

Cumplir con la obediencia al padre:

Género y clase en la *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez *

MARÍA INÉS LAGOS es profesora de Literatura Latinoamericana en la Universidad de Virginia y autora de numerosos trabajos relacionados con la mujer como sujeto literario.

EL TEXTO AUTOBIOGRÁFICO de Úrsula Suárez -monja clarisa que vivió en Santiago de Chile entre 1666 y 1749- fue escrito originalmente para un lector específico, su confesor. A mediados del siglo XIX una copia de este manuscrito, hecha por el presbítero José Ignacio Víctor Eyzaguirre, permitió que la autobiografía fuera conocida por estudiosos e historiadores¹. Sin embargo, sólo a partir de 1984, año en que se publicó la *Relación* -título que la monja le dio a su texto- bajo los auspicios de la Academia Chilena de la Historia en conmemoración de su quincuagésimo aniversario, comenzó a difundirse entre una audiencia más amplia². Los editores, el filólogo Mario Ferrecio Podestá y el historiador Armando de Ramón, escribieron extensos y bien documentados estudios preliminares, donde sugieren que la *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez ilumina varios aspectos de la sociedad chilena colonial, especialmente la vida diaria tanto de la sociedad como de los conventos, las prácticas religiosas y los usos lingüísticos³.

En las letras hispanoamericanas son pocas las autobiografías escritas por mujeres. En su libro sobre la autobiografía hispanoamericana, *At Face Value* (1991), Sylvia Molloy estudia tres relatos autobiográficos de mujeres: *Mis doce primeros años* (1831) de la escritora cubana María Mercedes Santa Cruz y Montalvo, Condesa de Merlín; *Cuadernos de infancia* (1937) de Norah Lange; y la autobiografía de Victoria Ocampo, fundadora de la *Revista Sur* en 1931 por consejo de José Ortega y Gasset. La autobiografía de Ocampo fue publicada póstumamente en seis volúmenes entre 1979 y 1984 en Buenos Aires. En años recientes se ha ido descubriendo una rica tradición de escritura femenina en Hispanoamérica y España, así como otros textos autobiográficos de mujeres, además de cartas y memorias, y, como se esperaba, estos manuscritos revelan aspectos previamente no documentados de las vidas de las mujeres⁴.

Aunque la idea de que las monjas se contaban entre las mujeres más educadas de su época es un hecho vastamente reconocido, sólo dos textos autobiográficos escritos por monjas han entrado al canon en lengua española, la *Vida* de Santa Teresa y la *Carta de respuesta* de Sor Juana Inés de la Cruz⁵. La monja mexicana del siglo XVII en su *Respuesta a Sor Filotea*

de la Cruz, que incluye una relación autobiográfica, responde a las advertencias del Obispo de Puebla y defiende su derecho a estudiar, aprender y escribir. Sor Juana emplea la historia de su vida en defensa propia para mostrar a las autoridades eclesiásticas que fue Dios mismo quien instiló en ella la compulsiva pasión por el estudio y la escritura, reiterando que está meramente siguiendo la voluntad de Dios al dedicarse a labores intelectuales. Tanto Santa Teresa como Sor Juana fueron mujeres extremadamente cultas cuyos textos revelan un uso refinado y consciente de las estrategias discursivas. En su estudio sobre las estrategias retóricas de Santa Teresa, a las que llama «rhetoric of femininity», Alison Weber subraya cómo la monja española usa el discurso para sus propósitos. Sor Juana, por otro lado, emplea convincentemente una retórica basada en el acatamiento y la subordinación, a la que Josefina Ludmer ha llamado «tretas del débil», para que se le permita a las mujeres dedicarse a la vida intelectual. Aunque el texto de Úrsula Suárez difiere de los de Santa Teresa y Sor Juana, su uso del discurso revela que el género juega un papel importante en el empleo de estrategias discursivas de auto-representación.

La *Relación*, escrita entre 1708 y 1730 cuenta, en un estilo y lenguaje que retienen un marcado carácter oral, sucesos de su vida desde su nacimiento en 1666 hasta 1730⁶. Aunque en su relato Suárez menciona hechos que ocurrieron antes de su nacimiento, y otros que tuvieron lugar hacia 1730 o 1732⁷, la mayor parte de la narración gira en torno a los años de su niñez, cuando la relación con su madre y su abuela paterna cobra especial relevancia, y luego se enfoca en su vida en el convento de las monjas clarisas hasta 1715⁸. Hay indicios de que el manuscrito que se conserva fue escrito después de 1725, año en que termina su período de superiora, pues se refiere a los varios cargos que tuvo en el convento, incluido este último⁹. En éste, su segundo intento autobiográfico, la monja se apoya en la memoria para contar sobre su niñez y juventud porque la versión anterior había sido destruida por su confesor. Úrsula lamenta este hecho varias veces, y reiteradamente le recuerda a su confesor actual que le devuelva los cuadernos tan pronto como acabe de leerlos. Los editores creen que el manuscrito que se ha conservado es sólo parte de lo que

Úrsula puede haber escrito durante su vida, pues termina abruptamente y no incluye sus años de superiora¹⁰. Había luchado por largo tiempo para alcanzar esta posición de autoridad en el convento, por lo que probablemente consideraba este honor largamente esperado un tema sobre el que hubiera escrito.

La *Relación* muestra la conflictiva vida de una mujer que nació en la capital de Chile, una ciudad de menor importancia en la Hispanoamérica colonial, en la segunda mitad del siglo XVII. En esa época, Santiago tenía unos 15.000 habitantes. Úrsula Suárez provenía de una familia conocida e ilustre. Descendía, por el lado de su madre, de una antigua familia de conquistadores y encomenderos, y por el lado de su padre, sus parientes eran prósperos comerciantes. En el estudio preliminar, Armando de Ramón describe su posición familiar del siguiente modo: «no podía pedirse en aquel entonces en Santiago de Chile un ramillete de antepasados y parientes más ilustres». Sin embargo, estos dos grupos, que habían sido tan influyentes y poderosos, perdieron parte de su preeminencia alrededor de 1635 durante un período de crisis económica¹¹.

La edición de 1984 que he utilizado y que lleva por título *Relación autobiográfica*, está basada en el manuscrito inédito que se encuentra en el convento de las monjas clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en La Florida, en los alrededores de Santiago, y en una copia de mediados del siglo XIX mandada a hacer por un sacerdote jesuita, hoy depositada en la Biblioteca Nacional de Santiago. Este manuscrito parece ser la segunda relación autobiográfica escrita por Úrsula Suárez, ya que la primera, comenzada alrededor de 1700, fue aparentemente quemada por su primer confesor, el mismo que la había instigado a escribir su vida. El título completo del original dice así: *Relación de las singulares misericordias que ha usado el Señor con una religiosa, indigna esposa suya, previniéndole siempre para que sólo amase a tan Divino Esposo y apartase su amor de las criaturas; mandada escribir por su confesor y padre espiritual*¹². En el título Úrsula Suárez declara que su escrito le fue encargado por su confesor, tarea que ella denomina «mi empresa»¹³. Pedidos de este tipo no eran infrecuentes, ya que testimonios

escritos de experiencias religiosas pueden haber constituido una salvaguardia en caso de que hubiera una investigación de parte de la Inquisición. La misma autobiografía muestra ansiedad con respecto a la Inquisición y se refiere a los casos de Fray Luis de Granada (1504-1588) y de Ángela Carranza, monja agustina nacida en Córdoba de Tucumán en 1641 y residente de Lima desde c.1665. Habiendo escrito extensamente sobre materias teológicas, en 1694 Carranza fue públicamente obligada a declararse hereje. Murió en 1698. Sus confesores también fueron juzgados por la Inquisición¹⁴. Casi al final de su autobiografía Úrsula Suárez escribe:

Pregúntele a su Majestad Divina: «Señor mío, ¿por qué cuando usas de tus misericordias con las mujeres, anda la Inquisición conosiendo de ellas?»; respondió: «Por regalonas»; díjole: «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». «Pues, dueño de todo mi ser -le dije-, dale conosimiento a mi confesor, aunque él no me lo dé a mí de vos; ya sabes lo mucho que padesco con negarme tus misericordias, y lo que este padre me atormenta»; díjome: «Teme por lo que susedió a fray Luis de Granada, y en estos tiempos a la Carransa». «¡Ay de mí desdichada! -le dije-, que este padre me revienta; dame vos fortaleza y sufrimiento, que dise el padre que no tengo, y me está riñendo». . . (252-3, el subrayado es mío)

Sin embargo, aun cuando la obediencia debida al confesor puede haber sido el motivo original que desencadenó la escritura según lo que se lee en la *Relación* misma, Úrsula Suárez parece escribir por su propia voluntad¹⁵. En *Untold Sisters*, Electa Arenal y Stacey Schlauf afirman que no era infrecuente que al expresar su individualidad las monjas contradijeran sus confesadas intenciones¹⁶.

Un aspecto importante a considerar al examinar esta autobiografía son los indicios textuales de la construcción genérica¹⁷. Es bien sabido que en las sociedades católicas de España e Hispanoamérica la educación de la mujer era severamente restringida, tanto con respecto al acceso al conocimiento reli-

gioso como a los patrones de conducta, lo cual hacía que las mujeres fueran blanco de investigación de la Inquisición por conducta descarriada o por mal interpretar la doctrina cristiana, como Úrsula misma reconoce en el pasaje arriba citado. La conciencia de su condición de mujer es un rasgo que sobresale en su texto¹⁸, y se refleja tanto en su uso de la lengua¹⁹ como en las estrategias que emplea para contar su vida. Construye imágenes de sí misma que claramente muestran una conciencia de su sexualidad. Úrsula escribe:

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 empecé a vengar a las mujeres con grande empeño. Vuestra paternidad tuvo por niñerías esto, y le respondí yo que unas cosas con otras tenían connegción, como conoserá vuestra paternidad en lo que fuere leyendo, y omito harto por no molestarlo con la mala letra.²⁰

No obstante, el hecho de tener conciencia de su posición privilegiada en la sociedad le confiere un sentido de poder. Al enfocar mi análisis en la formación del sujeto considerando primordialmente los aspectos genéricos, sin olvidar la intersección de éstos con discursos convergentes, exploraré cómo Suárez, la autobiógrafa, construye una imagen de sí misma en el texto.

La concepción del sujeto como construcción cultural ha sido uno de los principios fundamentales de la crítica feminista y de la crítica de género de las últimas décadas. El pensamiento crítico contemporáneo considera al sujeto genérica y culturalmente construido y dotado de una especificidad histórica. Según esta concepción, las diferencias sexuales no son algo esencial, inherente al individuo masculino o femenino, sino que lo que tradicionalmente se ha considerado como marcas diferenciadoras y que han teñido nuestras concepciones de masculino y femenino son cambiantes y están en continua transformación. La categoría mujer, como señala Judith Butler en *Gender Trouble*, no puede pensarse de una manera monolítica. El ser mujer, o lo que se define, conoce, como mujer, no es siempre igual en todas las épocas y culturas, clases sociales o períodos históricos. Al mismo tiempo, siguiendo los planteamientos desarrollados por el pensamiento

psicoanalítico, la crítica de género sostiene que no se puede concebir al sujeto independiente de su sexualidad, por lo que se hace hincapié en el carácter sexuado del individuo que estaría, desde un comienzo, marcado por el sistema de diferencias genérico. Aunque estas distinciones no son del todo nuevas, pues la crítica feminista ha venido afirmando por décadas la importancia de la socialización en la formación de la diferencia sexual, es sólo la crítica contemporánea la que ha insistido en que las diferencias sexuales son construcciones sociales complejas y fluctuantes que se relacionan con el proceso de identidad, el cual no se da separado del género ni de la cultura, clase, etnia, período histórico y preferencia sexual²¹.

