tomó la pluma para desahogarse y por eso
creemos que ella estuvo siempre escribiendo en una especie de
análisis auto administrado que mantuvo su salud y su alegría
de vivir a través de una tan larga existencia que sobrepasó los
83 años cumplidos. (48)

¿Qué nos hace pensar, entonces, que efectivamente Úrsula escribió con pesar su autobiografía? La respuesta la encontramos nada más que en sus propias palabras, pues en reiteradas oportunidades la monja se encargó de hacerle saber al confesor la angustia que este acto le provocaba:

Padre mío, no me mande esreber más; mira que me aflijo
demasiado y esta pesadumbre más me ha enfermado.
Bástenme tantos males como paso, que en estos meses de
iuierno me estoy muriendo, que ni vida ni alientos tengo. No
es ponderación esto, que destigo es de ello todo el convento.
Como vuestra paternidad sabría, el otro día que vino acá
mucho fue mi mal, pues de la cama no me pude mover para
irle a ver; y si vuestra paternidad quiere quitarme la vida, será

bastante el mandarme que escriba; porque es cierto que por muchos motivos lo siento, que puestas en mí no se puede dar crédito, y de desirlas me avergüenso. Ya con esto digo *Laus Deo*, porque proseguir no puedo. (217)

Pero autoras como María Inés Lagos (1995), Bernarda Urrejola (2008) y Kathleen Ann Myers (2003) creen que la resistencia de Úrsula a esta sanción era una manera de disimular su gusto por dicha tarea. Dice María Inés Lagos que pareciera ser que Úrsula escribió por voluntad propia: “from what we can read in the *Relación* itself, even though the obedience she owed her confessor may have been her original or professed motivation, Ursula seems to be more than willing to write of her own volition” (357). Para Urrejola, las quejas presentadas por la monja fueron fruto de la humillación propia con la que una religiosa debía tratarse a sí misma, pues se entendía que eran mujeres con verdadera vocación y no de “rebeldes que quieran cambiar el orden de lo establecido” (182). Para hacerlo notar, Úrsula habría utilizado, de acuerdo a Urrejola, la estrategia de la *diminutio* que la posicionaría en el sector de los humildes. Sin embargo, esta se trataría solamente de una maniobra para evitar el castigo de la autoridad:

Es decir, que pese a declararse insignificantes, como era su deber dentro de la jerarquía de la cual formaban parte, y pese a tener que callar sus críticas para poder cumplir con los votos de obediencia, pareciera que ellas sospechan que probablemente Dios las está esperando en el cielo, por más que digan lo contrario las autoridades temporales, muchas de las cuales quizá no llegarán a ver a Dios jamás. (Urrejola 184)

Para comprender la dinámica entre monja y sacerdote, debemos recordar y considerar que la *Relación autobiográfica* es probablemente fruto de una confesión: comunicación hablada de todos los pecados cometidos y de la que surgen penitencias como la reparación del acto, el rezo de alguna oración, castigos corporales o la profundización de los temas tratados en el sacramento. El fin de este último requerimiento es que, a partir del contenido del relato, el sacerdote pueda evaluar su ortodoxia. Consciente de ese propósito, Úrsula marcó su escrito con una retórica particular que intentaba incomodar al confesor, comparándolo con las mujeres:

Hise yo esto por no haser publicos mis extremos; mas no valió esto, porque las que salieron lo divulgaron en el convento, no

dándome pequeña mortificación en haberlo dicho, habiéndoselo pedido; mas las mujeres no podemos dejar nuestra propiedad, que nada podemos callar, y en mi ha sido mas que prodigio, que esto en tantos años no lo haya dicho; solo de vuestra paternidad lo fio, y le encargo que mas que yo ha de guardarlo, que si se lo cuento es para que jamas propale a ninguna persona mi secreto: mire vuestra paternidad lo que hace. (196)

Rodrigo Cánovas (1990) interpreta estas palabras como el llamado de atención que ella realiza para “que no sea su confesor un hablador, que ande contando secretos (como lo hace el sexo débil); en suma, que no sea *mujercita*” (107). Por eso Kathleen Ann Myers remarca la relevancia del lenguaje retórico en la *Relación autobiográfica*, donde predominan la ironía y las estrategias narrativas propias de la mística¹:

Aware that she is constructing an image of herself with words, Ursula uses irony and mystical narrative strategies to achieve a multiple perspective with her life and text. As a woman the autobiographer is aware that language is her only weapon: “las mujeres solo con palabras nos defendemos” (p. 196) (...) Language now becomes the tool for her apologia pro vita sua. The power of the word as a wit is the basis for a picara’s material gain and life story, and it is the site for a santa’s mysticism, prophecy, and ecclesiastical authority. (10)

Donde más relevancia adquiría el lenguaje era en el sacramento de la confesión. En el convento de las clarisas este rito era parte indispensable de su funcionamiento. Según el padre Juan de Guernica (1994), a pesar de que la Regla exigía la confesión mensual para las monjas, ellas lo hacían con una frecuencia semanal. El propósito de la confesión no era solamente el de borrar pecados, también buscaba la perfección interior: “no solamente se requiere para la absolución de los pecados sino también para el mejoramiento de las virtudes” (Guernica 313). La responsabilidad del sacramento recaía en manos de un sacerdote que debía cumplir con ciertos requisitos de acuerdo a la Regla de Santa Clara. En los tiempos de Úrsula Suárez encontramos dentro de ellos a Tomás de Gamboa y Miguel de Viñas, jesuitas ambos, con los que la monja sostuvo estrecha relación. Guernica le dedica algunas palabras a este último personaje,

¹ Para indagar acerca de las estrategias utilizadas por la escritura mística véase el texto, “¿Por qué y para qué estudiamos la mística?” de Alois M. Haas (2007).

describiéndolo como aquel “que tanto procuró el bien de esta insigne Clarisa [sor Úrsula] de este Monasterio” (322) y como “autor de una filosofía escolástica que la escribió en latín en forma de controversia” (322). Se refiere Guernica a la *Philosophia scholastica* que Viñas publicó en 1709 y que Walter Hanisch (1963) considera que “gozó de amplio prestigio como lo manifiestan algunos profesores en sus escritos” (43).

