

ESCRITURA DE MONJAS DURANTE LA COLONIA: EL CASO DE ÚRSULA SUÁREZ EN CHILE*

Adriana Valdés

1. INTRODUCCIÓN

En el año 1984, se publicó en Chile la *Relación autobiográfica* de Sor Úrsula Suárez, en una cuidadosa edición crítica de Mario Ferreccio Podestá, con un estudio preliminar de Armando de Ramón. En la edición participó también Mario Rodríguez Fernández, y se contó con la colaboración de la Biblioteca Nacional. Es curioso que este texto no haya suscitado mayor revuelo en el momento de su publicación, aunque algunos años más tarde concitó importante interés crítico (véase Montecino, 1987, publicado en 1990, y Cánovas, 1990).

El presente trabajo parte de la lectura de ese relato, del interés y de las perplejidades que hoy produce. Desde esa perspectiva, procura ubicarlo en el conjunto de la producción literaria de las mujeres en la época colonial, ver qué lugar tienen los relatos del convento dentro de esa producción, entrar en las convenciones que rigen dichos relatos —condiciones también de la escritura de Úrsula Suárez— y contribuir así a su más amplia difusión y lectura.

Un propósito tal vez más ambicioso, y que sólo queda esbozado, es el de pensar cómo se alteraría el actual ordenamiento de la literatura colonial si en ella comenzaran a incluirse textos hasta ahora desvalorizados o mal leídos. Ésta es una tarea que ha sido emprendida por estudiosos de la literatura colonial fundamentalmente en relación con los textos amerindios, como puede verse en la bibliografía consultada, y con un importante aporte de la investigación sobre el fenómeno de la colonización como hecho cultural en diversas latitudes. También se han producido estudios que incorporan la perspectiva del género a los estudios literarios de la época. Ambas perspectivas convergen en la consideración particular que se da a los textos producidos en condiciones culturales de desventaja, por parte de grupos de una o de otra manera sometidos. Aportan posibilidades de lectura interesantes en relación con los escritos conventuales de la Colonia, entre los que este trabajo destaca especialmente el relato de Sor Úrsula Suárez.

* El presente trabajo sigue de cerca un texto mío, "El espacio literario de la mujer en la Colonia", preparado en 1990 para el Memorial de América Latina (Brasil). Agradezco a Pedro Lastra, Patricio Lizama, Eliana Ortega, Ana Pizarro y Alberto Sandoval su amigable ayuda, sin la cual no habría tenido acceso a los materiales en que se basan ambos trabajos. Agradezco también a Sonia Montecino y a Soledad Bianchi por haberme insistido en la lectura de Úrsula Suárez.

2. LAS ESCRITORAS EN LA ÉPOCA COLONIAL

Hay pocas escritoras coloniales cuyos nombres figuren en las historias literarias. La gran excepción es, por supuesto, Sor Juana Inés de la Cruz. Su talento y extraordinaria productividad “nos ha bendecido y condenado a la vez, porque ha tenido que representar ‘la voz femenina’ de la misma manera que el Inca Garcilaso [...] lo mestizo y lo americano” (Adorno, 1988).

Al recorrer (por ejemplo) la *Historia de la literatura, Época Colonial*, de Cedomil Goic (1988), el nombre de Sor Juana reaparece en diversos géneros literarios. Las otras menciones de mujeres no son muchas. Hay una que provoca legendaria curiosidad, pero casi ninguna reflexión crítica: Catalina de Erauso (1585-1650), la Monja Alférez, autora de “Relación verdadera de las grandes hazañas y valerosos hechos que una muger hizo en veinte y cuatro años que sirvió en el Reyno de Chile y otras partes al Rey nuestro señor, en ábito de soldado, y los honrosos oficios que tuvo ganados por las armas, *sin que la tuvieran por tal muger hasta que le fue fuerza el descubrirse*, dicho por su misma voca viniendo navegando la buelta de España en el galeón San Joseph del que es capitán Andrés de Outón del cargo del señor general Tomás de la Raspu, que lo es de los galeones de la plata, en 18 de setiembre de 1624 años”. Su narración es tan excepcional como su vida. Las mujeres, apartadas por su sexo de las tareas de la conquista y la guerra, carecían del espacio de las crónicas históricas. También la poesía épica era un “dominio del discurso” propio de los hombres. En teatro, sólo suele mencionarse a Sor Juana; lo mismo ocurre al hablar del romancero.

En el género autobiográfico, el nombre más conocido es *Sor Francisca Josefa del Castillo* (1671-1742), llamada la Madre Castillo, que nació y murió en Tunja, Colombia, y cuyas obras “Vida” y “Afectos” se han descrito como profundamente ascéticas y como “un conjunto de la más pura y elevada mística”¹. En un reciente libro de Jean Franco (1989) sobre el género y la representación en México, dos nombres de “escritoras a pesar de sí mismas”, de monjas místicas que escriben sus experiencias a instancias de sus confesores, se añaden al de la Madre Castillo. Se trata de la *Madre María de San Joseph* (1656-1736), “religiosa augustina recoleta, fundadora en los conventos de Santa Mónica en la ciudad de Puebla y después en el de la Soledad de Oaxaca”, y de la *Madre María de Jesús Tomelín* (1574-1637), “angelopolitana y religiosa, en el insigne convento de la Limpia Concepción de la Ciudad de los Angeles en la Nueva España y natural de ella”, cuya historia fue escrita, a instancias de su confesor, por otra religiosa que le servía de amanuense, pero no podía revelarle qué escribía². Asunción Lavrin (1983) menciona también a *Sor María Petra de Tri-*

¹ Juan B. Bueno Medina, en el prólogo a la *Vida* de la Madre Castillo (Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá, 1942).

² “Ambas, hija” —dice Sor María de Jesús a su amanuense— “cumplimos con la obediencia;

nidad, religiosa capuchina de Querétaro cuyas obras se conocen sólo a través de los extractos hechos por su confesor y biógrafo (1792), a *Sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad* (México), que murió en 1757, y a otras autoras. Las recopilaciones latinoamericanas no recogen todavía a *Sor Úrsula Suárez* (1666-1749), cuya "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 a las creaturas; mandada escribir por su confesor y padre espiritual" fue publicada en Chile recién en 1984, bajo el título simplificado de *Relación autobiográfica*. Puede conjeturarse que éstos son sólo algunos nombres de monjas escritoras; hay (o hubo) manuscritos de este tipo en muchos conventos latinoamericanos. En este género parece haberse concentrado la escritura de las mujeres durante la Colonia, al menos si se juzga por la cantidad de autoras³.