En un desarrollo paralelo, la crítica post-estructuralista nos ha hecho conscientes de que el individuo no existe ni se construye separado de una colectividad y de su lenguaje. Se ha señalado que lo que llamamos experiencia no debe concebirse como algo «natural» sino que es a través de formulaciones lingüísticas y concepciones culturales que concebimos y analizamos la experiencia²². De acuerdo a Lacan, el lenguaje es el medio a través del cual el niño asimila e internaliza el Orden Simbólico. Cuando el niño se somete a las reglas lingüísticas de su sociedad, estas reglas se inscriben en su inconsciente. Leyendo a Lacan desde una perspectiva feminista, Rosemarie Tong escribe que «the Symbolic Order regulates society through the regulation of individuals; so long as individuals speak the language of the Symbolic Order -internalizing its gender roles- society will reproduce itself in a fairly constant form». Para Lacan, agrega Tong, «the Symbolic Order is society, that system of relationships that antedates us and into which we must fit»²³.

En las teorías de Freud y Lacan las mujeres no tienen un espacio propio, según Tong, porque no experimentan el complejo de Edipo del mismo modo que los hombres²⁴. Ellas no desarrollarían el mismo sentido moral, y por lo tanto no pueden internalizar la Ley del Padre, que en su caso debe imponerse desde fuera. Para Lacan, las mujeres son, en palabras de Tong, «permanent outsiders», «repressed within the Symbolic Order, forced into it unwillingly»²⁵.

En *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*, Elizabeth Grosz analiza «the two crucial 'moments' in the social genesis of subjectivity», el papel del estadio del espejo en la formación del yo y el del «nombre del padre» en la regulación de la entrada al Orden Simbólico²⁶. Grosz reconoce que mientras la obra de Lacan «is among the most wide-ranging, philosophically sustained, incisive, and self-critical accounts of subjectivity thus developed within our intellectual history», ayudándonos a entender «how the structure of familial specular identifications and linguistic regulations produce men and women as social beings, he does not, indeed he cannot know *what woman wants*». Sin embargo, Grosz concluye que el análisis de Lacan es útil al feminismo porque «he describes how patriarchy constructs subjects in its (phallic) image, [even] if he fails to describe the resistance, the struggles, the coercion invested in both accepting or refusing this image»²⁷. Las propuestas de Lacan para describir la formación de la identidad, según las cuales el sujeto se constituye en sus intercambios con el otro y a través de la mirada del otro, en la que se refleja, y donde comienza a concebirse como individuo separado e independiente en un proceso continuo de identificación, se pueden aplicar al análisis de la autobiografía de Úrsula Suárez.

Estas premisas iluminan algunas de las experiencias significativas de la vida de la autobiógrafa según como ella la cuenta, a la vez que ayudan a explicar las estrategias escriturales que utiliza para presentar su caso. Por otro lado, las consideraciones de clase y género son útiles para examinar los modos en que ella escribe su vida y pueden explicar sus aparentes contradicciones²⁸.

Al examinar este texto autobiográfico considero, como en el caso de cualquier relato de este género, que la narración de su vida que entrega el autobiógrafo, aunque respaldada por la experiencia vivida, no corresponde necesariamente a la verdad histórica como tal sino que se trata de la historia de una vida según como la concibe el sujeto que narra, quien al construir una imagen textual de sí mismo entrega una de las posibles versiones de esa historia. Si bien es cierto que en el caso de Suárez hay un pacto tácito con el lector implícito, el confesor, que conlleva una responsabilidad por parte del sujeto

que narra de ceñirse a la verdad, también hay que considerar que el hecho de contar su vida requiere darle una forma narrativa a los hechos vividos. Se podría sugerir que el texto de Úrsula Suárez plantea problemas de veracidad, por ejemplo cuando Úrsula cuenta sus precoces aventuras de la niñez. Sin embargo, al leer un texto autobiográfico lo que interesa es qué imagen de su persona proyecta el narrador en su texto, qué experiencias selecciona y cómo las cuenta. Randolph Pope ha escrito que la autobiografía no es lo mismo que una vida, y ni siquiera «the telling of a life. It is a text that conveys an effort to understand and evaluate the self and its history». Y agrega que en el texto autobiográfico nos enfrentamos a «the unscrambling of memories and experiences to create a personality, a public mask with which to perform in the public and the private arena. It refers not to reality or truth, but to interpretation and action»²⁹. Úrsula Suárez no sólo escribió este relato autobiográfico después de muchos años de transcurridos los sucesos, sino que esta es su segunda o posiblemente tercera versión de la historia de su vida escrita para un lector específico, el confesor y padre espiritual, quien le suministraba el papel, la pluma y la tinta. Suárez parece haberse tomado muy en serio la imagen de su persona que proyecta en su narración, lo cual se revela en la presencia constante de la figura del confesor, a quien se refiere una y otra vez. Repite a menudo que su Relación debe ser leída sólo por éste, quien debe devolverle los folios, pero también sabemos que ella teme que su texto pueda caer en manos de los inquisidores, por lo que la relación de su vida puede llegar a convertirse en un documento que va más allá de una relación privada y confidencial con su confesor³⁰.

Para los propósitos de este trabajo dividiré la autobiografía en tres partes. La primera comprendería los años de su niñez y adolescencia temprana; la segunda, su entrada al convento a los 12 años, en 1678, su vida de novicia (1678-1684), y luego de monja, y finalmente sus últimos cuadernos en que relata sus experiencias religiosas³¹.

La primera parte trata de su familia y su relación con su madre, María de Escobar, y su abuela paterna, María del Campo Lantadilla. Cuando Úrsula era muy joven, su madre la envió a vivir con

una tía abuela que le enseñó a leer y escribir. Después de un año aproximadamente volvió a vivir con sus padres y su hermana menor en la casa de su abuela paterna. La relación de Úrsula con su madre fue muy conflictiva, casi tempestuosa, y como Úrsula era la favorita de su abuela, la relación con su madre sufrió todavía más. De niña Úrsula usó la estrecha relación con su abuela para huir de los abusos de su madre. María de Escobar provenía de una familia aristocrática pero que había perdido su fortuna. María vivía en un convento como seglar cuando su futura suegra vio a la atractiva joven y decidió que sería una excelente esposa para su hijo, el capitán Francisco Suárez. Estas circunstancias tienen que haber afectado la posición de María en la familia, porque dependía de su suegra para todas sus necesidades. Cuando María necesitaba algo le pedía a su hija Úrsula que se lo solicitara a su abuela, pues sabía que ésta no le negaría nada a su adorada nieta. Asimismo, cuando la abuela estaba a punto de redactar su testamento, su madre instruye a su hija para que le pida cosas específicas para ella y su hermana. Aparentemente, María de Escobar y el abogado de su suegra se habían puesto de acuerdo para usar esta estrategia y hacer los pedidos a través de Úrsula, asegurándose así de una distribución equitativa de los bienes para las dos hijas. El padre de Úrsula, por otro lado, es un figura conspicuamente ausente en la autobiografía, excepto cuando Úrsula menciona su mutuo afecto o cuando se entera de que está enfermo y a punto de morir. En esas ocasiones Úrsula expresa gran amor por su padre, especialmente en un episodio cuando su madre le cuenta que no había podido ir al convento a visitar a su hija a causa de su salud.

La teoría de Nancy Chodorow para explicar la asimetría que se produce en el modo como niños y niñas se enfrentan al complejo edípico y al modelo materno puede contribuir a dilucidar el antagonismo entre Úrsula y su madre. Según Chodorow, el hecho de que sea normalmente la madre o una figura femenina quien cría a los hijos da origen a una asimetría en el desarrollo y crea una distinción entre niños y niñas. En la fase edípica el niño hombre se distancia de la madre, quien hasta entonces ha sido su modelo, y comienza a imitar la conducta del padre. La ruptura con la figura femenina que lo ha criado produce independencia en el niño y un

sentimiento de autonomía. Pero en el caso de la niña no se produce tal ruptura entre ella y su madre, sino un proceso de continuidad que sólo eventualmente culminará en una distanciamiento del modelo materno. El resultado de este desarrollo asimétrico es que normalmente las niñas no se independizan como los niños en esta etapa de su vida. Esta resolución del complejo edípico en las niñas, la continuidad con el modelo materno, no parece tener lugar en el caso de Úrsula. Ésta se separa de su madre muy temprano y confía en la protección de su abuela, que es la figura de autoridad en la casa y de la cual depende su madre. De este modo la hija ejerce control sobre la madre. Úrsula escribe: «porque mi abuela era el dueño de la casa y quien todo lo manejaba, y así estaba [mi madre] como güespeda con su suegra»³². Al identificarse con su abuela, quien tiene un papel asociado con lo masculino, Úrsula no desarrolla una relación de continuidad con su madre. Según la teoría de Chodorow, la conexión entre madre e hija produce como resultado un sujeto que tiene la capacidad de relacionarse con el otro en las mujeres, mientras que el hombre, por el contrario, no desarrollaría este énfasis en las relaciones personales³³.

La lectura que propone Luce Irigaray de la relación madre-hija también arroja luz sobre la situación de Úrsula. Irigaray sugiere que el papel disminuido y ambiguo de las mujeres en la cultura occidental no provee una imagen atractiva y respetable que la hija desearía emular. Una mujer con evidentes carencias, como la madre de Úrsula, no inspira a la hija, al contrario, la hija se refugia en la figura paterna, en este caso la abuela, quien detenta autoridad e infunde respeto. Así, desde la perspectiva de Irigaray, el orden simbólico patriarcal produce en las hijas sentimientos ambivalentes respecto a las madres, impidiéndoles establecer una genealogía materna deseable³⁴. Las circunstancias de su niñez, que la autobiografía explora en detalle, pueden explicar la inhabilidad de Úrsula para desarrollar más adelante relaciones positivas con sus hermanas del convento, y, a la inversa, provechosas relaciones con numerosos amigos entre los miembros de la jerarquía eclesiástica.