Así como transitaban por los conventos estos célebres sacerdotes, también circularon por capitanías y virreynatos vidas ejemplares de mujeres provenientes principalmente de la península, que funcionaron como un modelo bastante consolidado de vida venerable. Una de ellas fue, por ejemplo, la de santa Rosa de Lima, cuya categoría de primera santa americana motivó a varias mujeres a seguir su ejemplo. También resonaban los hechos heroicos de la vida de santa Teresa de Ávila y, en el caso de Úrsula Suárez, ella menciona las vidas de María de la Antigua y Marina de Escobar. La posible uniformidad de estos escritos responde a un decreto ratificado por el Papa Urbano VIII en 1634 para tomar en cuenta a los postulantes a la santidad: “pureza doctrinal, virtudes heroicas e intercesiones milagrosas después de la muerte” (Iwasaki 49). De esos tres requisitos, al menos los dos primeros podían ser controlados por las religiosas al momento de relatar sus vidas, cuidando la ortodoxia de sus declaraciones y disfrazando su heroísmo de humildad.

Paralelamente a las vidas ejemplares, se conocían también los casos de mujeres poco edificantes, como el de la iluminada Ángela Carranza en Lima. De hecho, Úrsula Suárez conocía su caso, y lo sabemos mediante una advertencia dada por el habla en la *Relación autobiográfica*: “Teme por lo que susedió a fray Luis de Granada, y en estos tiempos a la Carransa” (253). Fray Luis de Granada fue un dominico español que vivió entre 1504 y 1588, y cuya obra fue profusamente expandida por tierras americanas. Publicó dos libros que terminaron en el índice de la Inquisición: el *Libro de la oración y meditación* de 1554 y la *Guía de pecadores* de 1559, escritos que, de acuerdo a Ramón Mujica Pinilla (2001), se comenzaron a editar en Perú a principios del siglo XVII. El argumento para prohibir sus libros provino de la mano del teólogo Melchor Cano, quien le impugnaba a Granada tres errores: distribuir el conocimiento de lo sagrado a todo el pueblo, en castellano; prometer un camino de perfección esquivando la pobreza, obediencia y castidad; y, por último, acercar su doctrina a la herejía de los alumbrados. Melchor Cano, para justificar su postura en contra de fray Luis, utilizó como

ejemplo el caso de las mujeres y lo inconveniente que considera su acercamiento al conocimiento de las letras reveladas: “Por más que las mujeres reclamen con insaciable apetito comer de este fruto [la Sagrada Escritura], es necesario vedarlo y poner cuchillo de fuego para que el pueblo no llegue a él” (ctd. por Caballero 536). ¿Cuál es el temor por este conocimiento? Probablemente la libre interpretación y uso que se pueda hacer de él, como ocurrió efectivamente con varias mujeres. Por eso los constantes resguardos de Úrsula Suárez ante la posibilidad de ser expuesta ante la Inquisición:

Preguntéle a su Majestad Divina: “Señor mío: ¿por qué cuándo usas de tus misericordias con las mujeres, anda la Inquisición conociendo de ellas?” “Por regalonas”; *díjele*: “No hagas eso conmigo, vida de mi alma, por tu Pación santa; ya sabes cuántas vergüensas paso con desirlo a mi confesor, y si no temiera ser engañada ni a él se lo contara sino que entre vos y yo se quedara. Lumbre de mi corasón y mi único amor, no permitas sea engañada”; díjome: “Yo te empeño mi palabra que no serás engañada”. (252-253)

De esta manera Úrsula Suárez le explica a su confesor que lo que ella oye y ve queda clasificado en el panel de la ortodoxia, pues lo acredita el propio Dios. Pidiéndole a éste que la libere de la humillación por la que han pasado tantas mujeres, nuestra religiosa deja clarísimo el interés que tiene de no formar parte de ese grupo. Además, adhiriendo a la postura de Melchor Cano, Úrsula –se trate de una estrategia retórica o no– se suma a la incompatibilidad entre mujer y Sagradas Escrituras:

¿Dejó Dios para osiosos estos Evangelios?: aunque las mujeres no los entendemos, ¿mienten las Escrituras y los testos?; ¿para que ponen a las mujeres en aprietos en lo que no sabemos ni hemos estudiado en ellos, en ves que nos habian de enseñar en ello?; ¿es bueno, por mi vida, que nos metan en teología cuando la puente de los gansos no hemos pasado? (135)

No así fue el caso de la agustina Ángela Carranza, mencionada en la *Relación autobiográfica*. Nació en Córdoba, provincia de Tucumán, alrededor de 1642. Pasó a vivir a Lima en el año 1665 y fue interrogada por la Inquisición entre 1688 y 1694. Según Ramón Mujica Pinilla, su auto de fe consigna que “ella se jactaba de que Dios le dió los títulos de Doctora del mundo, protectora de la cristiandad, confusion de los sábios,

defensora y protectora de la Concepción y Abogada de los mineros" (92). Su pensamiento quedó plasmado en más de quinientos cuadernos que le arrebató el Santo Oficio en diciembre de 1688, donde aseguraba ser la "Aurora de Indias". Fuera de los arrobos místicos, los cuadernos de Carranza incursionaron en la teología al intentar explicar el misterio de la Inmaculada Concepción, además de criticar a la sociedad colonial, incluyendo a obispos y religiosos. La sentencia ordenó que la beata dejara de escribir y que fuera encerrada por cuatro años para una vida de penitencia (cf. Mannarelli).

Con estos referentes en la mira, Úrsula Suárez intentará resguardar sus experiencias sobrenaturales, pues fácilmente podría haber sido acusada de iluminada debido a la ambigüedad de las mismas. La voz que oye, las "hablas", son constantemente cuestionadas: ¿divinas o demoniacas? Según Sebastián Schoennenbeck (2008), Suárez no "[las] identifica plenamente, tal vez para evitar líos con la Inquisición. Desde luego, esa voz puede corresponder a la de Dios, pero también a la del diablo que se disfraza para engañar" (4). Sabe la religiosa que el suyo no es un escrito edificante. Su carácter confesional la obliga a destacar su concupiscencia², pero también es una oportunidad para mostrarse heroica. Sin embargo, la *Relación autobiográfica* es mucho más compleja e imprecisa: no utiliza modelos hagiográficos de virtud –no existe un esquema *pro vita sua*– ni tampoco adscribe al modelo de vida de las beatas alumbradas –insiste en alejarse de la teología–, lo que hace de ella una obra sumamente original. Para comprobar lo mencionado, bastará con indagar en su mundo interior, por lo que ahora revisaremos la percepción que Suárez tenía de su propia espiritualidad y cómo esta se fue desarrollando, para después profundizar en el contenido de sus visiones y su vínculo con la nada.