Un primer acercamiento permite entonces distinguir quizá tres grandes grupos temáticos en los escritos coloniales de mujeres. El menos numeroso, el de los vinculados a la conquista y a la guerra, como los de la Monja Alférez o los de Isabel de Guevara (una epístola fechada en Asunción, en 1556). El segundo, copioso, como ya se dijo, el relato del convento. Y el tercero es el del acceso a una palabra más prestigiosa y con otras convenciones: la de la literatura de la época. En este tercer grupo está por cierto Sor Juana, y con ella —a una distancia muy prudente, claro— la Poetisa Anónima y la Amarilis Indiana; a más distancia todavía, varias otras, que menciona Luis Monguió, para afirmar que "Sor Juana Inés de la Cruz es una cima; pero no una cima en un páramo, sino en una cordillera"⁴.

3. EL RELATO CONVENTUAL

De estos tres grupos de textos, dos corresponden a los objetos tradicionales de estudio de las letras coloniales; el otro, en cambio, tiene una condición distinta. Los estudios literarios de la Colonia han incluido siempre crónicas y cartas, además de obras propiamente literarias, desdibujando de paso el límite

tú con la del Prelado que te manda que no me manifiestes nada y yo con la de Dios que gusta que se escriban las maravillas que por su bondad infinita ha obrado y obra en esta vil creatura..." Véase Jean Franco, p. 195.

³ En este género, el trabajo de Luis Monguió citado más adelante nombra también a la quiteña Sor Gertrudis de San Ildefonso (1652-1709), autora de "La perla mística escondida en la concha de su humildad", a la guayaquileña Sor Catalina de Jesús Herrera, nacida en 1717, autora de "Secretos entre el alma y Dios", y a doña Francisca de Tolosa, de Nueva Granada.

⁴ Doña Elvira de Mendoza y doña Leonor de Ovando, ambas de Santo Domingo; doña Catalina de Eslava, doña María de Estrada Medinilla y Sor Teresa Magdalena de Cristo, de México; doña Jerónima de Velasco y Sor Juana Mariana de Jesús, del Ecuador; Sor Juana de Herrera y Mendoza, doña Josefa de Azaña y Llano, doña Josefa Bravo de Lagunas y Vilella, doña María Manuela Carrillo Andrade y Sotomayor, doña Juan Calderón y Badillo, Marquesa de Casa Calderón, todas ellas peruanas. Datos y valoraciones sobre ellas se encuentran en Monguió (1983).

entre realidad testimonial y ficción. En cambio, los escritos autobiográficos de las monjas han estado sujetos a un doble olvido. No han sido canonizados del punto de vista religioso, como lo fueron los de Santa Teresa; tampoco, entonces, han accedido al lugar de los cánones literarios. No parecen haber conocido —salvo la Madre Castillo y, ahora último, Úrsula Suárez— mayor sobrevida en cuanto a publicación. Sin embargo, al decir de Jean Franco, fue en los conventos donde se produjo una forma propia de cultura femenina en la época colonial.

Es posible pensar en los escritos de convento ubicándolos entre los más problemáticos de los discursos de la época. Si nos basamos en el perspicaz análisis de Rolena Adorno (1988 b), parecen colocarse en la contracara de los valores entonces dominantes: no pueden identificarse con “la cultura” ni con “la razón” (de ahí, como se verá, muchos de los sinsabores de Sor Juana), ni tampoco con “lo varonil, lo público, lo cortesano o lo caballeresco”. Su ámbito está más próximo a “la naturaleza, la pasión, lo femenino, lo doméstico y lo rústico”, es decir, a todos los rasgos desvalorizados, todos aquellos rasgos que el escritor colonial americano —Huamán Poma es ejemplo notable— procuraba borrar de su propio discurso, para apropiarse de los valores prestigiosos “de la milicia cristiana”. La reivindicación del sujeto amerindio pasaba por una “desfeminización” de su imagen y de la cultura nativa, considerada inferior, cobarde y pasiva por los conquistadores, y sus estrategias eran dos: la racionalización, por una parte, y la erradicación de la magia y de la brujería, por otra.

En este contexto, los relatos de las monjas se ubican en un lugar particularmente sospechoso. Según Asunción Lavrin (1983), en los escritos de las monjas era común encontrar hechos sobrenaturales, experiencias asimilables a la mística, éxtasis; solían también profetizar, anunciar muertes, hacer milagros de alcance doméstico, ver al demonio y hacer viajes espirituales a países remotos. Los límites entre estas experiencias, la superstición, la magia y la brujería eran tenues, y cuestión de opinión. De ahí surgen muchos rasgos analizables del discurso del convento, y también las razones para explicar que estuviera sumergido durante mucho tiempo, sin formar parte de los estudios de literatura colonial. Los tiempos cambian: puede percibirse actualmente un desplazamiento del interés crítico hacia esos discursos⁵.

Dicho desplazamiento se explica mejor en el marco de la ampliación del concepto mismo de literatura, en función del cambio de los valores de las sociedades. Como dice Margarita Zamora (1987) citando a Eagleton —quien a su vez juega con una frase de una comedia de Shakespeare— “some are

⁵ Aparte de la obra de Jean Franco, existe un libro al cual lamento no haber tenido acceso: Electa Arenal y Stacy Schau, *Untold Sisters, Hispanic Nuns in Their Own Writings*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1988. Cabe citar también los trabajos de Sonia Montecino (1987, publicado en 1990) y de Rodrigo Cánovas (1990) sobre Úrsula Suárez. A estas instancias recientes es imprescindible añadir los valiosos trabajos de Asunción Lavrin, muy citados en este texto.

born literary; others achieve literariness; others have literariness thrust upon them"⁶. Es decir, puede ser que, en el momento de la producción de un texto determinado, el concepto vigente de literatura no sea suficientemente amplio como para acogerlo; en un momento posterior, el concepto de literatura puede haber variado, y haber surgido un consenso que sí otorga carácter literario a un determinado tipo de discurso. Como hipótesis, podría plantearse que el relato conventual es hoy, y dadas nuestras actuales posibilidades de lectura, un relato susceptible de leerse como un discurso literario. (Será necesario retomar este tema más adelante). Si esta hipótesis fuera correcta, podría considerarse que la escritura de las monjas es uno de los casos más notables de discursos sumergidos —ocultos, suprimidos, reprimidos— durante el período colonial.

Uno de los muchos motivos de la falta de crítica sobre los relatos conventuales (y por lo tanto, de un consenso sobre su posible valor) puede estar en su difícil relación con el tema religioso. Un José Toribio Medina, por ejemplo, miró sin interés alguno los textos de Úrsula Suárez, y apenas los menciona; Ferreccio (1984) atribuye esa actitud a su "larvado anticlericalismo". En el otro extremo, hay panegiristas o propagandistas, que hacen suyos todos los supuestos del escrito monjil, añadiendo su admiración y sus adjetivos a una glosa del texto. Hay también críticos católicos, que se sienten con escasa libertad para abordar la crítica; frases muy cautelosas, como que los textos "se aproximan a la mística" delatan una incomodidad particular. La relación entre estos escritos y la ortodoxia es, en efecto, incómoda. Abordar lo religioso en el texto, como experiencia y como tema literario, es muy difícil desde cualquiera de estas dos perspectivas. Sin embargo, el tema religioso, con todo lo problemático que pueda resultar, no puede evitarse: sería condenarse a no poder leer esos escritos.