El conflicto entre Úrsula y su madre se prolonga durante toda su juventud. Doña María de

Escobar insiste en educar a su hija para el matrimonio, como corresponde a una niña de su posición social, pero Úrsula se niega a oír hablar de matrimonio y decide, cuando todavía es muy pequeña y en vida de su abuela, que quiere irse de monja. La abuela apoya los deseos de Úrsula y le ofrece un ajuar a todo lujo, encargado al Perú, y una buena dote:

«Bien veo que si yo te faltó serás tú su perro. Dios me dé vida para darte remedio, que con eso no quedarás en poder de tu madrastra, que tal es tu madre para ti, que te aborrese por darme pesadumbre a mí»... Dijele a mi abuela: «Monja me he de entrar». «Sí, mi alma; serás lo que tú quisieres»; yo dije «Monja, no más». «Seráslo con toda comodidad, si Dios me quisiere guardar hasta que tú tengas edad, que no habrá monja de más comodidad, con tu selda alhajada, muy bien colgada, escaparate y tu plata labrada, que del Perú se traerá, y los liensos del Cusco, y todo lo necesario a Lima enviaré a emplearlo. Tendrás tu esclava dentro y otra fuera, y cuatro mil pesos de renta; esto fuera de tu herencia, que de por sí te la darán». (101)

La animosidad entre madre e hija se intensifica, hasta el punto que están constantemente reñidas³⁵. Como la abuela muere cuando Úrsula tiene sólo seis años, pronto pierde su ascendiente sobre su madre, pero no se da por vencida y se niega de manera obsesiva a someterse a los deseos de su progenitora y se empeña en hacerse monja. Por otra parte, la madre trata de convencerla por todos los medios, por ejemplo, ofreciéndole ropa lujosa que sabe que le gusta, para que consienta en casarse. Úrsula, mientras tanto, le pide a un tío, Juan Cajal, «patrón de [l] convento», que le ayude a entrar en él. Ella es descendiente del fundador del nuevo convento de clarisas, e ingresa apenas se abre en 1678 cuando tiene sólo 12 años, sin tener que aportar una dote por ser este un privilegio de las parientas del fundador. No sorprende, entonces, que la primera parte de la *Relación autobiográfica* se enfoque en la relación madre-hija. Aunque este no es el único factor que determina la identidad de Úrsula, la relación con su madre parece ocupar un lugar fundamental en el desarrollo de su capacidad, o falta de ella, para relacionarse con los demás.

Dos episodios de la niñez de Úrsula, que parecen haber marcado su vida, son importantes para

entender sus opiniones sobre el matrimonio. Cuando es muy pequeña oye una conversación en la cual sus tías discuten las infidelidades de los hombres para con sus esposas. Este episodio impresionó tanto a Úrsula que decide vengarse en nombre de las mujeres: «Yo atenta a esto les tomé a los hombres aborresimiento y juntamente deseo de poder vengar a las mujeres en esto, engañándolos a ellos, y con ansias deseaba poder ser yo todas las mujeres para esta vengansa»³⁶. Un día, cuando está sola en su casa -habrá tenido unos cinco años pues todavía no alcanzaba el marco de la ventana- se viste de mujer adulta y posa en el balcón, como ha visto que hacen las mujeres cuando esperan que pasen los hombres. Como suponía, se le acerca un hombre y le habla. Coquetea con él hasta que el hombre le ofrece dinero, pero ella se niega a recibirlo. Esto es prueba para ella de que no se puede confiar en los hombres; por otro lado, se siente orgullosa porque se ha burlado de él. Cuando es todavía más pequeña, tiene otra experiencia significativa que dejó una huella profunda en su desarrollo. Cuenta que estando sola en casa, salió y se fue caminando calle abajo hasta encontrar unas casas en que vio a hombres y mujeres juntos en lo que ella llama «casamientos». Estas escenas le causaron una profunda impresión y cuando le comentó a su familia lo que había visto entendió que no se podía mencionar estos episodios en voz alta, aunque sí los podía ir a ver. Escribe que «después volví como siempre a verlos»; Úrsula recuerda estas escenas en varias ocasiones y se convence de que no quiere casarse³⁷. Esta decisión le causa una enorme tristeza a su madre, quien se niega a aceptar la testarudez de su hija. De lo que se ha escrito sobre la vida en los conventos, se puede colegir que éstos representan una modalidad de vida alternativa para las mujeres que no se casaban. A veces las mujeres que no se casaban entraban al convento, especialmente las que no tenían dote, pero también lo hacían aquellas que tenían otros intereses³⁸. Un ejemplo famoso es el de Sor Juana Inés de la Cruz, quien, según Octavio Paz, escogió el camino que una mujer profesional podría elegir hoy al vivir un vida dedicada al estudio en el convento³⁹. Esto sugiere no sólo que las mujeres que no se casaban entraban en el convento, sino que, como indica el análisis de Janice Raymond, las mujeres que decidían ser independientes escogían el convento como alternativa

al matrimonio. Raymond cita estudios que relacionan las tradiciones de las diosas entre los pueblos germánicos y el desarrollo de comunidades de mujeres, que desaparecieron en los primeros siglos del cristianismo. Afirma que «with the advent of Christianity . . . women ceased to have significant intellectual, political, and social power. The convent thus became the refuge of many women who still craved this power and independence. It offered opportunities undreamed of an[d] unactualized by most women during these times». Y añade que «the nun carried on the tradition of the loose woman, that is, the independent woman, associated with a pagan and ungodly period. Therefore, female autonomy and detachment from men were regarded as pagan and ungodly. The male hierarchy was always in conflict with the independent spirit which had drawn many women to convent living initially», sugiriendo que los conventos eran atractivos para las mujeres porque les permitían independencia y la oportunidad de desarrollarse intelectualmente⁴⁰. A esto se agrega el hecho de que les ofrecían a las jóvenes la oportunidad de aprovechar la sabiduría de mujeres mayores que servían de consejeras⁴¹.

Aunque Úrsula expresa muy tempranamente su deseo de entrar en el convento, las razones por las cuales escoge este tipo de vida no quedan claras, excepto como un medio de desligarse de la presión que sobre ella ejercía su madre o para escapar de las relaciones sexuales con un hombre. Escribe: «yo no me quiero casar, y más afnas me he de ahorcar; y así no me hagan desesperar, que primero me dejaré despedasar; y así de mí no lo han de conseguir, mas que me mate mi madre, que el morir me será suave por no casarme!»⁴². Y repite: «¿i . . . me muriera antes que en eso me viera; ¿pues, yo había de consentir que con hombre me acostasen?; primero he de horcarme, o con una daga degollarme, o el pecho atravesarme»⁴³. Antes de entrar al convento, su madre trata de persuadirla de que las condiciones de vida de los conventos no son cómodas y que echará de menos la vida privilegiada que lleva en su casa. Pero Úrsula no se deja convencer y hace caso omiso de lo que su madre le dice por propia experiencia. Sabe que no quiere casarse y esto le parece suficiente. En este punto de la autobiografía no está claro si Úrsula tiene vocación religiosa. Al contrario, parece más bien una niña obstinada que quiere

hacer su voluntad. De niña, Úrsula apreciaba y se deleitaba con la ropa lujosa y las telas finas. Conocedora de las preferencias de su hija, su madre le ofrece todo tipo de alicientes para que cambie de opinión, pero Úrsula no da su brazo a torcer. No hay que olvidar que su abuela le había prometido que no se escatimarían esfuerzos para hacerle la vida cómoda en el convento, pero su abuela ya había muerto, y la oposición de su madre no le facilitaba la transición a su nuevo estado. Como consecuencia, cuando finalmente ingresa no lleva nada consigo y sólo entonces se da cuenta de que los edificios no están terminados, que las monjas comen en platos de barro, no tienen cubiertos de plata, ni hay comodidades de ningún tipo⁴⁴. Desilusionada ante su nueva realidad, Úrsula tiene muchas dificultades para adaptarse, pero no se queja, ni quiere volverse a casa⁴⁵. Soporta estas condiciones desventajosas por varios años antes de pedir algo a su madre. Más adelante Úrsula es dueña de su propia celda, que su madre le compra en 1690⁴⁶.

Electa Arenal y Stacey Schlauf señalan que las celdas monásticas eran uno de los pocos lugares donde las mujeres tenían su propio espacio. «Even in homes of the nobility, [women] were often cramped and easily accessible to men of the family and male servants. All domestic space was shared. Women were not allowed in all rooms and frequently had only cushions, not chairs, to sit on. Both the objects in the home and the women themselves legally belonged to the men. In the convent, however, possessions belonged to the women and to God. Women organized and ran their homes for themselves, developing skills in management of landed property, construction, financing, and the law»⁴⁷. En su *Historia del monasterio de clarisas de Nuestra Señora de la Victoria en Santiago de Chile* -el convento de Suárez- Juan de Guernica explica que aunque estas monjas no tenían una vida de comunidad como tal, ya que las vidas de las monjas giraban alrededor de tareas cotidianas y recreativas en sus propias celdas, dormían en dormitorios comunitarios, excepto cuando estaban enfermas⁴⁸. Sin embargo, Úrsula Suárez sugiere que las exigencias de las celdas, que acomodaban a diez o doce personas, podían ser onerosas para las monjas, pues no era fácil contar con un mínimo nivel de vida privada.

Mientras vive en el convento Úrsula tiene varios amigos hombres, algunos casados y otros solteros, que la visitan y agasajan. Uno de su devotella los llama «endevotados» -se hace cargo de sus necesidades y la trata como padre (aunque en su caso más bien cumple con las promesas que le había hecho su abuela). Paga sus gastos, incluida la ropa, comida y sus lujos, como también las necesarias reparaciones a la celda:

Lo respetaba como a mi padre, porque en las obras lo era: él me vestía de pies a cabeza, y no como quiera, sino que a Lima enviaba a traer los géneros que yo vestía, no contentándose con lo que en su tienda tenía, que había de ser lo más fino mi vestido, y los chapines que había de calzar, plateados, habían de venir de allá; el sustento de la selda [l]o enviaba toda la semana, fuera de todos los días los regalos, y por entero para el año él de mis vicios hacía el gasto, porque el polvillo y mate era imposible que faltase; era de calidad que hasta la selda hizo allíñar y haser en ella cosina y despensa; y no contento con lo referido, vivía sentido de que no le manifestaba lo que necesitaba: y es verdad, que yo en pedir tengo gran cortedad, y no sé desir si paso necesidad. (179)

Úrsula describe estas ambiguas relaciones con aplomo y provee detalles de sus traviesas transacciones. Este hombre en particular piensa que la joven es una mujer seglar a la que obviamente está cortejando con intenciones de casarse. Suárez revela una cierta afición por estos juegos aparentemente ingenuos, minimizando sus intenciones:

... y si salimos a verlos, es porque son nuestros mayordomos que nos están contribuyendo y vienen a saber lo que hemos menester. No sean disparatados, que no les hasen las monjas caso, que mientras no los vemos, no nos acordamos (181)

Cuando finalmente reconoce que es un error continuar viendo y seduciendo a los hombres, decide terminar estas relaciones.

Úrsula tarda seis años en profesar, pues al comienzo es todavía menor de edad. Hasta 1684 está en manos de una maestra de novicias con la que no se lleva bien, pero su fuerza de voluntad le permite resistir la presión. Cuenta un incidente en que se la acusa públicamente de haber robado la

túnica de otra novicia. Aunque sufre profundamente por esta indignidad, es capaz de sobrellevarla. Más tarde, cuando se encuentra la prenda, es exonerada: resulta que la familia de la novicia se la había llevado para lavarla. No obstante, aunque se hubiera limpiado su nombre, le duele que se haya sospechado de ella.