El no saber y la nada

Cuando abordamos el problema de la nada en algún autor de la literatura mística es necesario considerar lo que Sergio Givone (1995) ha advertido en su *Historia de la nada*. Ahí el filósofo italiano dedica un capítulo a lo

² "Conosco, Señor, que los beneficios que dél resibo de vos es movido, y que no te sé corresponder; bien veo Señor cuán mala soy, que él obra sólo por vos: a él no tienes que culparlo, que hase lo que le has mandado, y así debes premiarlo, que mío es todo lo malo; lo que él hase por vos hago yo devoción, porque soy suma maldad" (Suárez 178).

que llama el “giro místico”, que es donde aparece la “verdad como revelación de la nada” (67). Desde el Apocalipsis hasta san Juan de la Cruz será fundamental considerar que la verdad se relaciona “más con la nada que con el ser” (67) como bien lo veremos en Úrsula Suárez. No hablaremos, entonces, como también resalta Givone, del fenómeno histórico del nihilismo, sino que de un concepto –la nada– que, en este contexto, no es el anverso del ser. Más bien, revisaremos cómo en la *Relación autobiográfica* la nada aparece efectivamente como revelación y, sobre todo, liberación.

La manera en que Úrsula Suárez establecía comunicación con Dios era principalmente mediante dos canales: la voz que ella oye, que bautiza como “hablas”, y las visiones que observa, manifestadas casi siempre en sueños, aunque también en escenas cotidianas. Paralelamente, experimenta fenómenos espirituales que impactan en su propio cuerpo, como la sensación de temblores, el corazón encendido y cosas que salen de su pecho: “Ya de cansada de llorar, fui sintiendo un dolorsillo de estómago lento y como descoyuntado el cuerpo, y así me fui durmiendo; que desde niña he tenido este sueño yo: si me dijo esta habla, que siempre dél gosaba” (104), o: “Yo tenía mil habladeros, con tantos de los afectos, que el corasón no me cabía en el pecho; y tampoco hasía caso desto, porque a veces tenía aquella habla por cosa que a mí se me antojaba y que sola lo hablaba” (191). Todo esto acontecía bajo la constante inseguridad de la monja acerca del origen de sus experiencias: “No sabía yo que Dios hablaba en el interior, como del mismo corasón, sino que de otra suerte se le oía la vos; y por eso pensaba que yo sola hablaba” (184). Lejos de mostrarse como una conocedora de la espiritualidad, como lo hacían las alumbradas, sor Úrsula insistió varias veces en su ignorancia acerca de la teología y del mundo interior. Esa ignorancia le dificultará la explicación de lo que le acontece, ya que el no saber tiene como consecuencia no poder expresar: “Salí de las plantas de su paternidad, que esto no sabré esplicar, porque, como yo no sé nada del interior, no sé desir” (189) y “no sé si sabré referir esto, porque no he entendido: menos sabré escribirlo; Dios sea connmigo, que no asierte a desir disparates, porque los que hasía eran grandes” (167).

El desconocimiento en el que insiste la monja tiene tres efectos: dificultad en distinguir la gravedad de sus pecados; que el diablo es el artífice de todo lo que Úrsula recibe; y, la imposibilidad de entender los fenómenos interiores. Así lo expresa en una ocasión cuando afirma que puede conocer con claridad las faltas de otras, pero no las suyas:

En esto estuve, dando y cavando, y en que yo no sabía desir mis pe[c]ados ni conoserlos claros, y a las otras estuve enseñando; que el diablo me había engañado para que [a] las otras les conociese claro lo que de sí cada una había contado y para mi el entendimiento me había serrado, y así me sucedió, porque tenía como obscuro el interior. (188)

Sentirse engañada por el demonio es un argumento que se repetirá a lo largo de la *Relación autobiográfica* y que vuelve a tener relación con el miedo a la Inquisición, pues sus visiones pueden ser frutos del diablo, pero no de su vanagloria. En este sentido, replica el modelo de varias mujeres de virtud que sufrieron y superaron los engaños del demonio, como la misma santa Rosa de Lima, que lo llamaba “el sarnoso”. De hecho, desde el punto de vista teológico, la mujer ha sido siempre susceptible a estos engaños desde el actuar de Eva, que logró ser restaurado por la Virgen María. Así, ser tentada por el diablo es también una señal de privilegio y predilección, en tanto que este persigue a las almas virtuosas. Vencerlo significará adscribir al modelo de vida de la Virgen humilde y no al de Eva soberbia, además de ser un paso más hacia la santidad.

Se trata esta de una espiritualidad muy difícil de clasificar. Es confusa, acelerada, laberíntica, corporal, injertada de cotidianeidad, sentimental, llena de humor, profunda y dispersa. En la siguiente escena sor Úrsula le comenta a su confesor cómo era su vida de oración, distraída e inspirada:

Viendo que en los puntos que llevaba no entraba y luego se gastaban, yo sola me geniaba y tomaba no sé qué alta. Hablando don Dios desto, se me ensendía el corazón y también el cuerpo con tantos afetos de obrar lo más perfeto, que la voluntad todo lo bueno llegaba [a] abrasar y lo caduco y terreno lo miraba con desprecio, y quisiera no atender a nada de ello, sino estar sola en un desierto donde no tuviese criaturas y embarazos impedimentos. Deseaba con todas veras conseguir esto y de tener en las paciones vencimiento. Allí me afligía viendo mi maldad y malicia, y con pesar de mis yerros me compungía. Estaba muchos ratos en este sin divertir en otras cosas el pensamiento: quisiera estar no sólo horas, sino días enteros en estos conocimientos, mas, volviendo como en acuerdo, desía: “Tales tonteras que estoy hasiendo, como si había de ser oración esto, quebrándome la cabeza en tonteras que me dan flaqueza. Y tan

hallada que estaba en los disparates que de mi cabeza sacaba; por eso he estado tanto tiempo y sin provecho: de balde [he] estado, que de ningún punto me he acordado". Con esto salía sin consuelo, aunque lo había gosado aquel rato. Volvía otra noche a mi oración, y por tenerla tomaba el punto y hasíame tanta fuerza para discurrir en él, que me daba dolor de cabeza, y tras esto tal fuego que se me abrasaba el cuerpo con el corazón, que quería romperme el pecho, que paresía aleaba (...) Yo no sé explicar esto: parese que tenía la mente en el sielo, mirando a Dios, aunque no le atendía a ninguna perfección. (167-168)