Es posible que el interés que hoy resurge ante las narraciones conventuales provenga de que se ha creado en los últimos años la capacidad de una lectura diferente, en que oposiciones como la de clericalismo/anticlericalismo dejan de plantearse. (Sin resolverse, se desplazan, como tantas oposiciones a lo largo de la historia). La noción de un texto como espacio multidimensional en que se mezclan y chocan muchas escrituras, la noción de *imaginario*, la noción de *discurso* (por oposición a obra), la posibilidad de lecturas múltiples, entre ellas las psicoanalíticas, han ido conformando una práctica de lectura que puede efectivamente interesarse muchísimo en los avatares de este imaginario colonial femenino, inserto en el primero de los grandes macrorrelatos que tuvieron vigencia en América Latina: el macrorrelato religioso⁷. Podríamos tal vez imaginar este macrorrelato como un enorme altar barroco americano, en que

⁶ La frase es originalmente de *Twelfth Night*: "some are born great; others achieve greatness...", etcétera.

⁷ El macrorrelato religioso, según Jean Franco (1989), fue sustituido por el macrorrelato nacionalista y luego por el macrorrelato de la modernización, en el caso de México.

todas las urgencias y pasiones humanas encuentran un lugar —sólo que los lugares son completamente distintos a los producidos por nuestro imaginario actual. Desde ese punto de vista, resulta una tarea fascinante rastrear, en estos textos conventuales, la trayectoria de la imaginación y del deseo de las mujeres en un marco decididamente *otro*. La experiencia de lectura a que ellos invitan no es principalmente la de identificación emotiva —aunque el encanto sorprendente de un texto como el de Úrsula Suárez pueda de pronto producirla, a través de los siglos— sino una experiencia más bien cognitiva: contrastar las expectativas del texto con las propias, sorprenderse, cuestionar los propios supuestos.

4. EL MARCO DE LA ESCRITURA DE MONJAS

a) *El imaginario canónico: el guión común de los relatos autobiográficos*

Aparte de los hechos sobrenaturales y maravillosos que Asunción Lavrin (1983) indica como propios de los escritos de las monjas —voces divinas, éxtasis, profecías, viajes espirituales, incluso estigmas, en algunos casos— los textos se caracterizan, dice, por un aire de abatimiento, de melancolía. Esta observación se confirma al leer *Mi vida*, escrita por la Madre Castillo. “Si el Esposo está cubierto de ofensas”, decía un libro de ejercicios espirituales dedicados en esa época a las religiosas, “la esposa no debe rodearse de risas. La vida religiosa se emprende para asumir el sufrimiento del Esposo”.

El título del capítulo xxxiii de la vida de la Madre Castillo puede servir de resumen de muchos otros, e ilustrar el vínculo entre tormentos, religiosidad y hechos sobrenaturales: “Reitérase la persecución de las criaturas. Enviuda su hermana, y pretende entrar al convento, y sufre mucho por esto la Madre Francisca. Deseo de padecer males corporales. Consíguelo. Aparécese Satanás, y con especiosos racionios le causa, como a Job, tormentos indecibles” (p. 123). Hasta la tranquilidad ocasional, la paz espiritual, se siente como culpable. “Como yo me hallara con grande dilatación y paz del alma, sólo fiada y asida de Nuestro Señor, y me pareciera andar mi alma por unos hermosísimos campos, que entendía ser el ejercicio de las virtudes, en compañía de Nuestro Señor, un día me pareció que llegándose mi alma a su Señor, entendía esta pregunta: *¿Quieres tú reposar en mí, o que yo descanse en ti?* Conocía que el descansar... que se llamaba en el alma era enviarle trabajos, y se sentía inclinada a que Nuestro Señor descansara en ella” (p. 138). La fórmula del Señor era por demás ambigua; en ese esquema, el alivio era éticamente imposible, y el deseo del alma de la Madre Castillo correspondía al sacrificio como clave de la vida monástica y como *leitmotiv* de ese camino de perfección.

En este sentido, la relación autobiográfica de Úrsula Suárez aparece como muy excepcional, dado el temple de la autora: era una monja que se “finaba de la risa”, como decía ella, sin dejar por eso de amar, en su muy particular y galana manera, al Dios Esposo.

Jean Franco contribuye también a caracterizar algunas de las convenciones de un género: el de la narración de la propia vida, pero contada como material de una hagiografía posible. En las narrativas de las monjas encontramos infancias excepcionales, con un agudo sentido de haber sido elegidas por Dios, y muchas veces con fuerte rechazo a la familia natural, para preferir la familia del convento (lo que, desde la perspectiva de estos relatos, era signo de virtud). Hay casos de niñas de vocación precoz, que querían ir al convento a los cinco años, antes, incluso, que la precoz Úrsula. Durante las infancias, habrá episodios en que interviene el demonio. Y en todas las historias el arrepentimiento es principal: puede ser un gran episodio, equivalente a una conversión, aun estando ya de monjas profesas, o puede ser un tema recurrente. Todos estos rasgos están presentes en la narración de la monja chilena, que en esto se ciñe al imaginario canónico.

De todas las convenciones del género, la más importante es decir que se escribe por obligación, para cumplir con el confesor, y quejarse por el trabajo y el disgusto que significa tanto la escritura como la revelación de intimidad que éste implica. Es útil profundizar un poco en esta escritura obligada y en sus consecuencias.

b) *La palabra obligada: el papel del confesor*

Las monjas escribían su vida a exigencia de su confesor. Las motivaciones declaradas de los confesores eran varias. Una, la de dar a conocer a los demás las virtudes de la monja en cuestión, para ejemplo; así, el confesor hacia los elogios fúnebres, o escribía la vida de la monja, para lo cual la escritura de ella servía como material bruto. (A propósito de la palabra bruta o inmediata, decía Blanchot que “es extremadamente reflexiva, está cargada de historia, presenta lo absolutamente extraño...”). El proceso de *editing*, montaje y otras formas de manipulación de este material bruto, hasta transformarlo en ejemplo de conducta, debe haber tenido aspectos de gran interés para el análisis ideológico.

Otra motivación es expresada textualmente así: “Porque como buen pastor quería reconocer muy de espacio los passos y sendas por donde caminaba esta Oveja; porque no es fácil reducir a la oveja descarriada, o perdida, si el Pastor no se hace Argos para observarle los movimientos” (Fray Sebastián de Santander y Torres, autor de la vida de la Madre María de San Joseph (que vivió en Oaxaca), Sevilla, 1725, citado por Jean Franco, 1989). Se puede ver que este confesor era contemporáneo de los confesores de Úrsula Suárez. Se puede acotar que este procedimiento se aplicaba a monjas de clausura, sobre cuya sumisión a la Iglesia podía existir menos duda que sobre la de otras mujeres, ajenas a los conventos. Se puede decir también que existía una motivación que en forma benigna puede calificarse de pastoral, y en forma menos benigna —y más histórica— puede tratarse de inquisitorial. Las monjas en esto transitaban por una senda muy angosta y peligrosa. La misma Sor Juana hablaba de que “no quería ruidos con el Santo Oficio”, lo que era más que comprensible.