La segunda parte de la autobiografía cuenta en detalle las desavenencias con varias superiores y monjas. Úrsula lo pasa mal, y frecuentemente debe soportar falsas acusaciones, abandono y aislamiento. Hay grupos rivales en el convento y ella no está en el lado del partido victorioso. Se culpa a sí misma diciendo que es mala y perversa, pero al mismo tiempo muestra seguridad y confianza. Por ejemplo, cuando se la acusó de robarse una túnica, se mantuvo firme en su posición de que era inocente, a pesar de las humillaciones. Las reacciones de Úrsula se caracterizan por una actitud conflictiva. Por un lado se subordina a la autoridad masculina, al confesor, exponiéndole sus más íntimas dudas y escrúpulos, y constantemente se humilla ante él diciendo que es ignorante mientras los confesores son «doctos». Pero por otro, es arrogante y orgullosa delante de las otras monjas, y no se da por vencida cuando se trata de reparar injusticias cometidas contra ella⁴⁹. Aunque su actitud puede ser una muestra de falsa modestia para beneficio de las autoridades, es significativo que use diferentes estrategias para confrontar a los hombres en posiciones de autoridad (confesores y otros sacerdotes) y otra hacia las mujeres (monjas), mientras se burla de la inocencia de sus «endevidados» o enamorados cuyas historias cuenta luego a sus compañeras de celda. El retrato de Úrsula que revela la autobiografía es el de una mujer fuerte, que lucha, y dotada de un gran sentido del humor, lo cual explicaría que hubiera sido capaz de resistir tantas adversidades, aun cuando a veces da muestras de sentirse aislada y abandonada⁵⁰. Con la excepción de su confesor y de Dios, no tiene confidentes entre las monjas. A este respecto, su *Relación* no muestra el sentido de comunidad que revelan otras autobiografías de religiosas, las que «instead of seeing themselves as solely unique, women often explore their sense of a shared identity with other women»⁵¹. Mientras las experiencias de su niñez han tenido tal vez un papel en su falta de intimidad con otras mujeres, su senti-

do de autonomía y su rechazo del modelo femenino tradicional que trata de inculcarle su madre pueden haber contribuido a su mayor afinidad con los hombres. En cualquier caso, el relato de Úrsula Suárez muestra la complejidad de su persona: aparece humilde y sumisa, pero también arrogante y segura de sí misma, y demuestra que sabe cómo relacionarse favorablemente con sus devotos y con los sacerdotes. Las estrategias que Alison Weber advierte en Santa Teresa, «irrepressible feminine 'charm' or 'coquetry' might be better understood as covert strategies of empowerment», ciertamente pueden aplicarse a Úrsula Suárez⁵².

La actitud de Úrsula está marcada por su conciencia de pertenecer a una familia de abolengo. Si bien su independencia, seguridad y sentido del humor pueden haberla ayudado a establecer relaciones de amistad con las autoridades eclesiásticas, también su posición social tiene que haber sido un factor importante. Sabemos que el obispo, varios sacerdotes jesuitas, confesores, miembros de la jerarquía y de varias órdenes religiosas la visitan a menudo. Habla de sus experiencias religiosas con ellos y a su vez ellos humorísticamente le refieren varias anécdotas. Aparentemente goza de «gran popularidad y fama»⁵³. Hay que recordar que su tío abuelo, Alonso del Campo Lantadilla, había donado el dinero para fundar el convento que también alojaba a varias de sus tías y primas, y que tenía parientes entre el clero. Además, sabe que cuenta con una posición social privilegiada y que tiene acceso a una herencia en caso de que decida no profesar.

En los últimos cuadernos de la autobiografía, Úrsula Suárez le dedica más atención a sus experiencias religiosas de lo que había hecho hasta ahora. Se concentra en sus relaciones con varios confesores y miembros de la iglesia, y continúa enfocándose en su situación personal dentro del convento. Su *Relación* termina con un episodio que conduce a severos castigos. Afirma que había vivido en el convento más de 30 años y que había servido en varias capacidades cuando este incidente tuvo lugar⁵⁴. Se había sentido mal una mañana después de los oficios religiosos y pedido agua caliente de la cocina. Como la criada de la vicaría no la trató con respeto, Úrsula se disgustó con su ama. El inci-

dente creció de manera desproporcionada involucrando a varias monjas, y la superiora informa al obispo. El obispo decide que Úrsula debe ser castigada por haber provocado este escándalo, por su falta de respeto y obediencia, y por varios otros cargos. Úrsula le dice a su confesor que las acusaciones son falsas y describe sus padecimientos durante este período. El documento firmado por el obispo estipula que sea flagelada por todos los miembros de la comunidad. Además, debe besarles los pies a las monjas, comer en el suelo, y permanecer en su celda. Úrsula se enferma antes de completar el castigo, pero cuando se recupera cumple lo que el obispo había mandado. Le cuenta a su confesor que ella podría llenar volúmenes con sus historias, y le pide que por favor guarde silencio sobre estos temas para que nadie sepa «lo que tantos años yo he callado».

El género de la autobiografía espiritual escrita por monjas parece haber sido bien conocido en ese tiempo, especialmente después de la *Vida* de Santa Teresa. En referencia a los escritos de monjas en el Nuevo Mundo, Arenal y Schlaw sugieren que aunque estas autobiografías espirituales pueden haber seguido «prescribed structures, order, meanings, themes, and formulas and reflect hagiographic and biblical rhetoric of the Church», es posible que revelen más acerca de sus autoras de lo que éstas se proponían. Además, «these texts contain almost the only record we have of the consciousness of early modern women in Hispanic lands»⁵⁶. Úrsula Suárez tuvo modelos literarios. Menciona haber leído las vidas de dos monjas, María de la Antigua (1566-1617) de Sevilla, y Marina de Escobar (1554-1633) de Valladolid, pero no parece haber seguido a sus modelos⁵⁷. Sin embargo, si consideramos que Úrsula Suárez, como Santa Teresa y Sor Juana, a quienes había leído extensamente, puede haber encontrado inspiración en otros textos -ella menciona haber leído libros⁵⁸-no es sorprendente encontrar relaciones con otros géneros narrativos. Por ejemplo, la *Relación* de Suárez recuerda las crónicas o relaciones escritas por varios testigos e historiadores de la conquista española y la colonización de América, y no sólo por el título que la monja le dio a su narración. Walter Mignolo sugiere, acertadamente, que al examinar los textos del período colonial, especialmente aquellos que no fueron escritos con un propósito literario, no debe-

mos forzarlos a una rígida clasificación, sino «tomarlos en toda su ambigüedad; una ambigüedad localizada en los niveles de las estructuras, los tipos y la formación»⁵⁹. Mignolo muestra que el *Diario* de Cristóbal Colón combina estrategias discursivas de la carta y del diario; las *Cartas* de Hernán Cortés, mientras comparten las características del género epistolar son también informes realizados por mandato, y al interpretar la *Araucana* de Alonso de Ercilla el lector no debe intentar distinguir lo que es historia de lo que es poético, entre la historiografía y la épica⁶⁰. Así, al leer la *Relación* de Suárez, sugiero que consideremos el texto en una relación dinámica con otras narraciones del período.

Una de las características sobresalientes de esta *Relación* es que fue escrita como si fuera una conversación con el padre confesor⁶¹. Conversación no es el término exacto para referirse a su monólogo, sin embargo, pues en el texto no hay respuestas. Es un monólogo en que reproduce diálogos, dirigido a una presencia ubicua, el confesor, quien le ha encargado escribir la relación de su vida y, en la tercera parte, en las últimas secciones de la autobiografía, parece estar informándole de sus conversaciones con Dios. En el título mismo Úrsula explícitamente menciona su motivo para escribir esta *Relación*. Su confesor le ha pedido que lo haga. Este no sólo provee el papel -el cuerpo físico en el que se inscribe su palabra- sino que también la pluma y la tinta, y en el caso del primer confesor, éste supuestamente lee los cuadernillos de la monja y no se los devuelve⁶². Mario Ferreccio ha sugerido que el hecho de que el papel se le suministre en cantidades limitadas puede haber determinado en gran parte el ritmo y extensión de las varias unidades: «tal ritmo de avance llega a hacerse tan determinante de la redacción, que el cuadernillo pasa a convertirse en unidad de medida interna de la materia narrada. El escrito, pues, estaba encaminado al uso u arbitrio del confesor»⁶³. Esta observación demuestra, otra vez, la subordinación de la autobiografía a la autoridad masculina.

El siguiente pasaje indica que Úrsula Suárez es consciente de su dependencia del confesor:

Señor, ¿qué quieres que haga?: por los confesores gobiernas las almas; yo debo obedeserlo y sujetarme a

su dictamen, pues él sabe yo soy una simple mujer: dalde conosimiento a él. (p. 255, mi énfasis)

En repetidas ocasiones Úrsula señala que su relato debe permanecer estrictamente confidencial- pues de otro modo no lo escribiría- y expresa su deseo de que el confesor le devuelva los cuadernillos una vez que los haya leído. Menciona varias veces el disgusto que le causó que su primer confesor no le hubiera devuelto sus escritos. Úrsula declara a menudo que escribe por acto de obediencia, a regañadientes, pero se puede observar que es una tarea que le causa placer. Y, aunque parece usar la escritura como un medio para desahogarse de sus tribulaciones, el texto está escrito con un lector en mente, el padre confesor, a quien llama «su paternidad» o «padre mío»⁶⁴, de tal modo que el orden simbólico está presente en los momentos más privados de Úrsula⁶⁵. Domna Stanton afirma que no es infrecuente que las «autoginógrafas» le concedan un papel preponderante a un hombre, generalmente el padre o marido⁶⁶. En la *Respuesta* de Sor Juana encontramos una situación similar, pero en su caso ella está contestando una carta escrita a modo de advertencia por el obispo, quien firma la carta con un seudónimo femenino, Sor Filotea de la Cruz. Aunque se ha reconocido que en la cultura occidental «women have been framed by the male gaze»⁶⁷, no deja de ser enojoso para una lectora enfrentarse reiteradamente a esta admisión de dependencia acerca de los más mínimos detalles. En el caso de Úrsula resulta paradójico que una mujer independiente como ella no pueda olvidar la presencia del confesor, llamándolo «el padre mío» o «su paternidad», reconociendo así su falta de vida privada, tanto más cuando, en su opinión, el confesor no la entiende, especialmente el primero. No hay que olvidar, sin embargo, que está escribiendo una narración que, aunque privada, puede llegar a ser una confesión pública, y ella seguramente es consciente de esto. Pero, irónicamente, al crear una voz que está constantemente hablando al otro, al que está a cargo, al adulto, le da unidad a su vida⁶⁸.

