

BIBLIOTECA CENTRAL
DONATIVO



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

ESCUELA DE GRADUADOS

Los modelos jerónimos en los escritos y en la vida de Sor
Juana Inés de la Cruz: 1682-1695

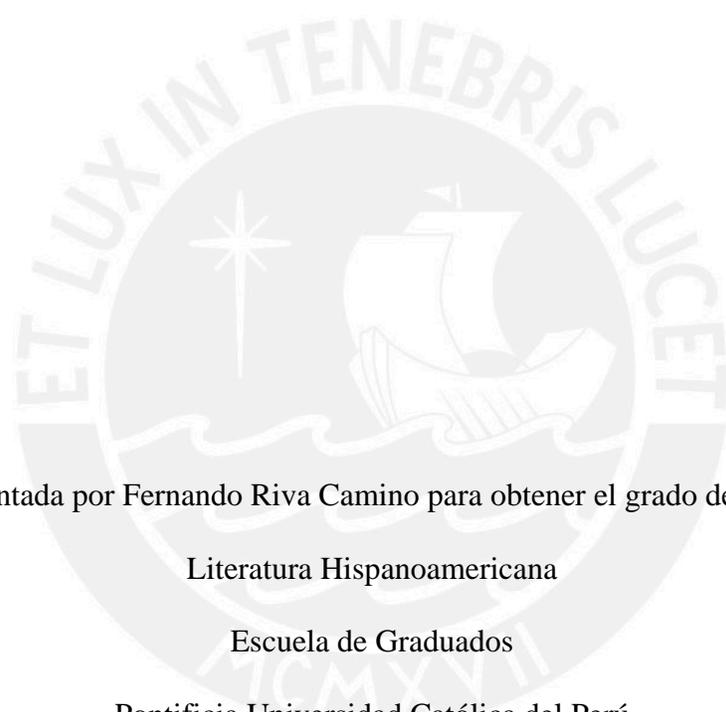
Tesis presentada por Fernando Riva Camino
para obtener el grado de magíster en
Literatura Hispanoamericana

Asesor: José Antonio Rodríguez Garrido
Miembros del Jurado: Eduardo Hopkins
Carmela Zanelli

Lima, abril 2009

Los modelos jerónimos en los escritos y en la vida de Sor Juana Inés de la Cruz:

1682-1695



Tesis presentada por Fernando Riva Camino para obtener el grado de magíster en

Literatura Hispanoamericana

Escuela de Graduados

Pontificia Universidad Católica del Perú

abril de 2009

Índice

Introducción.....	3- 14
Capítulo primero.....	15-34
Capítulo segundo.....	35-58
Capítulo tercero.....	59-90
Capítulo cuarto.....	91-101
Conclusiones.....	102-104
Bibliografía.....	105-110

Introducción

Una de las líneas críticas que ha calado con más fuerza en los estudios sobre Sor Juana Inés de la Cruz es la propuesta por Octavio Paz en su famoso libro Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe de 1982. En él, se plantea una lectura de la vida de esta monja a partir de una constante rebeldía frente a su entorno, básicamente, a causa de una condición que le habría de causar numerosos problemas siempre: su natural inclinación a los asuntos del conocimiento. Esta línea de lectura va a tener una influencia muy fuerte, sobre todo, en el estudio de sus últimos años, los cuales estuvieron marcados por la polémica en torno de la publicación de la Carta atenagórica sin su autorización en el mes de diciembre de 1690 por parte del obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. En esa carta, de circulación privada en primera instancia, Juana Inés refutaba al teólogo portugués Antonio de Vieira por su Sermón del mandato. Tal publicación no consentida, además, fue acompañada por una carta en la que el propio Fernández de Santa Cruz, disfrazando su pluma como la monja Sor Filotea, responde a Sor Juana y le pide una dedicación más atenta a las letras sagradas. La respuesta a esta carta no se hizo esperar y, en marzo de 1691, saca a la luz Sor Juana la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz en la cual establece una defensa del estudio de las mujeres y de su participación en la vida pública eclesiástica. Además, se registra una polémica que involucra otros textos y otras plumas durante los primeros meses del año de 1691 que se muestran tanto a favor cuanto en contra de Juana. Cuatro años después, en 1694, firma Sor Juana Inés de la Cruz una

Protesta de Fe¹, en la cual establece un compromiso ante Dios, a través del cual abandonaba los temas seculares y se arrepentía por su ofensa a aquel. Un año más tarde, en 1695, muere en el Convento de San Jerónimo de la Ciudad de México.