El Manual de los Inquisidores (Emeric, 1376, glosado y acotado por Peña, 1587) hacía unas descripciones tan minuciosas de las más inverosímiles herejías, que otra convención del género autobiográfico en las monjas era un recurso que el mismo manual adjudicaba a los herejes: declararse por completo ignorantes, ponerse a merced del confesor⁸.

Digo que la senda era angosta, porque tenía de lado y lado un precipicio. Por un lado, la racionalidad y el conocimiento, del que las mujeres estaban excluidas, según los saberes de la época, debido a la humedad propia de su sexo y a su natural "rudeza": "la frialdad y la humedad hicieron de ellas hembras, y la frialdad y la humedad son contrarias al ingenio y a la habilidad". (Juan Huarte de San Juan, citado por Asunción Lavrin, 1983). Las acusaciones contra Sor Juana Inés de la Cruz apuntaban a la soberbia de querer superar esa condición natural. El precipicio del otro lado era el de caer en el pseudo-misticismo, en la mistificación, lo que históricamente era muy frecuente (Jean Franco, 1989, dedica un capítulo entero a la mujer "ilusa, afectadora de santos, falsos milagros y revelaciones divinas", como se caratuló un proceso de la Inquisición en la Nueva España). El confesor era quien debía guiar a la monja, someterla a disciplinas rigurosas, para evitar que fuera engañada por el demonio: los fenómenos místicos eran especialmente sospechosos de ser producto de este mal espíritu, que se cebaba en las debilidades propias del sexo femenino. En ese sentido, cabe reconocer que el confesor debía asumir además la responsabilidad de la ortodoxia de las monjas a quienes confesaba, lo que en esa época no era poca carga. (Le cabía también, en el límite de la responsabilidad, delatarlas).

Una tercera motivación, no explicitada, proviene de algo que en términos actuales podríamos llamar la división de roles dentro del macrorrelato religioso. En efecto, a los hombres les estaba reservado el predicar, el razonar, el conocer los textos, el estudiar, el conocer el mundo y el tratar con los hechos externos. Todo ello estaba vedado a las mujeres, por su naturaleza poco favorecida. Sin embargo, Dios compensaba estas limitaciones dándoles especiales aptitudes, de que los hombres carecían: la posibilidad de oír voces, tener visiones, tener revelaciones del futuro. Si ambos estaban vueltos hacia la divinidad, podríamos decir que hombres y mujeres veían aspectos distintos de ella. El confesor se nos transforma en este caso en una figura menos edificante que la del hagiógrafo, el pastor o el inquisidor. Es posible también verlo como el envidioso o como el *voyeur*: hablar, por ejemplo, del goce perverso del excluido, en relación con las experiencias místicas. Pero esto no puede hacer olvidar que su lugar era el del poder y del control que se percibían como absolutos. Basta leer algunas de las monjas para darse cuenta de cómo podían sumirlas en la total

⁸ "La séptima consiste en la *autojustificación*. Interrogáis al acusado sobre un artículo de fe, y os responde: "Pero señor inquisidor, yo soy un hombre sencillo y sin instrucción... yo no sé nada de esas preguntas y de sus sutilezas... por nada del mundo quisiera correr el riesgo de equivocarme..." (Emeric y Peña, 1376 y 1578, p. 150).

desesperación, declararlas poseídas por el demonio o instrumentos suyos, prohibirles cualquier actividad, a su gusto: el confesor era el instrumento del aparato colectivo de poder, y en su nombre podía ejercer también las más mezquinas tiranías personales. El estudio escéptico de las relaciones entre confesor y confesada está aún por hacerse.

En un plano puramente textual, cabe destacar que el papel del confesor tenía relación con establecer cuál de todos los sentidos del texto era el legítimo (el verdadero: es decir, el aceptado por la autoridad⁹) y cuáles eran ilegítimos y erróneos. En este caso, se unen el interés de la autoridad patriarcal, el de la unidad del sentido, y el de la certidumbre del origen: las revelaciones tenían que venir de Dios —y no del demonio— y el juez de su procedencia era, por cierto, el confesor¹⁰. Los textos de las monjas eran, pues, un material bruto y peligroso: debían ser regulados, para prevenir el desparramo del sentido. Paradójicamente, la lectura actual se interesa más en ese desparramo, en esa multiplicidad posible, y el relieve que ha tomado la consideración de estos textos viene a ser una especie de rescate, un intento de leerlos desde su propia realidad textual, y no sólo desde los cánones represivos que rigieron originalmente su escritura y su lectura.

5. ÚRSULA SUÁREZ: RESCATE DE UNA ESCRITURA EMPAREDADA

Para ilustrar una tarea como ésta, resulta especialmente adecuado el texto de la relación autobiográfica de la monja chilena Úrsula Suárez, hasta hoy —y hasta lo que sabemos al escribir este artículo— escasamente comentada, y sólo en Chile¹¹. La edición, hecha en Santiago en 1984, fue una verdadera operación de rescate, tras lo que su prologuista Mario Ferreccio llamó “el emparedamiento del nombre de Úrsula Suárez”.

Hacia el final de su vida, y también hacia el final de su relato, Sor Úrsula Suárez, tras un proceso de conversión, arrepentimiento y unión con Dios, hace dice lo siguiente: “*Todos mis pecados fueron engañar a los hombres por vengar a las mujeres por las que ellos han burlado, y desde antes de cambiar los dientes*

⁹ La verdad, en los siglos XVI y XVII, es aquello garantizado por la autoridad. Existe una verdad “suprahistórica” a la cual los hechos deben conformarse: tal es uno de los principios de la historiografía de entonces (Cfr. Zamora, 1987).

¹⁰ Véase Culler, Jonathan, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, 1982: “Phallogocentrism unites an interest in patriarchal authority, unity of meaning, and certainty of origin” (p. 61).