Aunque muchas autobiografías se escribieron por encargo -la de Santa Teresa es un ejemplo- no es frecuente que se dirijan explícitamente a la autoridad que ha ordenado la narración. El discurso autobiográfico de Úrsula Suárez puede considerarse

un caso de lo que Elaine Showalter describe como discurso de doble voz: por un lado tenemos la voz de un sujeto seguro de sí mismo, una mujer de clase alta que reconoce su posición de privilegio en la sociedad, pero por otra la de un subordinado que se somete a la mirada masculina que penetra su escritura. Mujer de alto rango y consciente de su posición, Úrsula tiene asegurada una posición en la sociedad. Sin embargo, intelectualmente no cuenta con modelos. Constantemente se pelea con la maestra de novicias y las superiores, como lo había hecho con su madre. Recordemos que respetaba a su abuela, la figura de autoridad en la casa, como también a su padre y abuelo, y cuando los menciona expresa amor y respeto por ellos, pero se dice muy poco sobre estas figuras masculinas en el texto. Como lectores no sabemos qué tipo de relación, si la hubo, tuvo con ellos. Así, en la *Relación* de Suárez, encontramos la voz de un sujeto de clase alta seguro de sí mismo, pero al mismo tiempo la voz de un subordinado que aparentemente se somete a la mirada masculina cuando se da cuenta de que su propia posición en el convento depende de decisiones tomadas fuera de sus muros. Dolorosamente ha aprendido que los asuntos concernientes a la disciplina dependen de una red de relaciones tanto dentro como fuera del convento, como lo evidencian los crueles castigos que sufre por su arrogancia hacia sus superiores.

Aparentemente Úrsula escribió la *Relación* para obedecer las órdenes del confesor, sin embargo hay también un elemento de narcisismo en su deseo de presentarse a sí misma como individuo. Ella quiere contar su propia versión de los eventos⁶⁹. Además, aunque dice que es mala, perversa e indigna, le produce placer hablar de sí misma, especialmente al retratarse con su duplicidad y juegos malintencionados. La actividad escrituraria le permite concentrarse por un corto período del día en sí misma, explorar sus sentimientos y reflexionar sobre ellos. De este modo llega a ser el objeto/sujeto de su escritura, a pesar de que inscribe sus marcas en el papel con la pluma y tinta que le provee la figura masculina ante la cual se subordina.

Aunque el diálogo con Dios sea una característica de las autobiografías religiosas, el papel omnipresente del orden simbólico en la formación

de la identidad del sujeto impresiona al lector, especialmente si se trata de un lector femenino. El término «paternidad», que se repite a lo largo del relato, sugiere un originador masculino, un padre biológico que ha hecho posible la existencia de esta voz femenina. A cada paso Úrsula lo nombra. Si bien es cierto que no le cuenta todos sus pensamientos, acaba escribiendo lo que no mencionó en su confesión. La *Relación* muestra la importancia de la confesión en las vidas de las monjas y su dependencia de ella⁷⁰. En un episodio que narra y que le ocurrió a ella misma, Úrsula cuenta que unas monjas jóvenes le piden ayuda porque no saben cómo confesarse. Ella les dice que tampoco lo sabe, pero ofrece su consejo de todos modos. Cuando en retrospectiva descubre que sus recomendaciones pueden no haber sido muy sabias, le cuenta todo el episodio a su confesor. Ciertamente, la *Relación* de Suárez puede leerse como una continua confesión.

El discurso de Úrsula revela a una mujer de convicciones y carácter que constantemente se humilla al contar sus más íntimos sentimientos y disgustos a su confesor, quien no siempre le presta atención, a pesar de reconocer su valía. A menudo repite que se siente indigna y culpable. Bella Brodzki y Celeste Schenck han observado una diferencia entre el sujeto religioso masculino y el femenino. Mientras «in Augustine's *Confessions*, the autobiographer explicitly identifies with the male divinity, albeit a bit ambivalently, in order to claim for himself as a convert the highest place accorded a man on the human-to-divine continuum; the certainty with which the narrator speaks results from his position in the text as the literary analogue to God... In contradistinction, a sister spiritual autobiographer, Margery Kempe, in *The Book of Margery Kempe*, might claim a number of relationships with the deity, but historical circumstances (and theology) would never allow her to posit a relation of analogue»⁷¹. La lectora de esta *Relación* tiene la impresión de que la dependencia de Úrsula de la aprobación de su padre espiritual, no le permite desplegar las alas. Los comentarios de Sandra Bartky a propósito de la situación de las mujeres contemporáneas que viven en una cultura preponderantemente masculina, pueden acercarnos al discurso de Suárez. Refiriéndose al uso del panóptico según la interpretación que de él hace Foucault,

como un medio para disciplinar al sujeto, Bartky sugiere que en el interior de la conciencia de las mujeres hay una figura masculina que cumple la función de panóptico. Y agrega que las mujeres «stand perpetually before his gaze and under his judgment. Woman lives her body as seen by another, by an anonymous patriarchal other»⁷². De allí que la internalización de la mirada masculina les impida a estas autoginógrafas establecer una relación directa entre ellas y Dios sin un intermediario.

El título que Úrsula Suárez le da a su escrito, *Relación*, recuerda al lector las muchas relaciones escritas por los cronistas y conquistadores españoles que informaban de sus hazañas al rey en el período de la conquista española en América. Entre los propósitos más frecuentes para escribir estos documentos se contaba el deseo de obtener privilegios y recompensas a cambio de los servicios prestados a la corona. Para ganar aprobación y acceso al poder, cronistas como Hernán Cortés o Bartolomé de las Casas, usan estrategias retóricas apropiadas. Mencioné al comienzo de este estudio el sesgo oral de un lenguaje cercano al habla cotidiana que caracteriza la *Relación* de Suárez. El suyo no es el lenguaje pulido y barroco de Sor Juana para expresar razonamientos sutiles envueltos en una sintaxis intrincada, sino el lenguaje de la comunicación oral. El carácter oral y el papel del destinatario relacionan su texto con las crónicas y relaciones testimoniales. En estos escritos, el destinatario tiene un papel significativo, pues sus expectativas determinan el estilo del discurso⁷³. En cada caso el vínculo entre testigo y destinatario le da forma al relato. Por ejemplo, en los casos de Colón, Cortés, Las Casas, Bernal Díaz y el Inca Garcilaso, el destinatario define las estrategias de escritura y el tipo de discurso necesario para capturar su atención. Colón cumple con su obligación de describir e informar en gran detalle, subrayando el aspecto comercial, político y religioso de su empresa; Cortés escribe sus cartas de relación en un estilo fluido e impecable sintaxis, mostrando su conciencia del poder de su discurso para impresionar al rey; la retórica legalista de Las Casas en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* está dirigida a despertar las emociones del lector; el estilo vivaz de Bernal presenta la perspectiva del soldado raso que ha trabajado duro para cumplir con una misión imperial, la conquista, y

Garcilaso demuestra que tiene a sus lectores europeos en mente cuando escribe sus *Comentarios reales*. En la relación escritor / destinatario el escritor se subordina a éste último y afina su discurso de manera que esté a tono con el receptor, como en el caso del género epistolar, pero también, como advierte Mignolo, hay regulaciones concretas en cuanto al estilo que debe usarse para rendir cuentas de los logros de las expediciones. Mignolo explica que «Cortés no llama a sus informes 'relación' sólo porque es un vocablo corriente en la época (...), sino simplemente porque está cumpliendo con un mandato en el que se le exige, precisamente, hacer 'entera relación'»⁷⁴. Además, la relación parece haber sido una forma que permitía mayor flexibilidad que la carta o historia, géneros que contaban con tradiciones bien establecidas⁷⁵. Para Mignolo las relaciones «se presentan como ajustadas a un modelo creado sobre la marcha (. . .) y basado sobre las necesidades que brotan de la información que se desea obtener»⁷⁶. En la escritura de Suárez, dirigida tan claramente a su confesor para cumplir con su mandato de que escriba su vida, hay también otra presencia, tácita y temida, la de la Inquisición⁷⁷.

Aunque más de doscientos cincuenta años median entre la *Relación* de Úrsula Suárez y algunas obras de ficción de escritoras hispánicas, debido a mi interés en la obra de estas escritoras, no puedo dejar de establecer algunas conexiones entre la autobiografía de la religiosa y algunos textos literarios de las últimas décadas. Las estrategias de escritura usadas para representar a un yo en narraciones de fines del siglo XX iluminan las relaciones textuales entre autobiografía y confesor del texto de la monja de la época colonial. Me refiero aquí al uso consciente de elementos autobiográficos en la ficción, la presencia de la figura del padre que dicta la conducta o el tipo de discurso, y la relación entre género y discurso para representar una perspectiva femenina.

El papel del destinatario en la *Relación* de Suárez puede compararse con la presencia del hombre de negro en la novela de Carmen Martín Gaité *El cuarto de atrás* (1978), narración autobiográfica metaficticia en la que C., la narradora, está en vías de escribir una novela. Una noche, un hombre de

negro visita a C. y la estimula a contar su historia. La novela dentro de la novela se va componiendo mientras la narradora conversa con el visitante. Aunque C. tiene muchas dudas y aprehensiones acerca de su escritura, el hombre de negro consigue que conteste sus preguntas y logra establecer un diálogo con ella, lo cual constituye la novela. Al fin, el hombre desaparece dejando una caja misteriosa, mientras la autora (dentro del texto) termina su manuscrito. En esta novela, la narradora-protagonista recuerda historias de su infancia durante la época de la Guerra Civil Española y evoca un cuarto de trastos que servía de refugio a la familia y donde se guardaban una variedad de objetos. Para describir esta habitación atiborrada de cosas y en la que no había organización alguna, la narradora trata de crear un modo de expresión apropiado, pero tiene dificultades para expresar la confusión que siente sin recurrir al lenguaje eminentemente racional que ha aprendido. De manera similar, en la novela *La rompiente* (1987) de Reina Roffé encontramos a una escritora que cuenta su vida de manera oblicua mientras experimenta con medios discursivos innovadores para representarse como sujeto. Ésta le ha contado su historia a un oyente no identificado que a su vez la cuenta a los lectores tal como la ha oído del hablante. En la segunda parte de la novela, la escritora ficticia le cuenta al hablante de la primera parte la novela que ella ha escrito, pero sin leer de la novela sino resumiéndola y sólo ocasionalmente leyendo algunos pasajes. En esta novela dentro de la novela, hay una protagonista femenina aficionada al juego. Aunque es extremadamente exitosa, está sujeta a oír los consejos de un hombre llamado Boomer, quien le sugiere lo que debe hacer. La mujer finalmente se independiza de los dos hombres que la acompañan, Boomer, con quien se casa, y un profesor. Estas dos figuras masculinas remiten a los escritores del «boom» de la literatura latinoamericana de los 60 y 70 que son todos hombres, y a sus críticos. Así como los escritores del boom, la narradora-protagonista experimenta al tratar de desligarse de las tradiciones que quiere cambiar para encontrar una voz personal, pero esta vez una voz femenina distinta. En la tercera parte de la novela la escritora-protagonista recuerda un viaje a Marrakesh, el país de Ela, su abuela, cuyo nombre ha heredado. Al final de la novela se enfrenta, como otros estudiantes, a la per-