"Yo sola me geniaba y tomaba no sé qué alta": con "geniaba" se refiere a ingeniaba y con "alta", a un vuelo o inspiración. Al verse en ese escenario, la monja le transmite lo sucedido a Dios y comienza a divagar sobre su interioridad, disquisición que comienza desde el propio cuerpo: "se me ensendía el corazón y también el cuerpo con tantos afetos de obrar lo más perfeto". Desde allí adhiere a un discurso clásico del cristianismo, que es el de la huida del mundo: "lo caduco y terreno lo miraba con desprecio...". Pero este entusiasmo se interrumpe por la contemplación de sus propios pecados: "Allí me afligía viendo mi maldad y malicia, y con pesar de mis yerros me compungía", lo que la hace pensar en cuánto le gustaría mantenerse en dichos pensamientos y, con ello, lograr volver a su cotidianeidad terrenal, evaluando su propia oración: "Tales tonteras que estoy hasiendo, como si había de ser oración esto". En este momento, la monja se da cuenta de que a ninguna conclusión ha llegado –"que de ningún punto me he acordado"– pero sí que lo ha disfrutado: "aunque lo había gosado aquel rato". A la noche siguiente vuelve a intentar su oración y es víctima de similares síntomas: "tal fuego que se me abrasaba el cuerpo con el corazón, que quería romperme el pecho". Y una vez más, aparece la incertidumbre acerca de la naturaleza de la experiencia: "Yo no sé explicar esto: parese que tenía la mente en el sielo, mirando a Dios, aunque no le atendía a ninguna perfección". Pareciera que lo que más reluce de la oración de sor Úrsula es el goce que siente al practicarla, sin embargo, aparecen dudas y angustias en relación a su naturaleza pecadora y lo poco fructífera que resulta ser su oración. ¿Por qué no logra Úrsula sacar provecho de esta experiencia?, ¿por qué no recuerda, qué hace que todo sea incierto e impreciso?, ¿qué hay en el "yo no sé explicar esto"? La siguiente afirmación que la monja le formula a su confesor puede apuntar a que lo que ella intentaba hacer era

escabullirse, una vez más, de la posibilidad de que éste creyera que sor Úrsula incurría en pensamientos teológicos: “No sé si dijo herejías: yo no lo entiendo ni entendía; de mejor gana se lo dijera a vuestra paternidad hablando, que con eso me fuera enseñando, y no desirlo por escrito, que no sé lo que digo (...) y así borrara vuestra paternidad cualquier yerro, tolerando en esto cualesquier defeto” (168). El temor al registro escrito es explícito, pues es prueba y demostración de cualquier error, como le sucedió a Ángela Carranza con sus cuadernos.

Así, todos estos resguardos que recurrentemente sor Úrsula va tomando no hacen más que dificultar el encasillamiento de su espiritualidad: ¿quiere ella solamente evitar el castigo inquisitorial o realmente su vida interior es así de enmarañada? No se puede pensar una opción sin la otra, puesto que en la descripción de sus experiencias fue Úrsula siempre algo dispersa y los cuidados ante la Inquisición fueron utilizados por muchas mujeres, partiendo por la misma Rosa de Lima. Pero si hubiera que definir algo propio de la espiritualidad de sor Úrsula Suárez es la manera en que Dios se comunica con ella, que es a través de las hablas y los sueños. A través de ellos la monja dirigirá sus pensamientos al confesor a quien le escribe.

Con respecto a las hablas, es ineludible reparar en lo confusas que son. Tanto así, que ni la propia Úrsula conoce bien siempre su origen, si es divino o demoniaco. Tampoco se atreve a hablar de “la voz de Dios”, sino que es sumamente cautelosa al momento de referirse a ellas. La primera vez que estas voces aparecen en la *Relación autobiográfica* dan cuenta de que era un asunto que ya había conversado con su confesor: “Y todo Dios lo disponía, como conoserá vuestra paternidad en lo de adelante, aunque ahora paresen disparates y niñirías; pero por lo que esta habla que tengo a vuestra paternidad comunicada me dijo después que me apartaba del amor de mis padres en mi niñés” (99). En términos temporales, las hablas las oye desde su infancia, formando parte de sus asuntos más cotidianos y también relevantes, como cuando su madre le prohibía ser monja. Desde ahí Úrsula cimenta el tono con el que describirá la naturaleza de estas audiciones:

Estando maquinando sobre esto, me dijeron, paréseme fue dentro de mi interior, esto porque fuera dél ninguna persona lo pudo haser, porque ninguna había, ni aunque la hubiera y viera mis lágrimas no pudiera saber qué motivo las causaba de lo que yo en mi interior pensaba; díjome esta habla: “Y si te

fuerza tu madre, ¿qué harás?"; yo dije con gran prestesa: "La pondré en una afrenta". Esto desía sin saber a quién respondía ni discurrir quién me hablaba y apuraba. (123)

"Parésememe", "no pudiera saber qué motivo las causaba", "sin saber a quién respondía" son marcas que aparecerán cada vez que Úrsula comente sobre las hablas. Su inseguridad acerca de su mundo interior la ayuda a eximirse de cualquier acusación teológica, a la vez que hace de su espiritualidad algo cada vez más elíptico. Las hablas son aquello que encarna su mundo interior y que Úrsula atesora celosamente:

Viéndome enferma, consumíanme a preguntas las religiosas con quien vivía en la selda, en viendo que estaba callada y suspensa: y no hay duda lo estrañarían, por ser yo alegrísima de mi natural y que qualquier chiste les solía contar de los que me pasaban; menos destas hablas, que siempre las tuve calladas, aunque se continuaban, y siempre a Dios las atribuía; y, por otra parte, parese no lo creía, y es la rasón ésta: porque, si fijamente lo creyera, semejantes cosas no discurriera, como las que vuestra paternidad verá. (173)

La festiva personalidad de sor Úrsula era capaz de entretener a las demás religiosas, "qualquier chiste les solía contar de los que me pasaban", pero jamás de referirse a esta porción de su mundo interior: "menos destas hablas, que siempre las tuve calladas, aunque se continuaban, y siempre a Dios las atribuía; y, por otra parte, parese no lo creía". En cierto modo, la monja sabe que esta es la voz de Dios, aunque duda: "Viéndome tan apretada, díjele a esta habla: <Si eres Dios, no otro, muéstrame tu rostro y sírvete de ampararme para que así pueda determinarme>; respondió: <No estás capás desto>. Díjele a mi confesor esto, y dijo su paternidad: <¿Ve como le dise Dios que no es capás de verle?>" (220).