¹¹ Antes de la publicación, se mencionan en el prólogo las referencias de don José Ignacio Víctor Eyzaguirre (1850), quien estuvo empeñado en “incorporar el nombre de Úrsula entre los autores coloniales chilenos”. Don José Toribio Medina (1878), como ya se dijo en el texto, mantuvo sus distancias. Pasan muchos años antes de las referencias históricas de Juan de Guernica, en 1944, que glosa en 1981 Sor Imelda Cano Roldán. Hubo también “una simpática remembración” de Braulio Arenas (1982). Todas estas menciones se encuentran en Ferreccio (1984). Después de la publicación, hubo trabajos de Sonia Montecino (1987, publicado en 1990), y de Rodrigo Cánovas (1990).

empecé a vengar a las mujeres con grande empeño" (p. 231). En el marco de narraciones de monjas, que acaba de señalarse en grandes líneas, esta declaración dista mucho de ser típica. Quiero decir que, después de trazar el marco de las narraciones de monjas, como lo hemos hecho, la *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 a las creaturas; mandada escribir por su confesor y padre espiritual* —así la tituló ella— no es una repetición, ni una variante que sólo interese por ser chilena. Me atrevería a decir, tras haber leído a la latinoamericana más nombrada a este respecto (la Madre Castillo), y haber conocido las referencias a sus contemporáneas y a sus modelos (Franco, 1989, Cánovas, 1990) que Úrsula Suárez es una especie de fenómeno en este género sumergido: una escritora nata, que se quejará mucho de escribir "mandada por su confesor y padre espiritual", pero cuya escritura excede en mucho ese mandato, y, leída desde una perspectiva actual, parece abrir un espacio amplio entre texto y canon, donde aparecen sentidos múltiples y susceptibles de desparramarse. Sor Úrsula no se propone ser rebelde, sino obediente, pero su escritura es en ese sentido sorprendente, como ella misma.

En relación con la vida de la Madre Castillo, por ejemplo, cuyo temple melancólico y sufriente se espejea en lo monótono de su narración, el relato de Úrsula presenta diferencias notables. Por una parte, su lenguaje es familiar y vívido: se trata de "un testimonio lingüístico (...) de difícil parangón en el ámbito hispánico", por cuanto "manifiesta un estrato de la expresión lingüística que no suele aflorar en la documentación escrita" (Ferrecio, 1984). Particularmente interesante resulta esta afirmación si consideramos la barrera que existe entre la escritura y la oralidad, y se aborda el texto de Úrsula como la más cercana aproximación que hoy resulta posible a la oralidad perdida de las mujeres de la época colonial. El relato es dinámico, con gran presencia de diálogos, con una fuerte carga corporal y sensorial, con imágenes impregnadas de emotividad y temperamento ("y allí en la tierra postrada lloraba con grandes ansias y tenía el corasón como cosido con la tierra", p. 104). Una muestra:

"Como a una cuadra [del convento] sentía un aire suave y blando, con un olor suavisimo que llegaba a mí, penetrando mis sentidos, que paresía estar fuera de mí con tan gran alegría, que no cabía en mí. Ya yo conosía este aire y olor, porque siempre que iba salía como a resebirme, y antes que llegase a mí lo sentía venir, y deseaba que llegara, aunque así que a mi cuerpo tocaba, se estremesía y temblaba, y la piel se enerisaba tanto que la criada lo conosía y desía: "¿que tienes frío que te tiembla el cuerpesito?" Yo le desía, "Camina apriesa, que ya me da el olor de las monjas"; ella desía: "¿Hay niña más habladora? ¿cuál es el olor de las monjas?..."" (p. 105).

* Existe discrepancia entre mi interpretación de este pasaje y la contenida en el excelente estudio de Cánovas (1990).

Tampoco era insensible a los encantos de los hombres: de uno, decía que lo estaba mirando a escondidas desde el coro, "porque era hermoso y bisarro". Sin embargo, manifestaba su horror al matrimonio con la viveza propia de su estilo: "¿yo había de consentir que con hombre me acostasen?; primero he de horcarme, o con una daga degollarme, o el pecho atravesarme" (p. 124). En otro episodio hace equivaler matrimonio y muerte; en otro más, confunde casamientos con prostitución¹². Y, como ya se dijo, se consideraba vengadora de las mujeres, y burladora de los hombres, a quienes tenía acceso debido a la curiosa costumbre de las "devociones", que existía en conventos de toda América (Lavrin, 1983).

Las "devociones" eran amistades particulares que entablaban algunos caballeros con las monjas, en los locutorios; a veces, según el relato de Úrsula, se trataba de caballeros "hipocondríacos", es decir, aquejados de melancolía, que buscaban consuelo para sus tristezas en la amistad y la gracia de la conversación monjil. A cambio, hacían contribuciones al bienestar de la monja: vestuario, alhajamiento de celdas, alimentos (cada celda era como una casa, con sirvientes y allegados, donde se cocinaba, también; Úrsula iba a su celda "a comer y a senar"). Los sentimientos de los caballeros tenían una denominación especial. Como de las monjas, esposas de Cristo, no podían *enamorarse*, se *endevotaban*. La picardía de la burladora Sor Úrsula se expresa en episodios múltiples y divertidos, a los que no es del caso referirse aquí. Baste decir que ella se preocupa de dejar muy en claro que nunca usó las "mangas anchas", ni soportó que alguien pusiera mano en ellas; a lo más, dice con ironía, "en la faldriquera" (pp. 179-180-181).

Bendecida desde niña por la comunicación directa con Dios —de ello se hablará más adelante— Úrsula, entonces una joven monja, explicaba al Señor en largos diálogos que su trato con "endevotados" era cosa de su mocedad, y lo hacía cómplice de sus enredos y de sus tareas vengadoras (p. 190). El Dios de Úrsula es indulgente, y si en el proceso de arrepentimiento le da algunos sustos —le habla desde el aire para reprenderla, diciéndole "no eres digna de alabarme vos" (p. 198), es para que su atípica historia pueda llegar al lugar común de las historias de otras monjas: un arrepentimiento tan profundo que ella concluya que es menos que la tierra, "luego soy nada" (p. 200), sentimiento

¹² Narra haber salido de niña a lo largo de una acequia (para no perderse de su casa) en busca de una "varita de virtud", yendo tan lejos que encontró "unos cuartos vasíos y sin puertas, donde se cometían tantas desvergüensas que era temeridad esta, siendo de día y no solas dos personas habían en esta maldad, sino 8 ó 10; y esto no había ojos que lo viesen, sino los de una inosente, que no sabía si pecado cometían. Yo pensaba eran casamientos, y así todos los días iba a verlos. En uno dellos diome gana de contar a mi madre destos casamientos, y díjele: 'Mamá, tantos como se casan' (...) Así que se informó de mí de ello, dijo: 'No hablan las niñas de casamientos ni se meten en ellos'; y me los pegó". Tal vez lo más interesante de todo es la lección que de ello deriva la niña: "Yo estuve atenta a la reprensión, que todas las veces que me asotaban, en medio del susto atendía a lo que se me desía para no haserlo más, y esta ves entendí que *no era malo irlos a ver, sino el haberlo hablado*, conforme lo que se me había aconsejado que no hablara de eso; y después volví como siempre a verlos" (p. 108).

ineludible en los relatos de conversión y cambio de vida¹³. Cuando la invita a la santidad, la invita como es, “disparatada”, pues le hace falta en el cielo “una santa comedianta”. Y ella contesta que si ha de ser santa, no quiere ser “santa friona”, que quiere decir sin gracia, sosa (pp. 230-245-246).