La influyente lectura de Paz ha interpretado estos hechos como el producto de una conjura y una persecución no solo por parte de Manuel Fernández de Santa Cruz, sino por Manuel de Aguiar y Seijas, arzobispo de México, tenaz enemigo del obispo de Puebla según la lectura de Paz. En el medio de estas disputas, aparece la figura de Juana Inés, quien sirvió como una suerte de chivo expiatorio para la solución de sus diferencias. Por eso, se publicó la Carta atenagórica sin su consentimiento (Paz 521-27). Se buscaba poner en problemas a Sor Juana por la refutación a Vieira en un contexto absolutamente adverso por la misoginia que estos importantes clérigos demostraban. La conminatoria firma de la Protesta de 1694 sería en tal contexto una claudicación frente a sus inclinaciones intelectuales y una victoria de los clérigos².

Esta, a grandes rasgos, es la lectura de Paz, la cual pone como centro de la atención de la vida de Juana Inés la persecución sufrida en sus últimos años. Los problemas y la final renuncia fueron el resultado de la conminación de Fernández de Santa Cruz y del misógino Aguiar y Seijas. A partir de esta influencia, la crítica decidió enfatizar la resistencia que la monja había puesto ante este contexto y los medios

¹ En 1694, firma Sor Juan Inés de la Cruz una Protesta de Fe, rubricada con su propia sangre, en la que se condele de “haber ofendido a Dios” y presenta el perpetuo arrepentimiento por sus culpas. Este documento surge pocos años después del marco complejo que suscitó la publicación de la Carta Atenagórica. Después de esto, un año más tarde, la monja muere. Entre los últimos líos públicos y este documento se sabe poco de su vida. Se conoce solamente que durante ese tiempo vuelve a los brazos de su antiguo confesor, Antonio Núñez de Miranda.

² Para un panorama completo de la postura de Paz, véase Paz, Octavio. “Las trampas de la Fe” Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la Fe. México: Fondo de Cultura Económica, 1983: pp. 509-631. En esta sexta parte de su libro, se hallan los siguientes capítulos: “Carta de más”, “La “Respuesta””, “Y las respuestas”, “El asedio”, “La abjuración” y “Ensayo de restitución”.

desplegados para persistir en un proyecto intelectual planteado a lo largo de su vida³. El hallazgo, además, en 1980, de la Carta al Padre Núñez de 1682⁴ (conocida también como Carta de Monterrey) a través de la cual Juana Inés rompe sus relaciones con su confesor, el jesuita Antonio Núñez de Miranda, ocho años antes de la controversia, fue una pieza que reforzó la sustentación de toda esta línea.

De esta manera, se estableció una crítica que tomaba como punto de partida de la interpretación la persecución y sus estrategias de resistencia como sujeto femenino ante este contexto, sobre cuya naturaleza opresiva no había ninguna duda. Se constituyó, entonces, una especie de lectura canónica, la cual, sin embargo, en los últimos años, ha