Ajena a la vida contemplativa ideal, en muchas ocasiones Úrsula le explica a su confesor las dificultades con las que se encuentra para lograr una vida de oración profunda. En ella se distrae, cavila, se abstrae y no consigue elevarse. Sin embargo, llega un momento en que supera los conflictos anteriores y alcanza tal nivel de contemplación que de aquello que experimentó podría "escribir libro" (193), pues adquirió el conocimiento que previamente había deseado y que le reveló las verdades. ¿Qué permitió que alcanzara este estado? Precisamente la contemplación de la nada:

Después de la comunión y asistir a misa mayor, fuimos a la segunda hora de oración, y cuando me puse a el[la] [sic], el punto se me olvidó, por el motivo que dejo referido, que casi tuve impaciencia de ver que por desirles a las demás lo que habían de pensar, no hallaba yo de qué agarrar, ni de lo que se había leído pude acordarme. Empesé con desconuelos, discurrendo qué haría en aquel caso: quise pensar en la Pación de nuestro Criador, y no se acomodaba. Dije: “Pensaré en que soy nada, de ella mesma criada” (...); y en mi interior que paresía veía una lus, como de sol, con tanto resplandor: abrí los ojos para ver si la selda entraba el sol; veí que por la puerta, por una rendij[a] muy escasa entraba; dije: “¿Es posible que este ray[i]to de sol tanta lus daba?” Volví a serrar los ojos, y no estaba yo en frente de la puerta para que el sol en los ojos me diera, sino que era nesesario volver la cabeza para buscar de dónde aquella lus me venía a dar, y con los ojos serrados veía más claro. Híseme fuerza para no atender a esta lus clara, sino en lo que pensaba, porque me paresía ella me divertiría; pero con ella conosía aquel[l]as verdades tan fijas de mi principio, y los beneficios que de Dios había resebido, que de lo que allí se me ofrició se pudiera escribir libro; porque tuve tanta vivesa de sentido, que conosí lo más mínimo, y en Dios tanta finesa cuando miré mi correspondencia la que era, que no faltó lus para conocerla. (192-193)

Impresiona que cada vez que Úrsula busca una meditación profunda, el hecho de pensar en algo concreto y declarativo –la pasión de Cristo, en este caso– la aleje de su propósito: “no se acomodaba”. En cambio, una vez que ha decidido: “pensaré que soy nada”, inmediatamente se ilumina su interior: “en mi interior que paresía veía una lus, como de sol, con tanto resplandor”. Lo primero que hace es corroborar el lugar de origen externo de esta luz, por lo que abre los ojos para buscarla, encontrándose solamente con un pequeño rayo de sol. Al volver a cerrar los ojos, se percata de que “veía más claro”; sabe ya que este rayo potente viene desde su interior y, en su tendencia a distraerse, intenta no concentrarse en la luz, sino que en sus pensamientos. Pero es la luz la que la provee de todo el conocimiento y no la materia en la que medita: “con ella conosía aquel[l]as verdades tan fijas de mi principio, y los beneficios que de Dios había resebido”. Similar experiencia había relatado unos cuatro

siglos más atrás la visionaria Hildegard von Bingen, cuando explica su facultad visionaria: “A la edad de cuarenta y dos años y siete meses, vino del cielo abierto una luz ígnea que se derramó como una llama en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho (...). Y de pronto comprendí el sentido de los libros, de los salterios, de los evangelios y de otros volúmenes católicos” (ctd. por Cirlot 13). Tanto a Úrsula Suárez como a Hildegard von Bingen una luz les regala el don de la comprensión inmediata, pero la diferencia sustancial es que Hildegard efectivamente escribió sobre aquello que se le reveló y Úrsula solamente se queda en la posibilidad: “pudiera escribir libro”. Además, la mística medieval logra identificar rápidamente el origen de la iluminación, que “vino del cielo”, mientras Úrsula se demora en esa tarea.

Por otra parte, volvemos a un elemento en el que Úrsula más adelante insistirá, que es la nada:

Estuve pensando en esto como conociéndolo, y daba y tomaba: la tierra es tierra, yo soy menos que ella; pues soy nada; y luego discurría: ¿qué es nada?, y decía: “Lo que no se ve ni se palpa”. No hay palabras para desir ni explicar lo que yo miraba y remiraba esta nada; y como no tiene ser no le hallaba sustancia; y como yo no la tengo nada, conosí estaba bien comparada. Y por tres días enteros estuve conociendo mi nada, sin que esta verdad de mi mente se apartara ni hubiera cosa que de ella me desviara. (200-201)

Qué fascinantes tienen que haber sido esos tres días en los que Úrsula conoció su nada, qué ganas de saber en qué pensó, qué oraciones rezó, en torno a qué pinturas o grabados meditó; cuáles fueron sus “naderías”. Quizá sin darse cuenta, con esta reflexión, la monja está dialogando con una potentísima tradición espiritual que se remonta a los siglos V y VI con la irrupción de Dionisio Aeropagita, también conocido como Pseudo Dionisio. Autor de obras de corte neoplatónico, el pensamiento de Pseudo Dionisio (1990) ejerció gran influencia en el pensamiento medieval escolástico gracias a la traducción que de su trabajo realizara Juan Escoto Eriúgena. Sus planteamientos fueron citados por san Gregorio Magno, Hugo y Ricardo de san Víctor, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. Se creyó que se trataba de un discípulo de san Pablo citado en los Hechos de los Apóstoles y que por ello era el más apto transmisor de la doctrina paulina: “Salió Pablo de en medio de ellos. Algunos se adhirieron a él y creyeron, entre los cuales estaba Dionisio Aeropagita”

(17 Hechos 33.34). Sin embargo, la verdad es que se trata de un autor anónimo bizantino que ahora conocemos como Pseudo Dionisio. De sus obras destacan *Teología mística* y *Los nombres de Dios*, donde explica las bases de la vía negativa o apofática, opuesta a la vía afirmativa para conocer a Dios. La vía o teología negativa consiste en reconocer que las facultades humanas no son capaces de captar los atributos de Dios y, por tanto, sólo pueden saber aquello que Dios no es: “Por otra parte, no puede ser entendido ni encerrado en palabras, ni cabe en la definición de un nombre. No es ninguna de las cosas que existen ni puede ser conocido en ninguna de ellas. Él es todo en todas las cosas y nada entre las cosas” (*Los nombres de Dios* 339).