La historia de esta monja excepcional entra, sin embargo, plenamente en el tema de la relación de las escrituras de las monjas con la autoridad. Úrsula es, como las demás, un autora, pero no una autoridad; la autoridad es la del confesor. Su relación autobiográfica es “mandada escribir por su confesor y padre espiritual”. La *propiedad* del texto era del confesor; tanto que uno de ellos dijo haber quemado cuadernos de Úrsula, de lo que ella se queja ante otro de los confesores. La autoridad y la propiedad se extiende a los secretos de la monja. Y, si bien la resistencia a la escritura es, como se vio, un tópico de estos escritos, es difícil no conmoverse cuando Úrsula, resistiéndose a revelar un secreto, dice: “Ay, miserable de mí, que lo tengo que desir, y que, como el pes, por mi boca y manos he de morir” (p. 202).

Sin embargo, tal vez lo más interesante de la relación de Úrsula con el poder del confesor —y, a través de él, con toda la autoridad patriarcal de la iglesia— es el juego de la *doble autoridad*. Como ya se dijo, es común en los relatos del convento la presencia de una comunicación directa con Dios. La monja, enteramente sometida al confesor, opone a la palabra de éste otra palabra: “estas hablas”, dice Úrsula con cuidado, sin identificarlas, para evitar los “ruidos del Santo Oficio”. Es muy curioso, y hasta confunde un tanto la lectura, encontrarse con un “me dijeron” o “esta habla que tengo a vuestra paternidad comunicada me dijo” (p. 99), “díseme esta habla” (p. 122). Tal vez un texto más explícito es el siguiente: “me dijeron, parésememe fue dentro de mi interior, esto porque fuera dél ninguna persona lo pudo haser, porque ninguna había, ni aunque la hubiera y viera mis lágrimas no pudiera saber qué motivo las causaba de lo que yo en mi interior pensaba” (p. 123). Úrsula oía *voces*, razonaba con esas voces, dialogaba con ellas: su texto no indica la procedencia —de Dios o el diablo, siempre le cabe la duda, y el texto deja entrever las prohibiciones del confesor a atribuir las a Dios.

La oposición entre el “habla” misteriosa y la palabra canónica del confesor plantea claramente, una vez más, la existencia de un campo de conocimiento de la divinidad que en esa época era considerado más propio de las mujeres. El espacio limitado “de mujer y de encerrada”, según dice la carta de otra monja colonial de Chile, se amplía gracias a ese campo propio de las mujeres: el de una revelación sin intermediarios, pero en un lenguaje a veces cifrado. (Los sueños de Úrsula tienen una fuerza plástica y alegórica muy especial, que los deja sujetos a la doble lectura de la simbología de su tiempo y de simbologías posteriores, como la psicoanalítica). Las hablas son fantasiosas, imaginativas,

¹³ Hubo una Sor Tadea Ignacia, que se perdió en un convento, y fue encontrada en el huerto, bajo unas hojas, sinceramente convencida de que estaba convirtiéndose en gusano; Lavrin, 1983.

sorprendentes para ella; le permiten predecir muertes, prever el futuro, y, entre cosa y cosa, tratar de atemorizar al confesor: "mire vuestra merced que yo suelo adivinar..." También entran en polémica directa: "Díjome esta habla: 'Dile que si acaso ignora que...'" (p. 220). Las hablas tomaban también partido por Úrsula cuando ésta debía tolerar "malos estilos, bufidos, gritos y ultrajes" (p. 254) de un padre confesor. "Señor", le dice Úrsula al habla, "¿qué quieres que haga: por los confesores gobiernas las almas; yo debo sujetarme a su ditamen, pues él sabe yo soy una simple mujer: dalde conosimiento a él" (p. 255).

Dentro del tema de la doble autoridad, es notable observar la relación trilateral que se establece entre las hablas, Úrsula y el confesor, en uno de los momentos más intensamente religiosos de todo el relato. Úrsula, habiendo pasado por el profundo arrepentimiento y el reconocimiento de sus errores, se siente inspirada a repetir las palabras de San Pablo: "Señor, qué quieres que haga?" Cuenta entonces: "Vino mi confesor; díjele cuanto me pasaba y las cosas que me habían hablado; díjome no dijese lo que había dicho San Pablo, sino (...) las palabras de la Virgen Santísima: 'Ecce ancilla...'" (He aquí la esclava...) (...) Yo lo desía porque el padre lo había mandado, no con la eficacia que había dicho las de San Pablo, porque estas las digió mi corasón(...) Díjome esta habla: Yo puse en vos las palabras de San Pablo porque quiero *que prediques como él*" (p. 202). Y el confesor, entonces, se enoja: "Está muy bueno, que quiere ser la del conosimiento..."

Cabe observar aquí que la estrategia de poder —tal vez inconsciente— de Úrsula pasa, como la de otras monjas, por la revelación, el trato directo con un conocimiento ajeno al canónico y muchas veces opuesto a él, del cual ella sinceramente se arroga la representación. Muchas son sus protestas de humildad y de ignorancia, lo que es prácticamente un recurso tanto estratégico como retórico en este tipo de narrativa, y que ella usa además con ironía: "que a las mujeres, y más las de mi jaés, nada se les puede creer" (p. 195). Lo cierto es que sus sueños dicen otra cosa: "Yo, con el deseo de ganarlo (un jubileo), fui a toda priesa a subir, mas veí que sólo hombres subían; dije: 'esto no es para mujeres...' (...) Yo, con mi vivesa, cogí por en medio a toda priesa, y dejé a los hombres atrás..." (p. 226).

6. EL TRASFONDO CONVENTUAL Y EL ESPACIO DE SOR JUANA

La literatura del convento, aparte del interés que por sí misma tiene, otorga un trasfondo muy especial a la lectura de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz. Al adentrarse en ese mundo, surge con mayor claridad el alcance y las dificultades de la empresa de Sor Juana.

Las monjas tomaban la palabra diciendo que lo hacían obligadas —en caso contrario, tomar la palabra no hubiera sido un acto lícito. (La misma Sor Juana declara que lo único que ha escrito por propia iniciativa fue el *Primero Sueño*).

Además, al tomar la palabra, lo hacen desde la esfera que les es propia: la de la experiencia emotiva y mística. La escritura —“los testos”— es algo que dicen no entender, poniéndose a salvo de las diversas acusaciones posibles, ya sea de presunción *contra natura* o —más temible— de herejía. A la prohibición de tomarse la palabra se suma la prohibición de ubicarse en el lugar de la razón: incluso en el campo religioso, dada la división de roles a la que antes hacíamos referencia, el dominio de la razón y de la argumentación estaba reservado a los hombres.