³ Uno de los trabajos más famosos sucedáneos de la lectura de Paz es el siguiente: Merrim, Stephanie (ed.) Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz. Detroit: Wayne State University Press, 1991. La perspectiva que aborda este libro es evidentemente la de opresión y respuesta al punto que se reedita aquí el estudio, publicado originalmente en 1926, de Dorothy Schons (“Some Obscure Points in the Life of Sor Juana Inés de la Cruz”), del cual parte el libro de Paz. Los artículos que insisten más en la posición de estos autores a lo largo de este volumen son los siguientes: Merrim, Stephanie. “Toward a Feminist Reading of Sor Juana Inés de la Cruz: Past, Present, and Future Directions in Sor Juana Criticism”: 11-37, que inaugura el conjunto, y el de Ludmer, Josefina. “Tricks of the Weak”: 86-93. Dos años más tarde, en un volumen bastante más amplio desde un punto de vista crítico (Poot Herrera, Sara y Elena Urrutia (coord). Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje Internacional a Sor Juana Inés de la Cruz. Edición de Sara Poot Herrera. México D.F.: El Colegio de México, 1993), podemos hallar, asimismo, los siguientes trabajos deudores de la crítica difundida por Paz: Egan, Linda. “Donde Dios todavía es mujer: Sor Juana y la Teología feminista”: 326-40 y, especialmente, López González, Aralia “Anticipaciones feministas en la vida y en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz”: 341-354. En este último, inclusive, la autora afirma sobre la vocación religiosa de Juana, apoyada en las ideas de Paz, que “la religión no logró consumir el espacio de su imaginación. Paz señala también que la condición femenina de Sor Juana y la contradicción, finalmente irresoluble, entre la vida conventual y la intelectual, fueron las causas del trágico destino de la monja, aludiendo así al dogmatismo y al sexismo eclesiásticos de índole patriarcal” (López González 342). Nuestro objetivo es dar un paso más allá respecto de esta línea crítica exponiendo que, por ejemplo, no había una contradicción entre estos dos tipos de vida (según veremos en el capítulo tercero), sino, más bien, una conjunción que Sor Juana buscó seguir en virtud de la tradición jerónima.

⁴ En 1980, Aureliano Tapia Méndez halló este documento en el Seminario Arquidiocesano de Monterrey y su hallazgo representó la pieza que faltaba para reforzar la perspectiva que enfatiza el tema de conjura y persecución para la crítica proveniente de la línea de Paz. Fue tan idónea para sus propósitos esta carta que el autor de Las trampas la incluyó en un apéndice, en el cual escribe un comentario, en la segunda edición de su famoso libro. La Carta de Monterrey puede ser consultada en dos ediciones: Tapia Méndez, Aureliano (ed). Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor: autodefensa espiritual. Monterrey: Producciones Al Voleo-El Troquel, 1993 y Alatorre, Antonio. “La Carta de Sor Juana al P. Núñez (1682). Nueva Revista de Filología Hispánica 35.2 (1987): 591-673.

empezado a ser problematizada. Debemos saber que este replanteamiento tiene dos vertientes: la de los modelos textuales hagiográficos y la de una contextualización más apropiada de las dimensiones de la polémica desde el punto de vista histórico⁵.

Como veremos, autores como José Pascual Buxó (“Sor Juana: monstruo de su laberinto”), Catherine Myers (“Sor Juana’s respuesta”) y Raquel Chang-Rodríguez (“Diálogos literarios”) han puesto de relieve también un conjunto de alusiones a determinados santos, entre los que destacan san Jerónimo y santa Paula, en los textos de Sor Juana, los cuales podrían conformar patrones. Por su parte, desde el punto de vista textual, autoras como Peraita (“Elocuencia y fama”) y Scott (“Sor Juana Inés de la Cruz”) han enfatizado la presencia de San Jerónimo en la literatura sorjuanina como una entidad retórica que apoya sus propósitos y que apela a la justificación del estudio femenino. De esta manera, atenderemos a los posibles modelos jerónimos textuales, en primera instancia, que pueden apuntar hacia modelos vitales de seguimiento personal.

Consideramos modelos jerónimos a todo el conjunto ideológico difundido por el santo no solo en lo que respecta a su propia vida, sino a su círculo inmediato de discípulos y, sobre todo, de discípulas, y al legado histórico a partir de su representación a lo largo del tiempo. Creemos que, para el caso de la monja, estos son espacios fundamentales de autorrepresentación, puesto que, en la educación de las órdenes religiosas, el contacto directo con los escritos o la tradición de sus patrones e inspiradores buscaba erigirse como modelos de conducta personal. Con lo anterior, podemos argumentar que Juana Inés no solo conocía los escritos y la tradición jerónima bastante de