Son estas reflexiones que también leemos en los escritos del Maestro Eckhart (2008), para quien la nada es primordial en sus sermones. Esta no es solamente un estado del alma, sino la naturaleza que conforma al mismo Dios: “A un hombre le pareció en un sueño –era un sueño de vigilia– que estaba preñado de la nada, como una mujer de un niño, y en esa nada había nacido Dios; él era el fruto de la nada. Dios había nacido en la nada” (ctd. por Vega 115). Por eso la de Úrsula Suárez es una experiencia religiosa donde lo indeterminado, ese no saber, es más que una estrategia retórica para escapar de la vigilancia como tanto se ha interpretado. Estimarse a sí misma como nada y poder concentrarse en ello durante tres días nos habla de una fuerza mística muy arraigada en la espiritualidad oriental, que encuentra sus diálogos con Occidente a través del Pseudo Dionisio, el Maestro Eckhart, Margarita Porete, san Juan de la Cruz y Teresa de Ávila.

Ahora bien, para mejor comprender a la monja podemos formularnos la misma pregunta que ella: ¿qué es la nada? Para Úrsula es difícil explicarlo, pues ella misma declara no encontrar palabras, no obstante, en un punto la considera como ausencia de ser: “como no tiene ser no le hallaba sustancia”. Siendo ella nada, tampoco tendría ser. Este es un asunto muy relevante para los filósofos de la Escuela de Kioto, según quienes la nada no es en realidad falta de ser, sino que, en palabras de Heisig (2009) es, “la nonada, lo ‘no nacido’, el ‘don nadie’ del castellano castizo, el ‘anonadamiento’ de la mística hispánica, el *non-natum* etimológico –y por tanto anterior al Ser, no su negación” (12). Siendo previa al Ser, es también “la que lo hace posible y, me atrevería a decir, la que lo hace libre” (Heisig 13). En tanto consideremos la nada como lo no nacido, nuevamente resuenan las enseñanzas del

Maestro Eckhart, en uno de sus fragmentos más radicales en torno al papel de la nada:

Por eso ruego a Dios que me vacíe de Dios, pues mi ser esencial está por encima de Dios, en la medida en que comprendemos a Dios como origen de las criaturas. En aquel ser de Dios en donde Dios está por encima del ser y de toda diferencia, allí era yo mismo, allí me quise a mí mismo y me conocí a mí mismo en la voluntad de crear a este hombre [que soy yo]. Por eso soy la causa de mí mismo según mi ser, que es eterno, no según mi devenir, que es temporal. Y por eso soy no nacido [*ungeborn*] y en el modo de mi no haber nacido no puedo morir jamás. Según el modo de mi no haber nacido he sido eterno y lo soy ahora y lo seré siempre. Lo que soy según mi nacimiento debe morir y aniquilarse, pues es mortal; por eso debe desaparecer con el tiempo. En mi nacimiento [eterno] nacieron todas las cosas y yo fui causa de mí mismo y de todas las cosas, y si [yo] hubiera querido no habría sido ni yo ni todas las cosas; pero si yo no hubiera sido, tampoco habría sido Dios: que Dios sea Dios, de eso soy yo una causa; si yo no fuera, Dios no sería Dios. (ctd. por Vega 125-126)

Dice Amador Vega (2005) en la interpretación de este fragmento que: “El ser ‘no-nato’ del que habla el texto sugiere que nuestra naturaleza divina se halla antes del tiempo de la creación, antes pues de la imagen del Dios creador desde la perspectiva del mundo y la temporalidad” (127). Y, en efecto, la misma idea de Dios queda superada por este ser esencial previo al tiempo y anterior a Dios: “allí era yo mismo, allí me quise a mí mismo y me conocí a mí mismo en la voluntad” (126). Quizás a ello apuntaba Úrsula al imaginarse cómo habría ordenado la creación si ella fuera Dios: que su ser esencial, su nada, trascendía a esta imagen que se ha fabricado del creador. De hecho, si revisamos el relato del primer capítulo del Génesis veremos cómo el vacío era anterior a la misma luz: “Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo (...). Dijo Dios: ‘Haya luz’; y hubo luz.” (1 Gén. 1.4).

Considerando el peso que tiene la famosa pregunta por el ser en el pensamiento occidental, no podemos dejar de sorprendernos de la manera en que una monja del período colonial chileno se hace cargo de esta interrogante. La aparente falta de sustento de religiosidad de

Úrsula Suárez y que la ha alejado de las arcas de la tradición mística, es justamente aquello que más la acerca. Al meditar en su propia nada la monja está conectándose estrechamente con aquello que san Pablo destacó de Cristo en su carta a los filipenses: “Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús; quien, a pesar de tener la forma de Dios, no reputó como botín (codiciable) el ser igual a Dios, antes se anonadó, tomando la forma de siervo” (2 Filipenses 5.8). Y es justamente la figura de san Pablo la que resuena en una visión que tuvo Úrsula, en la que conviven inseparablemente la luz y la nada:

Entré al coro y vi tan gran resplandor que me causó admiración, y dije: “Cómo es esto, que viniendo yo del sol y entrando debajo de techo, que en otras ocasiones apenas veo, hay aquí tanta luz y resplandor, que exede al sol.” Levanté los ojos a mirar las mostasas, y paresían de oro una flama, y como gotas de oro finísimo destilaban. Más admirada miré al altar mayor, discurriendo que quisás en lo dorado daba el sol, y por eso había aquel resplandor: no daba en él ni un rayito de sol. Miré la imagen de la Madre de Dios, a quien he tenido especial devoción: vila con el rostro ensendido y tan relumbrante que apenas podía mirarle, y de todo el manto parecía le salían rayos. Ibame yo a toda priesa pasando, como no hasiendo caso, cuando oí como que se abría el sagrario y juntamente una vos, que con ella todo el coro se estremeció, que las maderas y la reja parese se arrancaban de donde estaban puestas: fue’sto en un momento, como cuando hase un viento muy recio; y al tiempo que aquella vos salió del sagrario, que las cosas in[s]ensibles temblaron y no yo, siendo a mí la vos que m[e] dijo, con vos clara y alta: “¿Dónde vas, alma?” Yo no sé si de temor o de turbada dije, como enojada: “Tal tormento; como si fuera [a] haser algunas maldades para atormentarme”. Con esto que dije yo, me dio un temor que todo el cuerpo me tembló, y se me representó que por esta desvergüenza pudiera quedarme muerta o que viva la tierra me tragara y allí mi maldá pagara. Todo esto fue con tanta brevedad que ni parada pude estar: no fue más que lo que caminaba del coro de un lado a otro sucedió todo. (169)

