

MÓNICA DÍAZ, *Indigenous Writings from the Convent: Negotiating Ethnic Autonomy in Colonial Mexico*, Tucson, Arizona, The University of Arizona Press, 2010, 248 pp. ISBN 9780816528530

Con herramientas provenientes de la crítica literaria y de los estudios subalternos, en diálogo con la historia cultural y con las teorías de género, este libro aborda diferentes manifestaciones escriturales en las que se vieron envueltas directa o indirectamente algunas “mujeres indígenas” (p. 1) en el México virreinal.<sup>1</sup> En la línea del análisis del “discurso colonial” (p. 16), término tomado de Walter Mignolo, este trabajo se propone estudiar los modos en que mujeres religiosas, provenientes de la nobleza india y pertenecientes a los conventos para cacicas fundados en Nueva España durante el siglo XVIII, asumieron su lugar en la estructura eclesiástica dominante y defendieron la “autonomía” del espacio a ellas concedido por el “orden colonial” (p. 2), para lo cual utilizaron las herramientas discursivas creadas por ese mismo orden, incorporando, así, el discurso colonizador a sus propios fines. Como afirma la autora: “El poder eclesiástico colonial creó identidades discursivas que las monjas indias con acceso a la escritura adaptaron, modificaron y utilizaron estratégicamente” (p. 157) para diferenciarse de las religiosas españolas, apelando a la corona mediante el uso de la misma retórica de la diferencia que había fundamentado el aislamiento de las poblaciones de indios en asentamientos separados. De este modo, uno de los propósitos de este libro es realizar “una lectura crítica de la construcción de los discursos religiosos coloniales que emergieron en el siglo XVIII, cuando se propuso la creación de

---

<sup>1</sup> El libro está escrito en inglés, de modo que todas las citas en español son traducción mía. Se indica entre paréntesis el número de página en la cual está la cita.

conventos destinados exclusivamente para la población indígena” (p. 156).

El espacio que interesa a este trabajo es urbano: tres conventos para indias cacicas fundados en el siglo XVIII en las ciudades novohispanas de México, Antequera (actual Oaxaca) y Valladolid (Michoacán). La fundación de estos conventos habría respondido, según Mónica Díaz, a un movimiento doble, propio de la sociedad colonial novohispana del siglo XVII y en especial del XVIII: por un lado, los líderes nativos habían aprendido a negociar espacios con el mundo español, “alineando astutamente sus requerimientos con la ortodoxia religiosa” (p. 5), pidiendo, en consonancia con ello, seminarios y conventos exclusivos para la formación de sacerdotes y religiosas de la población india; por otro lado, los representantes del orden imperante habrían considerado provechoso establecer lugares separados para la preparación religiosa de los indios; no obstante, prefirieron formar indias monjas que indios sacerdotes, pues “las religiosas indias se quedarían por siempre en el convento, sirviendo como ejemplos de virtud” (p. 6), sin mucho contacto con el mundo exterior, a diferencia de lo que sucedería con la fundación de seminarios para varones, quienes eventualmente podrían transformarse en líderes espirituales en sus comunidades. Así, siguiendo la “ideología de la diferencia” (p. 6) que fundamentaba el régimen español y que separaba a los componentes de la sociedad en grupos, en 1724 se fundó el primer convento para mujeres indias, Corpus Christi, por intercesión del virrey Baltasar de Zúñiga, recinto al cual sólo podrían ingresar quienes probaran la nobleza de su linaje. La administración del establecimiento, adscrito a la primera regla de Santa Clara, estaría temporalmente a cargo de religiosas españolas del convento de San Juan de la Penitencia, hasta que las indias adquirieran las habilidades consideradas necesarias para gobernarse por sí mismas; no obstante lo anterior, fray Pedro de Navarrete, comisario general de la or-

den franciscana, no se convencía de dejar a las religiosas indias el gobierno de su propio convento, por lo que continuó admitiendo religiosas españolas por varios años, lo que generó el clima de animadversión que estructura este libro. En los otros dos conventos que estudia la autora sucede algo similar: aun cuando habían sido fundados expresamente para indias nobles, se permitió, e incluso promovió durante largo tiempo, la entrada de mujeres españolas, lo que generó incomodidad y serias rencillas entre ambos grupos sociales.

En la medida en que los tres conventos para indias presentan problemas semejantes, por la presencia en ellos de monjas españolas y el reclamo consiguiente de las indias, la autora decide analizar textos producidos en los tres lugares, en los que identifica el mencionado rechazo, para lo cual estudia las estrategias y recursos discursivos que las mujeres indias pusieron en funcionamiento para hacer sus demandas. No obstante lo anterior, no analiza únicamente textos escritos por las indias, sino además cartas, sermones fúnebres, biografías de corte hagiográfico y documentos enviados al Consejo de Indias por parte de religiosos que apoyaban una u otra causa y que hablaban, en consecuencia, por voz de las interesadas, quienes establecían alianzas con ellos (p. 84), lo que “nos permite apreciar la complejidad de las relaciones que los sujetos coloniales establecieron entre ellos mediante el uso de la palabra escrita” (p. 156). En todos esos textos, la autora pretende explorar lo que considera “lugares híbridos dentro del orden colonial” (p. 11), lugares en los cuales las monjas indias maniobraron para “legitimar su lugar en el orden social” (p. 12). En efecto, la “hibridación cultural” es entendida como una estrategia del subalterno, quien recrea, integra e interpreta el orden impuesto para sobrevivir dentro de él (p. 11), y ésta habría sido la principal razón para que las religiosas decidieran esgrimir como argumento a su favor cierta “memoria” de un pasado indígena glorioso, que arrancaba en la época prehis-