⁵ Entendemos el concepto de modelo como el conjunto de representaciones textuales, extraídas de una determinada tradición, que sirven para justificar y establecer, en el plano retórico o textual, la forma específica de representación que el autor sigue de modo complejo.

cerca, sino que todo ello representó, en el contexto de su formación, un paradigma que debía seguir en todas sus facetas. Este debía contener el estudio y la promoción de las mujeres (de ahí que la mayor parte del círculo del santo estuviera compuesto por estas), así como la defensa de sus capacidades siempre y cuando estas optaran por una vida cristiana sustentada en modelos muy estrictos y definidos de piedad, renuncia al mundo y devoción. Este hecho nos hace comprender de mejor manera el porqué de la insistencia de la monja en temas tales como el desarrollo intelectual y estudio de las mujeres, ya que estos eran solamente una extensión de los modelos que le habían sido impuestos en su formación religiosa al ser esta parte de la Orden de San Jerónimo.

Finalmente, en lo que respecta a los modelos es necesario observar un recuento de la representación de estos a lo largo de la historia y, sobre todo, en los siglos próximos a Juana Inés. Se sabe, por ejemplo, por los trabajos de Eugene Rice que la figura del santo, durante el Humanismo y el Renacimiento, así como en el siglo XVI, fue entendida como un modelo de erudición, estudio y, curiosamente, de consideración hacia los textos paganos. Por otro lado, veremos el énfasis en el ascetismo puesto la Edad Media a partir de la Epístola 22 con figuras como Eustoquio y la propia Paula (Rice 95-115). Sin embargo, un modelo nunca excluyó al otro: tan solo se privilegiaba uno de los dos aspectos, lo que genera una apreciación aparentemente contradictoria, pues la propia tradición de este santo puede ser vista de esta manera (Scott, “Sor Juana Inés de la Cruz” 517).

Uno de los hechos que otorga mayor influencia al tema de los modelos se encuentra en la inclusión de estos en textos ajenos a la pluma de Sor Juana, pero que

participaron en esta polémica. En muchos de ellos, San Jerónimo posee gran importancia. El primero de los textos es la Carta de Sor Filotea de la Cruz que se publicó, en diciembre de 1690, junto con la Carta atenagórica. Este escrito contiene alusiones y citas a San Jerónimo en el momento en que celebra la vocación de Juana Inés por las actividades intelectuales, las que luego reorienta cuando la invita a la escritura y estudio solo de las letras sagradas. Aquí no está cuestionada la dedicación intelectual en sí, sino la orientación de esta hacia las letras seculares. Por tanto, la utilización de las citas de este santo tiene una utilización retórica en tanto autoridad para la justificación de ambas ideas. Otro texto que posee gran valor es el recientemente hallado Discurso apologético en respuesta a la Fe de erratas que sacó un soldado⁵, documento favorable a Sor Juana del 19 de febrero de 1691 (Rodríguez Garrido 42) y anterior a la Respuesta. Aquí también hallamos un conjunto de alusiones a San Jerónimo, todas las cuales intentan sustentar la participación de las mujeres intelectuales en la vida pública eclesiástica. Finalmente, contamos con un texto muy importante titulado La fineza mayor del presbítero Francisco Xavier Palavicino, pronunciado en el convento de San Jerónimo de la Ciudad de México el 26 de enero de 1691, día de Santa Paula, muy poco después de la publicación de la Carta atenagórica y de la Carta de Sor Filotea. Este sermón tiene como propósito continuar el debate y alinearse a favor de Sor Juana. Destaca Palavicino su condición de mujer docta, apoyándose en el santo, y hace una defensa de Juana Inés en lo que se refiere a la participación, otra vez, en la vida pública eclesiástica. Nos será de mucha utilidad la dedicatoria, aparecida en la versión impresa, de La fineza mayor del 10 de

⁵ Véase Rodríguez Garrido, José Antonio. La Carta atenagórica de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

marzo de 1691, puesto que allí la profusión de citas y alusiones al santo es mucho mayor y de mayor trascendencia que el cuerpo propiamente dicho. Para este caso, es absolutamente necesario atender al contexto en el que se produjo el sermón, vale decir, la fecha y el lugar, elementos todos estos pertenecientes al universo de la orden jerónima. Este hecho, además, contribuye a potenciar la defensa de Sor Juana en función de los modelos femeninos de participación intelectual. Para toda esta área de la investigación, nos apoyaremos en las precisiones cronológicas, filológicas e históricas propuestas por José Antonio Rodríguez Garrido sobre estos textos en un reciente trabajo.