Estamos ante una experiencia que antecede el momento en que Úrsula concluye que es nada, una experiencia que está llena de luz. Nuevamente la monja se preocupa de corroborar de dónde vienen

estos rayos antes de confirmar su sobrenaturalidad y lograr ratificar que no venían de afuera: “quisás en lo dorado daba el sol, y por eso había aquel resplandor: no daba en él ni un rayito de sol”. Luego mira a la Virgen que casi la enceguece y oye que el sagrario, donde se almacena la Eucaristía, se abre. Todo comienza a temblar y la voz le pregunta hacia dónde se dirige. Esto porque Úrsula, en vez de detenerse ante el luminoso fenómeno, deambulaba por el coro “como no haciendo caso”. La reacción de la monja ante esta voz es única, pues le responde con una inusitada insolencia: “Tal tormento; como si fuera [a] haser algunas maldades para atormentarme”. Llena de temor por esa respuesta, sor Úrsula cree que será castigada, pero nada sucede. Quisiera comparar este relato con el episodio de la conversión de san Pablo tras caer del caballo:

Quando estaba de camino, sucedió que, al acercarse a Damasco, se vio de repente rodeado de una luz del cielo; y al caer a tierra, oyó una voz que decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Él contestó: ¿Quién eres, Señor? Y Él: Yo soy Jesús, a quien tú persigues (...) Saulo se levantó de la tierra, y con los ojos abiertos, nada veía. (9 Hechos 3.8)

En ambas experiencias, por muy distintas que sean sus circunstancias, aparecen dos elementos que las sustentan: la luz y la voz. Tanto en el coro de las clarisas como en el camino a Damasco, la luz aparece de forma enérgica y repentina; dice Úrsula que a la Virgen “apenas podía mirarle” y Saulo, que “nada veía”. Y este enceguecimiento es esencial para el Maestro Eckhart, quien cree que en aquel “nada veía” de san Pablo existen cuatro sentidos y el primero es este, que “cuando se levantó del suelo, con los ojos abiertos, nada veía y esa nada era Dios; puesto que, cuando ve a Dios, lo llama una nada” (ctd. por Vega 108). ¿Es posible aplicar esto al “apenas podía mirarle” de sor Úrsula? Ciertamente que estamos hablando de episodios que narran universos algo diferentes, pero, si consideramos la relación que Úrsula guarda con la nada, sí creo que es posible vincularla con la ceguera de san Pablo en su “nada veía”. En esa nada, según Eckhart, ve a Dios y podemos observar que son dos los elementos lo que lo permiten: la luz y la voz, al igual que en la experiencia de sor Úrsula en el coro.

Después de ese acontecimiento, una vez que ha sido impactada por la luz, nuestra monja puede reflexionar acerca de su propia nada. Así, la luz fulgurante que enceguece a Pablo y a Úrsula es la misma que permite que irrumpa la voz inquisitiva, “por qué me persigues” le

pregunta al primero y “dónde vas”, a la segunda. Lo mismo le sucede a san Pedro cuando fue encarcelado por Herodes Agripa y liberado por la luz centelleante de un ángel: “Un ángel del Señor se presentó en el calabozo que quedó iluminado; y golpeando a Pedro en el costado, le despertó diciendo: Levántate pronto; y se cayeron las cadenas de sus manos” (12 Hechos 7). Aparece la dimensión liberadora de la luz, que a Úrsula la hace reconocer su propia naturaleza aniquilada. Paradójicamente, aquello que ha engegucido a los apóstoles y a Úrsula, es lo que les abre la facultad de ver y ejecutar su propia vocación y destino. Aparece, entonces, la facultad liberadora de la nada, en la que sor Úrsula medita a partir y no sobre ella.

La luz también ocupa un lugar importantísimo en la doctrina del Pseudo Dionisio. Para el teólogo, ella es capaz de multiplicarse entre los seres para manifestarse de acuerdo a sus capacidades; sin embargo, es una iluminación que se esconde bajo diversas formas, pues no puede ser vista directamente: “Pero este Rayo divino no podrá iluminarnos si no está espiritualmente velado en la variedad de sagradas figuras, acomodadas a nuestro modo natural y propio, según la paternal providencia de Dios” (*La jerarquía celeste* 120). Esa luz, para el autor, adoptó la forma de Jesús, quien se definió explícitamente así: “Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida” (8 Juan 12). La luz, que le abre paso a la claridad y hace visibles las cosas, es justamente la que priva al elegido de esa facultad –a san Pablo lo engegucce, a Úrsula le dificulta la visión– y, en ese no ver, brota la nada. Aquello que relumbra anula cualquier conocimiento o experiencia anterior para alcanzar la contemplación del vacío que, en la *Relación autobiográfica*, se refleja en el constante “no saber” de la monja.

Pensando en estos términos, aparecen varias figuras que han experimentado la misma problemática y que ahora brevemente mencionaré. El primero de ellos es necesariamente el escrito inglés del siglo XIV, *La nube del no saber* (2006), un manual de contemplación mística. Ahí el autor anónimo aconseja a su discípulo acerca del desasimiento, inspirándolo a dejarlo todo por amor: “El amante se despojará plenamente de todo, aun de su mismo ser, por aquel a quien ama (...). Desea siempre y para siempre permanecer desnudo en un olvido total y definitivo de sí mismo” (121). Es un desasimiento posible solamente gracias a la experiencia: “Esta es la tarea del amor, si bien sólo el que lo experimente lo podrá entender realmente” (121). Esta experiencia

amorosa se contrapone a la tarea intelectual del conocimiento, tal y como aparece en un fragmento de sor Juana Inés de la Cruz que rescata Roberto Echavarren en su edición de *El sueño* (2014):

Exhorto a ustedes: vayan detrás de la experiencia, más que detrás del conocimiento. A causa del orgullo, el conocimiento los engañará con frecuencia, mientras este tierno afecto amoroso no los engañará. El conocer tiende a producir engruimiento, pero el amor construye. El conocer está lleno de trabajos, pero el amor está lleno de descanso. (ctd. por Echavarren 156-157)

La ignorancia llevará al alma por una vía de olvido del ser que tanto resuena en el concepto de “alma simple” de Margarita Porete: “Ahora esta Alma se halla en el ser primigenio que es su verdadero ser (...) más arriba es imposible ir, más profundo es imposible descender, más desnudo no se puede estar” (195). Como dirá el filósofo español del siglo XVI, Francisco Suárez: “Quien quiere abrazarlo todo, todo lo pierde” (ctd. por Echavarren 126). Para Roberto Echavarren, en *El sueño* de Sor Juana, “la admisión del no conocer tiene como trasfondo la vida contemplativa” (157). Y ya el Pseudo Dionisio había advertido: “Conocemos a Dios, tanto a través del conocimiento, como a través de la ignorancia” (ctd. Haas 14). También advirtió Angelus Silesius: “No se comprende a Dios. / Dios es una pura Nada, no le tocan ni el ahora ni el aquí: / cuanto más intentas contenerlo, tanto más se te escapa (I, 25)” (ctd. Haas 25).