secución de un régimen represivo. Sabemos que logra escapar, porque la novela empieza con su llegada a Nueva York. En *La rompiente* la protagonista expresa una doble ansiedad: primero, por someterse a la mirada literaria del padre, y segundo, teme el castigo arbitrario de un régimen militar autoritario, pues como estudiante y escritora ha desafiado sus leyes. A través de la metaficción y el uso de *mise en abyme*, esta novela sugiere la necesidad de crear modelos alternativos al modo como los escritores masculinos han representado a las mujeres. Al reproducir una fotografía de la autora contra un espejo quebrado en el cual se refleja un rostro femenino diferente, la portada hace una explícita referencia autobiográfica. La doble imagen sugiere que el yo representado en la novela es una creación discursiva que no debe confundirse con la escritora en la vida real, aunque hay una conexión y un deseo de exponer la complejidad de la auto-representación de la mujer. En otra novela con referencias autobiográficas, *En breve cárcel* de Sylvia Molloy (1981), la escritora-protagonista trata de establecer su identidad a través de la escritura. Los escenarios donde transcurre la historia no se revelan en un comienzo, pero hacia el final del relato se identifican y resulta que coinciden con los lugares en que ha vivido la autora, según se menciona en la contratapa. La historia se enfoca en las relaciones de la protagonista con miembros de su familia durante los años de su niñez, y más tarde, de adulta, con sus amantes lesbianas. De manera semejante a la descripción del estadio del espejo de Lacan, la narradora-protagonista se da cuenta de que se concibe a sí misma como una reflexión de la imagen que otros tienen de ella. Mientras escribe su historia, la narradora tiene la impresión de que su padre, al igual que sus amantes, han inscrito en ella sus propias historias. En un sueño su padre le cuenta la historia de Artemisa de Éfeso, figura maternal e imagen de la fertilidad y docilidad frente a los dioses. La narradora rechaza este modelo que le propone su padre, prefiriendo en su lugar otra versión de la diosa griega, Diana la cazadora, mujer independiente y virgen, dotada de tantos nombres como su hermano Apolo. La protagonista recuerda que su padre, a quien admiraba, ejercía un cierto control sobre ella cuando dejaba la puerta de su pieza a medio abrir, vigilándola de noche. En retrospectiva, siente el poder de su mirada, como si éste constantemente la

vigilara. Al final de la novela la narradora-protagonista escapa de la estrecha habitación donde ha estado recordando y tratando de escribir su propia historia. Termina su búsqueda comenzando un nuevo viaje, en un aeropuerto, y entonces se da cuenta de que su historia está irremisiblemente atada a todas aquellas que ha contado y que, a su vez, le han contado. Su escritura ha sido un intento obsesivo de capturar su propio yo. Así como Úrsula Suárez reclama sus cuadernillos del confesor, la narradora se aferra a su manuscrito, pues representa su modo de darle sentido a su yo, a su historia, a su verdad. No obstante, llega al convencimiento de que no puede aprehender ese yo esquivo que se está desplazando constantemente como una pieza movедiza en una intrincada red interpersonal. En dos novelas de Diamela Eltit, *Lumpérica* (1983) y *El cuarto mundo* (1988), también se manifiesta una conciencia de vivir bajo la vigilancia de una mirada masculina, las patrullas militares y la mirada del padre respectivamente, mientras los protagonistas están expuestos a patrones de conducta prescritos y la narración busca distanciarse de un tipo de lenguaje asociado con lo estrictamente racional²⁸. En actitud desafiante y situada en una ciudad en estado de sitio, la protagonista de *Lumpérica* pasa la noche en una plaza pública bajo un foco de luz que la penetra descubriendo sus movimientos más íntimos. De modo similar, en *El cuarto mundo* hay un intento de crear un mundo que no dependa de la sociedad de consumo que lo invade todo ni de la mirada del padre. En ambas novelas hay un gesto consciente de relacionar la realidad textual y extra-textual, lo ficticio y lo biográfico²⁹. Estas narraciones autorreflexivas de escritoras contemporáneas cuentan historias de protagonistas femeninas que no evitan relacionar lo textual y lo personal, sino que problematizan la relación entre vida y representación textual, mientras enfrentan la tradición literaria, el carácter relacional de la subjetividad y la sujeción a la mirada del padre en su discurso e, implícitamente, en sus vidas.

Volviendo a Úrsula Suárez, uno de los editores escribe que «el mundo de doña Úrsula Suárez fue un mundo de mujeres donde los hombres, incluidos su padre y abuelos, eran poco más que un telón de fondo. Desde su niñez las mujeres imperaron sin contrapeso»³⁰. Pero, aunque es cierto que el

texto ofrece una línea matrilineal, esta visión ignora el poder de la mirada masculina, pues, como he mostrado, no hay manera de evitarla, ni siquiera dentro del convento, como la *Relación* de Úrsula Suárez sugiere. Sólo en apariencia es el mundo representado un mundo de mujeres. Es cierto que los hombres están físicamente ausentes, pero están presentes como interlocutores, jueces, figuras de poder con capacidad de hacer decisiones, proveedores, y su vigilancia ha sido internalizada por las mujeres como un panóptico. Gobiernan a través de la jerarquía eclesiástica, la fuerza de las finanzas y el miedo a la Inquisición. Irónicamente, Úrsula parece haber entrado al convento para evitar estar sujeta a la voluntad de un hombre -de un posible marido- pero en el convento depende de su palabra, de sus opiniones y su protección. ¿Por qué, si no, escribir una confesión por mandato? Ella necesita su protección, tanto la del confesor como la de todos ellos.

En la época de Úrsula Suárez, Sor Juana Inés de la Cruz había intentado escapar de la mirada masculina y la Ley del Padre con su extraordinaria y autoconsciente *Respuesta*, en la que usa las tretas de la retórica para decir lo que no debe decir. Lo logra a nivel del discurso, pero su vida cambia, se deshace de su biblioteca y cuatro años después de escribir su famosa respuesta al Obispo de Puebla, en 1695, muere.

El lector contemporáneo de la *Relación* autobiográfica de Suárez-enterado de sus secretos-juega el papel de voyeur. Los lectores pueden sentirse como Pan en el poema «Leda» de Darío. Este poema describe a Zeus, disfrazado de cisne, seduciendo a Leda, mientras Pan, escondido en la fronda a la orilla del lago, observa la escena y se sonroja. Úrsula Suárez escribió para un lector masculino específico, su confesor, y, no para que su confesión fuera expuesta a la mirada pública. También se puede establecer otro paralelo entre Leda y Úrsula, si recordamos la interpretación que Delmira Agustini hace de este mismo episodio en su poema «El cisne». En su lectura de este poema, Sylvia Molloy muestra que la respuesta femenina a la seducción masculina no es necesariamente pasiva. Así como la hablante en «El cisne», a Úrsula le complace contar sus experiencias porque se trans-

forma en sujeto de su escritura, mientras establece una relación de poder con la jerarquía eclesiástica⁸¹.

Uno de los aspectos sobresalientes de la *Relación* es la medida en que la autora combina la sumisión a la ley del padre con su voluntad de expresarse⁸². Como recuerda Foucault, la confesión «is also a ritual that unfolds within a power relationship, for one does not confess without the presence (or virtual presence) of a partner who is not simply the interlocutor but the authority who requires the confession, prescribes, and appreciates it, and intervenes in order to judge, punish, forgive, console, and reconcile»⁸³. Irónicamente, el poder no reside en el que habla sino en el que escucha, «and is not supposed to know»⁸⁴. Dos siglos y medio más tarde, muchas mujeres en Hispanoamérica todavía enfrentan desafíos semejantes. El desarrollo de estrategias que les permitan alejarse de la mirada del padre tanto en el discurso como en la vida todavía sigue en proceso de lograrse. En las narraciones autoconscientes de las escritoras contemporáneas a que me he referido parece haber conciencia a nivel textual del grado en que las narradoras todavía están sujetas a la mentalidad patriarcal. Al relacionar sus textos con sus propias señas de identidad, estas novelistas están, hasta cierto punto, quitándose la máscara y revelando una voluntad de autodeterminación al utilizar con propiedad el carácter aparentemente evasivo de la retórica posmoderna.

En su estudio sobre el desarrollo de las autobiografías de mujeres desde la antigüedad hasta el presente, Estelle Jelinek sugiere que éstas han llegado a ser más asertivas y piden menos disculpas en sus autobiografías. Sostiene, además, que antes del siglo XX las autobiografías femeninas «project a less than confident self-image»⁸⁵, pero «in recent decades, when more women are writing with the assurance and command usually associated with men's autobiographies, we still find in most women's autobiographies a sense of feeling other, of being different from the rest of society, even from other women»⁸⁶. De modo similar, Bella Brodzki y Celeste Schenck afirman que «at both extremes of subjectivity and publicity, the female autobiographer has lacked the sense of radical individuality, duplicitous but useful, that empowered Augustine and Henry

Adams to write their representative lives large»⁸⁷. En el caso de Úrsula, su conciencia de pertenecer a una clase social privilegiada contribuye a que se valore como persona y se considere un individuo. Pero a pesar de su seguridad, este texto le indica al lector que las mujeres requerían mostrar docilidad para conseguir la aprobación masculina. Ni siquiera su fuerza de carácter salvó a Úrsula de verse atrapada en la ley del padre. La *Relación autobiográfica* de Úrsula Suárez es un claro ejemplo de cómo al afinar su discurso y su conducta para convivir con las instituciones patriarcales las mujeres aprenden a ser cómplices. Mi lectura sugiere que no hay modo de escapar de las marcas de género, no sólo en la vida sino tampoco en el discurso.

Notas

* Este ensayo es una traducción de «Confessing to the Father: Marks of Gender and Class in Úrsula Suárez's *Relación*», publicado originalmente en *Modern Language Notes*, 110:2 (1995), 353-384, The Johns Hopkins University Press. Se publica aquí con el permiso de The Johns Hopkins University Press. He agregado a la bibliografía de obras citadas tres ensayos que aparecieron en el mismo período en que se publicó mi artículo y que tocan aspectos pertinentes a este estudio (Myers, Zanzana, Cánovas) y uno que apareció en 1998 (Routt).

¹ Entre los historiadores del siglo XIX, José Ignacio Víctor Eyzaguirre, José Toribio Medina y Benjamín Vicuña Mackena se refirieron a la *Relación* en sus obras (Ferrecio, 10). La copia que hizo Eyzaguirre, mencionada en su *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, vol. II (294), de 1850, es probablemente la que se encuentra hoy en el Archivo Nacional (Ferrecio 9, n. 2, 10-11).

² La autobiografía de Úrsula Suárez fue publicada con el título *Relación autobiográfica*, título que aparece inscrito en la cubierta de cuero del manuscrito en su forma presente. Sin embargo, los editores sugieren que este empaque pudo haber sido añadido en tiempos recientes. Como el original no tiene las páginas numeradas, el orden en que se han puesto los cuadernillos en la edición publicada difiere del orden de la copia de Eyzaguirre y del original empastado (Ferrecio 20-1). En un viaje a Chile-invierno de 1994-me fue posible ver el manuscrito original en el convento de las monjas clarisas en Santiago, y también una copia en dos volúmenes hecha en 1914 por una de las monjas del convento, Madre Clara, en enero de 1914. Le mencioné esta copia a Mario Ferrecio, quien me dijo que no sabía de su existencia, lo cual expli-

ca que la copia de la Madre Clara no fuera tomada en cuenta en la comparación que se llevó a cabo para establecer la versión publicada en 1984. Ferrecio me comentó que no había sido fácil acceder al manuscrito que se conserva en el convento. En su opinión, es posible que las monjas de clausura no tuvieran suficiente confianza en él y sus asistentes porque eran todos hombres.