pánica y que continuaba como tal durante la conquista, por el brillante desempeño de sus antepasados y la gran lealtad demostrada a los españoles durante los primeros años. Tal como solían hacer los caciques y principales, quienes expresaban su “indianidad” trabajando en la producción de historias y documentos que legitimaran su lugar dentro de la sociedad colonial, enfatizando para ello sus orígenes nobles, evocando además una rápida y temprana conversión al cristianismo, así como una lealtad intachable a los conquistadores españoles (lo mismo Chimalpahin o Ixtlilxóchitl), del mismo modo las monjas indias buscaron la manera de defenderse del ingreso de religiosas españolas a sus conventos haciendo uso de su condición “subalterna” (p. 17) de mujeres, indias y religiosas, asumiendo el discurso impuesto desde Europa. Desde esta perspectiva, los términos utilizados por gran parte de los representantes del orden colonial para referirse a los indios como “débiles”, “simples”, “humildes”, “miserables”, “pobres”, “obedientes” (p. 4), fueron absorbidos por las élites indias y utilizados por ellas convenientemente para su beneficio, de lo cual las religiosas cacicas no fueron la excepción.

Pese a que este libro prometía ser un estudio interesante sobre escrituras de mujeres indias, lo cierto es que deja mucho en el tintero. En términos de estilo y redacción, es muy repetitivo; las ideas principales y los objetivos del trabajo son constantemente reiterados desde el inicio del texto, lo que vuelve poco sorprendente la lectura. La elección del método deductivo para exponer el trabajo y la relegación de las fuentes (fragmentos de ellas) a los anexos quitan frescura al análisis, pues impiden que el lector acceda directamente a gran parte de los pasajes aludidos. Esto va en contra de uno de los objetivos de la propia autora, el cual es “dejar hablar al subalterno” para que se reconozca el lugar que los escritos de monjas indias merecen entre los textos literarios e historiográficos “que recrean y recuperan el pasado indio, forjando una nueva identidad colonial” (p. 156). Hubie-

ra sido deseable, de este modo, contar con mayor cantidad y variedad de ejemplos en el cuerpo del texto, pues, aun cuando la autora manifiesta que hace eco de los estudios subalternos y de una perspectiva que intenta no sólo incorporar al canon aquello que antes no pertenecía a él, sino especialmente *leer de otra manera* (p. 16) lo que ha sido leído siempre desde el mismo lugar, este libro no lo consigue. Ello, entre otras cosas, porque da prioridad al aparato teórico consagrado por la tradición, en desmedro de una lectura más creativa, que hubiera emanado de los mismos documentos y que se hubiera atrevido a convocar a partir de ellos las fuentes secundarias más apropiadas.

En cuanto al mencionado aparato teórico, este trabajo evidencia un uso acrítico de gran parte de él. En efecto, en relación con los estudios sobre los indios, la autora utiliza indistintamente “indio” e “indígena”, así como toda una terminología cuya pertinencia ha sido cuestionada por los especialistas del tema (“raza”, “etnia”, “identidad indígena”, “indianidad”), discusiones de las cuales debió hacerse cargo un estudio como éste. Respecto de las escrituras conventuales, simplemente repite lo que ya han dicho antes Asunción Lavrin, Josefina Ludmer o Jean Franco sobre escritura de mujeres y en particular de monjas, esto es, que algunos géneros discursivos o literarios están anclados a uno u otro sexo (*genre/gender*), tanto como a la esfera de lo público o lo privado, respectivamente, pero que, aun así, hay ciertas “tretas del débil” consistentes en utilizar el discurso del dominante para los propios fines. Más allá de una que otra revisión crítica de los estudios de Josefina Muriel, cuyas falencias han sido puestas en evidencia desde hace tiempo, este libro no aporta nada nuevo a los estudios sobre escrituras conventuales ni tampoco establece una mirada distinta de las ya clásicas que Jonathan Israel y William Taylor propusieron acerca de los indios de las élites, quienes habrían ideado maneras para “mantener su autoridad política, encontrando un lugar en el nuevo

orden religioso” (p. 4). Cabría preguntarse, entonces, ¿qué es lo novedoso que propone este libro? La respuesta no es clara, pues ¿qué es lo que hace diferentes a estas religiosas de otros indios nobles o de otras mujeres y monjas que en los siglos virreinales usaron la retórica de la diferencia para obtener algo en su favor? ¿En qué medida los escritos que motivan este libro no son sino una muestra más de lo que las élites indias en general hacían para sobrevivir y de lo que las mujeres en particular podían hacer cuando tomaban la pluma, en estas épocas? No resulta convincente que estemos ante la utilización del discurso del opresor por parte del oprimido, por cuanto son cacicas que manejan los rudimentos de la escritura y que tienen la posibilidad de reivindicar un linaje, ya mediante la letra, ya mediante negociación (título del libro) con el mundo español, incluso con la Corona, todo lo cual era impensable para cualquier otro indio o español, hombre o mujer, de la plebe. Por esto, lo anterior muestra menos una situación de subalternidad que de diálogo entre dos sectores de la sociedad virreinal bastante menos diferentes y distanciados de lo que se suele considerar; en efecto, las autoridades españolas y las élites indias se comunicaban en términos sumamente parecidos y en virtud de ello lograban entenderse muy bien, transando unos beneficios por otros.

Por último, pero no menos importante, el libro contiene errores históricos graves, como la afirmación de que Juan Ignacio Castorena y Ursúa era jesuita, siendo que era miembro del clero secular (pp. 8 y 72), o que el autor de la *Retórica Cristiana* se llamaba Joseph Valadés y no Diego (p. 128).

Bernarda Urrejola  
*El Colegio de México*