Creo que la *Relación autobiográfica* puede entenderse también desde este punto de vista del que tantos autores dieron cuenta. Más que una estrategia retórica para resguardarse de la autoridad, su no saber se orienta hacia el lado del conocimiento a través de la experiencia. Sueños, visiones y audiciones lo confirmarán, en un universo material, corporal y monstruoso cuyas imágenes sustentan dicha experiencia. Con todas sus imprecisiones, tartamudeos, miedos, olvidos, quejas y omisiones, la *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez, lejos de ser un texto menor, es uno lleno de complejidades que se presentan de maneras impalpables: hablas y sueños que nos remiten al mundo de la nada y lo maravilloso. Todo lo que parece ser banal en lo dicho por Úrsula Suárez es sumamente trascendente. Ello es difícil de ver, puesto que su contenido se confunde también con el contexto colonial que requería de la autodefensa de la monja que escribe. En ese sentido, me parece que la mística de sor Úrsula, en su aparente falta de sustancia, se proyecta como una que vive plenamente en la parcela de lo sagrado.

Amador Vega, en su libro *Arte y santidad* (2005), ha dado cuenta de la dificultad de establecer un criterio que permita definir lo sagrado y esa dificultad se encuentra justamente en lo indeterminado que es dicho concepto: “Pero lo sagrado, gracias a su ausencia determinada de forma, a su modo caótico de ser, puede transformarse y devenir todas las cosas; y en ello consiste la dificultad para establecer una criteriología adecuada acerca de qué es sagrado y qué no lo es” (31). Caben aquí, entonces, todos aquellos no saber, no recordar y no entender que tanto le repite la monja colonial a su confesor.

Referencias bibliográficas

- Anónimo. *La nube del no saber*. Madrid, San Pablo, 2006.
- Caballero, Fermín. “Vida del ilustrísimo Melchor Cano”. *Conquenses ilustres II*. Madrid, 1871.
- Cánovas, Rodrigo. “Úrsula Suárez (Monja chilena, 1666-1749): la autobiografía como penitencia”. *Revista Chilena de Literatura*, no. 35, 1990, pp. 97-115.
- Cirlot, Victoria. *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Madrid, Siruela, 2009.
- De Ramón, Armando. “Estudio preliminar”. *Relación autobiográfica. Sor Úrsula Suárez*. Ed. Mario Ferreccio Podestá. Santiago, Biblioteca Antigua Chilena, 1984, pp. 33-80.
- Eckhart, Maestro. *El fruto de la nada y otros escritos*. Ed. Amador Vega. Madrid, Siruela, 2008.
- Ferreccio Podestá, Mario. “Prólogo”. *Relación autobiográfica. Sor Úrsula Suárez*. Santiago, Biblioteca Antigua Chilena, 1984, pp. 9-31.
- Givone, Sergio. *Historia de la nada*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 1995.
- De Guernica, Juan. *Historia y evolución del Monasterio de Clarisas de Ntra. Sra. de la Victoria en sus cuatro períodos*. Santiago, Imprenta y Editorial Sagrado Corazón de Jesús, 1994.
- Haas, Alois M. “La nada de Dios y sus imágenes explosivas”. *Revista de Filosofía*, no. 24-25, 1999, pp. 13-34.
- ____. “¿Por qué y para qué estudiamos la mística?”. Trad. Robert Caner-Liese. *Philía*, no. 1, 2007, pp. 11-37.

- Hanisch, Walter. *En torno a la filosofía en Chile. 1594-1810*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica, 1963.
- Heisig, James W. *Los filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona, Herder, 2009.
- Iwasaki Cauti, Fernando. "Vidas de santos y santas vidas. Hagiografías reales e imaginarias en Lima colonial". *Anuario de Estudios Americanos*, no. 51, 1994, pp. 47-64.
- Lagos, María Inés. "Confessing to the Father: Marks of Gender and Class in Ursula Suárez's 'Relación'". *MLN*, no. 2, 1995, pp. 353-384.
- Mannarelli, Maria Emma. *Hechiceras beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998.
- Mujica Pinilla, Ramón. *Rosa Limensis*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Fondo de Cultura Económica / Banco Central de Reserva del Perú, 2001.
- Myers, Kathleen Ann. *Neither Saints Nor Sinners. Writing the Lives of Women in Spanish America*. New York, Oxford University Press, 2003.
- Pseudo Dionisio. *Obras completas*. Madrid, BAC, 1990.
- Sagrada Biblia. Trad. Nácar-Colunga. Madrid, BAC, 1999.
- Schoennenbeck G, Sebastián. "Relación autobiográfica de Sor Úrsula Suárez: mujer, Dios y representación". *II Coloquio de Literatura y Fe*. Santiago, ALALITE, 2008.
- De la Cruz, Sor Juana Inés. *El sueño*. Ed. Roberto Echavarren. Montevideo/ Charleston SC, La flauta mágica, 2014.
- Suárez, Úrsula. *Relación autobiográfica*. Prólogo y edición crítica de Mario Ferreccio Podestá. Santiago, Universitaria, 1984.
- Urrejola, Bernarda. "'Debemos cre[e]r que a los señores sa[c]erdotes los alumbró Dios': crítica velada a los confesores en dos religiosas chilenas, Úrsula Suárez y Dolores Peña y Lillo (siglo XVIII)". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, no. 67, 2008, pp. 169-188.
- Valdés, Adriana. "Escritura de monjas durante la colonia, el caso de Úrsula Suárez en Chile". *Revista Mapocho*, no. 31, 1992, pp. 149-166.
- Vega, Amador. *Arte y santidad*. Pamplona, Cátedra Jorge Oteiza, 2005.