³ De Ramón, 33, 43-4.

⁴ Ver *Untold Sisters* de Electa Arenal y Stacey Schlau, y *Plotting Women*, capítulos 1-3, de Jean Franco.

⁵ Arenal y Schlau subrayan que «in the Hispanic literary canon, the only two female writers considered worthy of note before the twentieth century were both nuns: Teresa of Avila and Sor Juana Inés de la Cruz» (ix). Georgina Sabat de Rivers estudia los dos textos como autobiografías en «Autobiografías: Santa Teresa y Sor Juana». Para un panorama sobre la educación de las mujeres en la Europa pre-moderna, véase *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-seventy* de Gerda Lerner, y sobre las mujeres en la época colonial en Hispanoamérica véanse *Plotting Women* de Franco y *Women in Spanish American Literature. Literary Images*, de Johnson.

⁶ Sobre las fechas probables véanse Ferrecio (14-7) y de Ramón (42-3).

⁷ Armando de Ramón extiende la fecha hasta 1732 (39).

⁸ Los editores opinan que sus últimos recuerdos datan de 1715, año en que Úrsula Suárez fue amonestada y castigada por el obispo (de Ramón 42-3).

⁹ Ferrecio sugiere que el manuscrito que se ha preservado puede ser una copia hecha por la misma Úrsula Suárez, y se basaría en la segunda versión de la historia de su vida (17). Para un comentario sobre las varias copias, ver Ferrecio 16, n.9, 17.

¹⁰ Armando de Ramón establece la siguiente cronología para la vida de Úrsula: entró al convento a los doce años en 1678; profesó en 1684; fue «provisora» por un año, y «definidora» a partir de 1687, «vicaria» desde 1710 hasta 1713, y elegida superiora en 1721, cargo en el que permaneció hasta mayo 7, 1725 (61-6). Ver también Guernica, 80-1, 108, 161, 163.

¹¹ De Ramón, 59. El terremoto de 1635 destruyó gran parte de la ciudad, y a las considerables pérdidas se sumaron otras calamidades (de Ramón 54). Ver Guernica, quien comenta en detalle la situación financiera de los conventos y los problemas económicos que enfrentaba la sociedad en esos días.

¹² Suárez, 89.

¹³ *Ibid.*, 90.

¹⁴ Ver de Ramón, 36 y también Ferrecio (15, n. 8). Sobre el papel que jugaba el confesor en las vidas de las monjas en la época colonial ver Franco (3-9, 14), y Johnson (157).

¹⁵ De Ramón comparte esta opinión cuando escribe: «Pensamos que, antes que complacer a su confesor o a los

prelados, doña Úrsula 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). Rodrigo Cánovas sugiere que la confesión colocó a Úrsula en una posición conflictiva porque tiene que contar lo que no quiere hacer público, y de paso puede incriminarse (105).

¹⁶ Arenal y Schlau, 2.

¹⁷ Varios estudios que tratan de autobiografías de mujeres subrayan la necesidad de poner atención a temas relacionados con el género, pues se ha descuidado este aspecto en estudios tempranos sobre la autobiografía. El estudio de Bella Brodzki y Celeste Schenck hace hincapié en la necesidad de «[make] the case for the study of autobiography as gendered» (7); ver también Benstock, Stanton, y Smith.

¹⁸ Rodrigo Cánovas afirma que «lo notable de esta relación es que Úrsula Suárez adopta una perspectiva femenina para escribir su vida» (113).

¹⁹ Ferrecio examina el lenguaje de Suárez desde una perspectiva filológica (25-31), y Kristin E. Routt estudia el uso del lenguaje como desafío al silencio.

²⁰ Suárez, 231. Sonia Montecino hace el siguiente comentario en cuanto a estas opiniones: «Desagrar lo femenino herido por lo masculino, en su abandono, será una de las constantes que atraviese la vida de Úrsula» (112).

²¹ Butler 3, 16.

²² Ver Scott.

²³ Tong, 220; subrayado en el original.

²⁴ Sigo aquí la lectura que hace Tong (221).

²⁵ Tong, 221, subrayado en el original. Tong agrega que «because women are largely unable to internalize the 'law of the fathers', this law must be imposed from the outside. Femininity is squelched, silenced, and straight-jacketed because the only words that women are given are masculine words. The loss here is profound because the only language in which women can think and speak cannot in any way express what they feel» (221). Tong concluye que la visión de Lacan, según la cual las mujeres son «permanent outsiders», es «a disturbing and, arguably, antifeminist assumption» (222).

²⁶ Grosz, 188.

²⁷ Grosz, 191, subrayado en el original.

²⁸ Sonia Montecino hace hincapié en la contradictoria situación de Úrsula, pues mientras obedece a su confesor también se retrata como una rebelde (107-8).

²⁹ Pope, 213.

³⁰ Suárez parece tener buenas razones para temer exponerse al celo de la Inquisición: Ángela Carranza, su contemporánea, fue castigada por sus escritos, y Sor Juana sufrió cargos similares. La monja mexicana había comentado en privado un sermón del sacerdote jesuita Antonio de Vieyra, pero luego puso por escrito sus observaciones

a pedido de amistades. El Obispo de Puebla, don Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún, publicó esta crítica sin su conocimiento ni permiso con el nombre de *Carta Atenagórica* y, al hacerlo, la expuso a duras consecuencias.

³¹ José Toribio Medina describe los temas desarrollados por Suárez en su Relación como «los sucesos de su primera juventud...sus travesuras de niña...la historia de sus propias imaginaciones» (296). Distingue dos fases en su estilo: «el estilo que al principio era ligero, cual convenia al jenio travieso de una muchacha, se hace mas grave a medida que el autor avanza en la historia de sus años i en la madurez de su carácter» (296). Armando de Ramón distingue cuatro períodos en la escritura de la autobiografía, según como se ha preservado: 1) 1708-10; 2) 1710-13 (cuando era «vicaria»); 3) 1726; y 4) 1730-32 (37-40).

³² Suárez, 96.

³³ Chodorow, *Feminism and Psychoanalysis*, 9, 15.

³⁴ En la lectura de «And One Doesn't Stir without the Other» de Luce Irigaray sigo la interpretación de Margaret Whitford (Wright 263).

³⁵ Domna Stanton usa el término «matrofobia» para describir las actitudes opositoras con respecto a las madres (12), y distingue entre este concepto y «matrilinealidad». Esta distinción es muy útil, pues ayuda a expresar la idea de que aunque en la Relación de Úrsula se observa un foco matrilineal, éste es matrofóbico.

³⁶ Suárez, 113.

³⁷ *Ibid.* 108.

³⁸ Ver Guernica (77), de Ramón (67-68).

³⁹ Paz, 149; citado en de Ramón, 68.

⁴⁰ Las citas de Raymond vienen de las páginas 74, 75 y 81 respectivamente.

⁴¹ Para mayor información sobre las mujeres y sus mentores en la época pre-moderna, ver Lerner 221-24.

⁴² Suárez, 122.

⁴³ *Ibid.*, 123-24.

⁴⁴ Guernica refiere las casi insuperables dificultades de cumplir con los deseos del donante de fundar un convento con el dinero legado para estos propósitos (13-43). Alonso del Campo Lantadilla murió en 1632, y el convento fue fundado en 1678, sólo después de que la reina ejerció presión. El fundador había pedido expresamente que a sus parientes no se les exigiera dote para entrar al convento, y Úrsula, su bisnieta, entró el año en que se abrió.

⁴⁵ De lo que sugiere Guernica con respecto a la vida del convento de clarisas, la experiencia de Úrsula no fue una excepción pues el monasterio tenía escasos recursos (171). Guernica escribe: «Jóvenes de la aristocracia o de familias bien, acostumbradas a un trato alimenticio de selección, tenían que comenzar a nutrirse con esta alimentación mucho más pobre, privándose a la vez de todos los caprichos que pudieron proporcionarse en su hogar» (209).

⁴⁶ Esta información la provee Guernica (114); ver también de Ramón (41).

⁴⁷ Arenal y Schlau, 3.

⁴⁸ De Guernica, 95.

⁴⁹ Suárez, 254-59. En su lectura, Rodrigo Cánovas pone énfasis en las restricciones y falta de libertad que Úrsula debió padecer en su vida de monja (106-7), pero también señala que «Úrsula se reviste de autoridad, invocando sus coloquios con el Señor, que la suben de jerarquía en relación a sus acusadores» (108).

⁵⁰ Suárez, 249-49, 259. Cánovas destaca el uso del humor en el texto de Suárez (1995).

⁵¹ Susan Friedman, 44.

⁵² Weber, 15.

⁵³ De Ramón, 37.

⁵⁴ Úrsula dice que este incidente ocurrió después de haber sido vicaria, cargo que tuvo desde 1710 a 1713. Los editores sugieren que este significativo evento tuvo lugar en 1715.

⁵⁵ Suárez, 268.

⁵⁶ Arenal y Schlau, 2.

⁵⁷ Valdés 89-90, Cánovas 114. Para mayor información en cuanto a estos dos modelos ver de Ramón 34-5. Según me informó Mario Ferrecio, hay investigadores que estudian posibles modelos de Suárez.

⁵⁸ Suárez, 208. De Ramón menciona sus lecturas (47-8). Hay que recordar que Úrsula Suárez enseñó Latín (151) y lectura (157) a otras novicias. Kathleen Myers ha estudiado esta autobiografía en relación a la picaresca femenina.

⁵⁹ Mignolo, 98.

⁶⁰ *Ibid.*, 98-9.

⁶¹ Mary Mason observa que en las autobiografías de mujeres que examina, «the self-discovery of female identity seems to acknowledge the real presence and recognition of another consciousness, and the disclosure of female self is linked to the identification of some 'other'. This recognition of another consciousness-and I emphasize recognition rather than deference-this grounding of identity through relation to the chosen other, seems (if we may judge by our four representative cases) to enable women to write openly about themselves» (210). Cuando escribe sobre Margaret Cavendish, Mason dice que «[as] author of the first important secular autobiography by a woman, limns her own portrait in a double image, herself and her husband, the Duke of Newcastle» (211). Ver también Stanton, 12-13. Habib Zanzana estudia el uso del diálogo como una técnica de expresión del yo en la autobiografía de Suárez.

⁶² Mario Ferrecio advierte que debido a que Úrsula entrega sus cuadernillos al confesor, no puede consultar lo que ha escrito antes (15). Adriana Valdés indica que los escritos de las monjas se transformaban en propiedad de los confesores quienes, por lo tanto, ejercían autoridad sobre sus hijas espirituales (97). Sobre el papel de los

confesores en los escritos de las monjas en los conventos del periodo colonial, ver Franco, capítulo 1.

⁶³ Ferrecio, 15.

⁶⁴ Adriana Valdés llama *voyeur* al confesor (92).