El tema de la fuerza de la mujer era necesariamente un tema conflictivo. Según su biógrafo, el confesor de Sor Juana, Padre Antonio Núñez de Miranda, consideraba que, daba la belleza, el talento y el encanto de Juana Inés, habría sido gran castigo de Dios haber dejado que ella se mantuviera en la vida secular: sólo podría hacer mal en el mundo, puesto que sus prendas la llevarían a dominar a muchos hombres¹⁴. “La mujer dominante” —dice Asunción Lavrin (1983)— “no era aceptable para los pensadores y educadores religiosos del siglo xvii”. (Dice también que, en el esquema de la época, destinar tantas perfecciones al mundo, y no a Dios, habría sido desperdiciarlas).

El recurso al poder de la revelación directa —las “hablas” de Úrsula Suárez, por oposición a la palabra y a “los testos” de los pensadores y educadores religiosos— no fue el recurso de Sor Juana, y esto la transforma en una notable excepción. En efecto, las monjas —en apariencia totalmente sometidas y obedientes— derivaban de su particular relación mística con Dios una cierta ventaja sobre sus confesores y las autoridades eclesiásticas; si bien se arriesgaban a traspasar los límites de la ortodoxia, también apostaban a un aspecto del conocimiento de la divinidad en el cual la tradición patriarcal les reconocía ventajas especiales. Y su recurso al misterio, a lo inexplicable, era también un modo de escapar del terreno severo de la argumentación, temible corral ajeno en el cual quedaba en evidencia su desventaja de instrucción y de disciplina en el saber.

Sor Juana elige enfrentar a los varones en el terreno que éstos habían considerado cómo propio: el terreno de la razón, del entendimiento, del estudio, de la disputa pública. Al hacerlo, niega explícitamente que ese terreno esté vedado a las mujeres por la naturaleza o por la voluntad divina¹⁵. Su gesto, entonces, es radicalmente opuesto a las estrategias de poder que consciente o inconscientemente habían utilizado hasta entonces las autoras de los relatos conventuales, y por ello mucho más osado y peligroso.

Su autobiografía, también, tendrá un sello distinto: no importará a su madre para irse al convento —como hizo Úrsula Suárez, cumpliendo con la tradición del relato conventual— sino para irse a “estudiar y cursar la Univer-

¹⁴ P. Juan de Oviedo, S.J., *Vida del P. Antonio Núñez de Miranda*, S.J. (México, 1702), citado por Lavrin, 1983, p. 89.

¹⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, “Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz”, *Obras escogidas*, décima edición, Espasa-Calpe Mexicana, S.A., México, 1959, p. 161 y ss.

sidad", "mudándose el traje", es decir, vistiéndose de hombre. Su vicio¹⁶ era "el amor de las letras": "si hubiese sido" —dice— "por amor de Dios, que era lo acertado, cuánto hubiera merecido!" ("Respuesta...", en *Obras escogidas*, p. 145). Lo mismo sus triunfos, y lo que narra ella con una emoción muy parecida al éxtasis: la capacidad de relacionar los conocimientos de diversos dominios de la ciencia, por ejemplo, o de probar su razón frente a un contrincante.

El trasfondo del relato conventual aporta también otra idea a la consideración de la obra de Sor Juana. Ésta se compone, en su inmensa mayoría, de textos propiamente literarios (ya sea sagrados o profanos). Su autobiografía se limita a la *Respuesta* ya citada. Ella misma no es su propio personaje, ni aun en la lírica amorosa, donde adopta las formas que convienen a la ocasión y al tema: habla un hombre, habla una mujer, habla un sujeto sin distinción de género. Se aprecia así lo enorme que puede ser, en esa situación vital, el espacio de libertad abierto por la literatura. A quien considere las convenciones barrocas como una cárcel o una camisa de fuerza, la trayectoria de Sor Juana puede hacerlas aparecer también como medio para obtener ciertos márgenes de maniobra¹⁷.

Sólo la ficción literaria podía abrirle ese espacio, y permitirle tomar la palabra desde un hablante de otro sexo, o hacer abstracción de las limitaciones históricas del género femenino, o hacer suyas las hablas de los negros o los nahuatl, o asumir la burla y la crítica sin un inmediato compromiso personal. La literatura, además, era un terreno relativamente al margen de la tarea inquisitorial, tan minuciosa cuando se aplicaba al relato conventual: "pues una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio, sino los discretos con risa, y los críticos con censura; y esta, *iusta uel iniusta, timenda non est...*" ("Respuesta...", en *Obras escogidas*, p. 41). Sólo la literatura —bajo la forma, por ejemplo, del sueño— permitía conquistar nuevos espacios, explorar nuevas experiencias, escapar del guión único (y del personaje autobiográfico único y más vulnerable) al que parecía condenado todo relato conventual.

7. ALGUNAS LÍNEAS FINALES

Puede decirse que en los estudios literarios coloniales se está produciendo una ampliación del espacio literario tradicional. Las actuales perspectivas de lectura han ido modificando la noción de lo que es un texto literario; se han desplazado

¹⁶ "Bendito sea Dios, que quiso fuese hacia las letras, y no hacia otro vicio que fuera en mí casi insuperable...".

¹⁷ Jean Franco destaca la capacidad de Sor Juana para descolocar las convenciones existentes sobre las mujeres, que van "desde el camuflaje de la alegoría, el disfraz de la parodia, el remedo de lo que entonces se aceptaba como discurso femenino (obediencia, negación de una misma) hasta el anonimato, y su reverso, el primer plano para una autora señalada como de género femenino" (p. 25).

los valores y los intereses de lectura, y a esa luz aparecen como valiosos textos diferentes a los hasta hoy incluidos en historias y comentarios. Se trata de los textos —fundamentalmente amerindios— que no calzaban con los cánones literarios, y que por ese motivo muchas veces no habían accedido ni siquiera al espacio de la publicación. Utilizando la famosa imagen de Eliot, estos textos no vienen ahora a sumarse a una secuencia de valores ya establecida, sino en realidad, por presencia, a modificarla; a matizar las jerarquías, a crear nuevas oposiciones y a modificar las posibilidades de lectura de los textos más canónicos.

Este trabajo propone pensar también en otros textos coloniales desvalorizados, que tampoco calzaban con cánones literarios vigentes al momento de su producción y que casi no han accedido a la publicación: los escritos del convento, ámbito cultural específicamente femenino durante la Colonia. El espacio que así se abre es sumamente amplio, y aquí sólo se ha pretendido mostrar algo de lo que podemos saber actualmente del marco de esa escritura; presentar el caso de Úrsula Suárez, a modo de incitación al estudio de otros, y tratar brevemente de decir qué pasa, desde esa perspectiva, con la lectura de Sor Juana Inés de la Cruz. La mayor parte de una investigación de este tipo, por cierto, está aún por hacer: la aspiración es sólo la de abrir perspectivas. En el caso de la literatura chilena, se trata también de rescatar a Úrsula Suárez como una de las voces más frescas, atractivas y sorprendentes que han escrito desde la posición de la mujer.

Cabe reiterar, por último, que la tarea se abre ahora desde una concepción de literatura, y de lectura, que ha variado en el tiempo. El control del origen, de la autoridad, del sentido —la verdad como autoridad— era el eje del sistema colonial de organización del imaginario, y pasada la Colonia este eje se mantuvo, traspasando los diversos discursos, incluso los del nacionalismo y los de la modernización. Es mucho más reciente el rescate de la idea de cultura —y de literatura— como un campo plural de fuerzas, en que no sólo existen las históricamente dominantes; y también es más reciente el interés por recoger los discursos diferentes, y por retrazar un mapa de la cultura en que aparezcan las tensiones entre los discursos coexistentes en una misma época. En esa tarea, uno de los discursos que hay que considerar es el discurso de las mujeres; en Chile, uno de los puntos de partida —al menos cronológicamente, pero en otras dimensiones también— es el relato de Sor Úrsula Suárez.

Santiago de Chile, febrero de 1992

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ADORNO, ROLENA: "Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIV, N° 28, Lima, segundo semestre de 1988, pp. 11-27.
- , "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIV, N° 28, Lima, segundo semestre de 1988, pp. 56-68.

- _____, "La Ciudad Letrada y los discursos coloniales", *Hispanérica*, año XVI, N° 48, diciembre de 1987.
- ARENAL, ELECTA: "Sor Juana Inés de la Cruz: Speaking the mother tongue", *University of Dayton Review*, Vol. 16, N° 2, Spring 1983, pp. 93-106.
- BNASSY-BERLING, MARIE-CÉCILE, "Humanisme et Religion chez Sor Juana Inés de la Cruz", *La Femme et la Culture au XVIIe Siècle*, Paris, Editions Hispaniques, Serie "Recherches" N° 38, Publications de la Sorbonne, Serie "Histoire Moderne" N° 17, 1982.
- CÁNOVAS, RODRIGO, "Úrsula Suárez (monja chilena, 1666-1749): la autobiografía como penitencia", *Revista Chilena de Literatura* N° 35, abril de 1990, pp. 97-118.
- CASTILLO Y GUEVARA, SOR FRANCISCA JOSEFA DEL (1671-1742), *Mi vida*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942.
- CHANG-RODRÍGUEZ, RAQUEL: "Mayorías y minorías en la formación de la cultura virreinal", *University of Dayton Review*, Vol. 16, N° 2, Spring 1983, pp. 23-34.
- CHINCHILLA AGUILAR, ERNESTO, "El Siglo XVII novohispano y la figura de Sor Juana Inés", *University of Dayton Review*, Vol. 16, N° 2, Spring 1983, pp. 53-62.
- CONCHA, JAIME: "La literatura colonial hispanoamericana: problemas e hipótesis", *Neohelicon*, Vol.4 (1-2), Budapest, 1976, pp. 31-50.
- DURÁN, MANUEL: "Hermetic Traditions in Sor Juana's *Primero Sueño*", *University of Dayton Review*, Vol. 16, N° 2, Spring 1983, pp. 107-116.
- EMERIC, NICOLAU, y FRANCISCO PEÑA, *El Manual de los Inquisidores* (1376 y 1578), Introducción y notas de Luis Sala-Molins, Barcelona, Muchnik Editores, 1983.
- FRANCO, JEAN: *Plotting Women. Gender and Representation in Mexico*. New York, Columbia University Press, 1989.
- GOIC, CEDOMIL: *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana, Volumen I, Época Colonial*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988.
- JOHNSON, JULIE GREER: *Women in Colonial Spanish American Literature-Literary Images*, Wetsport, Conn., Greenwood Press, 1983.
- LAVRIN, ASUNCIÓN: "Values and meaning of monastic life for nuns in colonial Mexico", *The catholic Historical Review*, Vol. LVIII, N° 3, october 1972, pp. 367-387.
- _____, "Unlike Sor Juana? The model nun in the religious literature of Colonial Mexico", *University of Dayton Review*, Vol. 16, N° 2, Spring 1983, pp. 75-92.
- LIZAMA, PATRICIO: "Sor Filotea y Sor Juana: la conversión y la denuncia", *Discurso Literario, Revista de temas hispánicos*, volumen 6, número 1, Oklahoma State University, s/f.
- MONGUIÓ, LUIS: "Compañía para Sor Juana: Mujeres cultas en el Virreinato del Perú", *University of Dayton Review*, Vol. 16, N° 2, Spring 1983, pp. 45-52.
- MONTECINO, SONIA: "Identidad femenina y escritura en la relación autobiográfica de Úrsula Suárez: una aproximación", en *Escribir en los bordes*, Congreso Internacional de literatura Femenina Latinoamericana 1987, Carmen Berenguer y otras (comp.), Santiago, Editorial Cuarto propio, 1990.
- MORAÑA, MABEL: "Barroco y conciencia criolla en Hispanoamericana", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIV, N° 28, Lima, segundo semestre de 1988, pp. 229-251.
- PAZ, OCTAVIO: *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, Seix Barral, 1982.
- PERELMUTER PÉREZ, ROSA: "La estructura retórica de la *Respuesta a Sor Filotea*", *Hispanic Review*, Vol. 51, N° 2, Spring 1983.
- RAMA, ÁNGEL: *La ciudad letrada*, Montevideo, Fundación Internacional Ángel Rama, 1984.
- SABAT DE RIVERS, GEORGINA: "Sor Juana Inés de la Cruz", en Íñigo Madrigal, Luis (coord.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Tomo I, Época Colonial, Madrid, Ediciones Cátedra, S.A., 1982, pp. 275-293.
- _____, "Sor Juana y su 'Sueño': antecedentes científicos en poesía del Siglo de Oro", *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 310, abril de 1976.
- _____, "El Neptuno de Sor Juana: Fiesta barroca y programa político", *University of Dayton Review*, Vol. 16, N° 2, Spring 1983, pp. 63-74.

- SABAT DE RIVERS, GEORGINA, y ELÍAS RIVERS, "Prólogo", en *Sor Juana Inés de la Cruz, Obras Selectas*, Barcelona, Noguer, 1976. pp. 13-44.
- SANDOVAL SANCHEZ, ALBERTO: "Aportes para una canonización de Juan Ruiz de Alarcón en la literatura latinoamericana", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XIV, N° 28, Lima, segundo semestre de 1988, pp. 281-290.
- SUÁREZ, ÚRSULA (1666-1749): *Relación autobiográfica*. Prólogo y edición crítica de Mario Ferreccio Podestá, estudio preliminar de Armando de Ramón. Santiago de Chile, Biblioteca Antigua Chilena, 1984.
- ZAMORA, MARGARITA: "Historicity and Literariness: Problems in the Literary Criticism of Spanish American Colonial Texts", *Modern Language Notes*, 102:2, marzo de 1987.