⁶⁵ Úrsula vivió casi toda su vida en el convento, por lo cual esta estrategia revela cómo el mundo de afuera se inmiscuye en la autobiografía, creando la noción de que el convento no está aislado, sino que es parte de una comunidad mayor. Como muestra Guernica, la vida del convento dependía de la vida de la ciudad, de modo que, como su Relación implica, Úrsula Suárez no era una excepción. La autobiografía de Suárez también demuestra que «no one is rightful possessor of his life or his death; lives are so thoroughly entangled that each of them has its center everywhere and its circumference nowhere» (Gusdorf, 30).

⁶⁶ Stanton, 13.

⁶⁷ Brodzki y Schenck, 7.

⁶⁸ Gusdorf escribe que «autobiography properly speaking assumes the task of reconstructing the unity of a life across time» (37).

⁶⁹ Armando de Ramón es de la misma opinión: «Pensamos que antes que complacer a su confesor o a los preladados, doña Úrsula 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» (48).

⁷⁰ En *The History of Sexuality*, vol. 1, Foucault explica cómo la confesión ha llegado a convertirse en un *modus vivendi* para las sociedades occidentales, y afirma que «we no longer perceive it as the effect of a power that constrains us» (60).

⁷¹ Brodzki y Schenck, 2.

⁷² Bartky, 72.

⁷³ Al referirse a las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, Manuel Alvar afirma que «Cortés escribe al emperador (...) y esto condiciona un tono y un estilo» (129-30).

⁷⁴ Mignolo, 66.

⁷⁵ Mignolo, 73.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Ferrecio, de Ramón, y Cánovas hacen hincapié en las expresiones de temor que se observan en el texto de Suárez.

⁷⁸ Analizo estos textos siguiendo lo que he propuesto en un artículo sobre Eltit.

⁷⁹ Nelly Richard ha sugerido que el uso de las referencias biográficas es uno de los rasgos que caracterizan la producción de un grupo de artistas que se oponen al régimen de Augusto Pinochet en Chile después de 1973 (69).

⁸⁰ De Ramón, 60.

⁸¹ Aquí parafraseo a Foucault cuando dice que «confession is a ritual of discourse in which the speaking subject is also the subject of the statement» (61).

⁸² Arenal y Schlau afirman que «the textual layering so

often found in the works that describe these visions comes from the contradiction of being a woman author who asserts her own authority even as she declares obedience to God's and confessor's will. Inquisitorial censorship made writing even more dangerous and tortuous a task» (10). Adriana Valdés habla de «el juego de la doble autoridad» en la relación de Úrsula con su confesor, pero no desarrolla más allá el tema (97).

⁵¹ Foucault, 61-2.

⁵² *Ibid.*, 62. Aquí sigo a Foucault cuando afirma que «the agency of domination does not reside in the one who speaks (for it is he who is constrained), but in the one who listens and says nothing; not in the one who knows and answers, but in the one who questions and is not supposed to know».

⁵³ Jelinek, 186.

⁵⁴ *Ibid.*, 187.

⁵⁵ Brodzki y Schenck, 1. Este es también uno de los temas principales que Carolyn Heilbrun elabora en su libro *Writing a Woman's Life*.

Bibliografía

ALVAR, MANUEL, «Bernal Díaz del Castillo», *Historia de la literatura hispanoamericana.*, Tomo I. Época colonial. Ed. Luis Íñigo Madrigal. Madrid, Cátedra, 1982, pp.127-34.

ARENAL, ELECTA, y Stacey Schlauf, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Words*, Albuquerque, U of New Mexico P, 1989.

BARTKY, SANDRA LEE, *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*, New York, Routledge, 1990.

BENSTOCK, SHARI, «Theories of Autobiography», *The Private Self. Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings*, Shari Benstock, ed. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1988, pp. 7-33.

BRODZKI, BELLA, y Celeste Schenck, eds., *Life/Lines: Theorizing Women's Autobiography*, Ithaca, Cornell UP, 1988.

BUTLER, JUDITH, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London: Routledge, 1990.

CÁNOVAS, RODRIGO, «Úrsula Suárez (monja chilena, 1666-1749): La autobiografía como penitencia», *Revista Chilena de Literatura*, 35 (1990): 97-115.

_____, «Úrsula Suárez, la santa comedianta del Reino de Chile», *El monacato femenino en el imperio español: monasterios, beaterios, recogimientos, y colegios. Memorias del II Congreso Internacional. Homenaje a Josefina Muriel*, Ed. Manuel Ramos Medina, México: Conumex, 1995, pp. 407-13.

CHODOROW, NANCY J., *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*,

Berkeley, U California P, 1978.

_____, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, New Haven, Yale U P, 1989.

ELTIT, DIAMELA, *Lumpérica*, Santiago, Las Ediciones del Ornitorrinco, 1983.

_____, *El cuarto mundo*, Santiago, Planeta, 1988.

EYZAGUIRRE, JUAN JOSÉ VÍCTOR, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Vol. II. Valparaíso, Imprenta Europea, de Ezquerra y Gil, 1850.

FOUCAULT, MICHEL, *The History of Sexuality*, Vol. I, Trad. Robert Hurley, New York, Vintage Books, 1980.

FRANCO, JEAN, *Plotting Women. Gender & Representation in Mexico*. New York, Columbia UP, 1989.

FRIEDMAN, SUSAN STANFORD, «Autobiographical Selves: Theory and Practice», *The Private Self. Theory and Practice of Women's Autobiographical Writings*, Shari Benstock, ed. Chapel Hill, U North Carolina P, 1988, pp. 34-62.

GROSZ, ELIZABETH, *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*, London, Routledge, 1990.

GUERNICA, JUAN DE, *Historia del monasterio de clarisas de Ntra. Sra. de la Victoria en Santiago de Chile*, Santiago, Editorial Sagrado Corazón de Jesús, 1944.

GUSDORF, GEORGES, «Conditions and Limits of Autobiography», *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*, James Olney, ed. Princeton, Princeton UP, 1980, pp. 28-48.

HEILBRUN, CAROLYN G., *Writing a Woman's Life*, New York, Ballantine, 1988.

IRIGARAY, LUCE, «And the One Doesn't Stir without the Other», Trad. Hélène Vivienne Wenzel, *Signs* (1981) 7,1, pp. 60-67.

JELINEK, ESTELLE C., *The Tradition of Women's Autobiography: From Antiquity to the Present*, Boston, Twayne Publishers, 1986.

JOHNSON, JULIE GREEN, *Women in Colonial Spanish American Literature. Literary Images*, Westport, Greenwood P, 1983.

LAGOS, MARÍA INÉS, «Reflexiones sobre la representación del sujeto en dos textos de Diamela Eltit: *Lumpérica* y *El cuarto mundo*», *Una poética de literatura menor: la narrativa de Diamela Eltit*, Juan Carlos Lértora, ed. Santiago, Cuarto Propio, 1993, pp. 127-40.

LUDMER, JOSEFINA, «Tretas del débil», *La sartén por el mango*, Patricia González y Eliana Ortega, eds. Río Piedras, Huracán, 1984, pp.47-69.

MARTÍN GAITE, CARMEN, *El cuarto de atrás*, Barcelona, Destino, 1978.

MASON, MARY G, «The Other Voice: Autobiographies of Women Writers», *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*, ed. James Olney, Princeton, Princeton UP, 1980, pp. 207-35.

MEDINA, JOSÉ TORIBIO, *Historia de la literatura colonial de Chile*, Vol. II, Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio, 1878.

- MIGNOLO, WALTER, «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista», *Historia de la literatura hispanoamericana*, Tomo I, Época colonial, Madrid, Cátedra, 1982, pp.57-116.
- MOLLOY, SYLVIA, *At Face Value: Autobiographical Writing in Spanish America*, Cambridge, Cambridge UP, 1991.
- _____, *En breve cárcel*, Barcelona, Seix Barral, 1981.
- _____, «Dos lecturas del cisne: Rubén Darío y Delmira Agustini», *La sartén por el mango*, Patricia González y Eliana Ortega, eds., Río Piedras, Huracán, 1984, pp. 57-69.
- MONTECINO, SONIA, «Identidad femenina y escritura en la Relación autobiográfica de Ursula Suárez: una aproximación», *Escribir en los bordes. Congreso internacional de literatura femenina latinoamericana / 1987*, Carmen Berenguer, Eugenia Brito et al., eds., Santiago, Cuarto Propio, 1990, pp. 105-15.
- MYERS, KATHLEEN, «'Miraba las cosas que desfa' Convent Writing, Picaresque Tales, and the Relación autobiográfica by Úrsula Suárez (1666-1749)», *Romance Quarterly*, 40, 3 (1993), pp.156-72.
- PAZ, OCTAVIO, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las Trampas de la Fe*, México, FCE, 1982.
- POPE, RANDOLPH D, «Theories and Models for the History of Spanish Autobiography: General Problems of Autobiography», *Siglo XX/20th Century*, (1994), pp. 207-217.
- RAYMOND, JANICE, *A Passion for Friends. Toward a Philosophy of Female Affection*, Boston, Beacon, 1986.
- RICHARD, NELLY, *Margins and Institutions. Art in Chile Since 1973*, Melbourne, Art & Text, 1986.
- ROFFÉ, REINA, *La rompiente*, Buenos Aires, Puntosur, 1987.
- ROUTT, KRISTIN E, «'Hablar con Dios:' Language as Úrsula Suárez's *Camino de perfección*», *Dieciocho* 21, 2 (1998), pp.219-36.
- SCOTT, JOAN W, «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry*, 17 (Summer 1991), pp. 773-797. Versión abreviada publicada como «Experience», *Feminists Theorize the Political*, Judith Butler y Joan W. Scott, eds. New York, Routledge, 1992, pp.22-40.
- SHOWALTER, ELAINE, «Feminist Criticism in the Wilderness», *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature & Theory*, Elaine Showalter, ed. New York: Pantheon, 1985, pp. 243-70.
- STANTON, DOMNA, «Autogynography: Is the Subject Different?», *The Female Autograph*, Domna Stanton, ed. Chicago, U Chicago P, 1987, pp.3-20.
- TONG, ROSEMARIE, *Feminist Thought. A Comprehensive Introduction*, Boulder, Westview Press, 1989.
- SMITH, SIDONIE, *A poetics of Women's Autobiography. Marginality and the Fictions of Self-Representation*, Bloomington, Indiana UP, 1987.
- SUÁREZ, URSULA, *Relación Autobiográfica*, Santiago, Editorial Universitaria, 1984. Prólogo y edición crítica de Mario Ferreccio Podestá y estudio preliminar de Armando de Ramón.
- VALDÉS, ADRIANA, «El espacio literario de la mujer en la colonia», *Ver desde la mujer*, Olga Grau, ed. Santiago, Cuarto Propio, 1993, pp. 83-105.
- WEBER, ALISON, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton UP, 1990.
- WHITFORD, MARGARET, «Mother-daughter relationship», *Feminism and Psychoanalysis. A Critical Dictionary*, Ed. Elizabeth Wright, Oxford, Cambridge: Blackwell, 1992, pp. 262-6.
- ZANZANA, HABIB, «The Quest for Authority and Control through Dialogue in a Woman's Spiritual Autobiography: The Case of Úrsula Suárez's Relación autobiográfica», *Cincinnati Romance Review*, 13 (1994), pp.144-51.