En lo que respecta a textos propios de la monja, analizaremos la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz, texto publicado el 1 de marzo 1691 y que cierra toda la polémica. Su importancia no solo radica en la clausura de un ciclo, sino en que es el texto con la mayor cantidad de alusiones a San Jerónimo en toda la obra de la autora, vale decir, once en total entre citas directas de sus textos y menciones a su vida o a sus virtudes. Además, es conocido el carácter eminentemente retórico de la Respuesta (Perelmuter 152) y la materia que aborda: la búsqueda de participación de ella misma en la vida pública eclesiástica desde prácticas intelectuales. Por tanto, este documento se centra en demostrar, de modo insuperable, el despliegue retórico de los modelos de estudio femeninos apoyados en San Jerónimo y que se pueden ver desde la Carta al Padre Núñez hasta en los textos circundantes de la polémica. Por ese motivo, creemos que el análisis de ese texto brinda la mayor cantidad precisa de información sobre el tratamiento retórico.

Consideramos que estudiar tanto los textos ajenos a Juana Inés como la Respuesta en función de esta nueva visión va a dar como resultado el reconocimiento de una familia intertextual y un patrimonio común provenientes de la tradición jerónima que buscan llevar a cabo una defensa de la monja en el contexto de la polémica. Asimismo, reforzará la idea de que los modelos jerónimos fueron una parte muy importante en el conjunto de representaciones de esta tanto en el aspecto de la justificación autobiográfica como en el de sus defensores.

En conclusión, establecemos como hipótesis que existen estrategias retóricas de defensa y justificación del estudio femenino, provenientes de un saber textual jerónimo que Sor Juana y sus contemporáneos manejaban, en los textos que participan de la polémica escritos por la propia monja así como en aquellos escritos por otros e inscritos en aquella. Estos modelos jerónimos eminentemente textuales (sustentados en la devoción y el estudio) pudieron haber influido en el personaje histórico de Sor Juana, específicamente, en sus últimos años, lo cual nos llevaría a replantear los motivos por los cuales la monja firma la Protesta de 1694. Este análisis, a lo largo de los tres primeros capítulos, se sustentará en la pastoral pedagógica que tiene como base muchas cartas del santo dirigidas a sus discípulas, en las cuales expone la manera correcta, según el criterio de Jerónimo, de una ética femenina de estudio en conjunción con una estricta piedad. Cabe recordar que nos ceñiremos a modelos exclusivamente retóricos, en los cuales consideramos a Sor Juana como una entidad netamente textual, es decir, una representación retórica (o autorrepresentación según sea el caso) que se adecua a la intencionalidad del texto. Asimismo, creemos que las entidades de representación dan un

paso más allá hacia la persona histórica de la monja y pueden explicar sus últimos años, siempre marcados por la oscuridad.

Sustentaremos la propuesta respecto de sus últimos años en el paradigma ascético representado en una de las cartas más famosas de San Jerónimo, la Epístola 22 a la virgen Eustoquio, la cual, de acuerdo con nuestra lectura, podría ser uno de los motores de la renuncia de 1694. Este texto, que expone la tradición ascética del santo, es muy importante para nuestro estudio, pues es utilizado por Sor Juana en la Respuesta implícitamente con el objeto de demostrar su ejemplaridad en la piedad.

En este sentido, el presente trabajo pretende presentar una propuesta de lectura frente a la interpretación canónica de Octavio Paz y de la crítica que lo siguió, situando en su contexto real la polémica y reinterpretando a partir de las posibilidades que Juana Inés halló dentro de la propia tradición patristica y conventual con el objeto de evitar una posición extremista frente al fenómeno. En efecto, creemos que la monja fue sometida a disciplina, pero vemos también el modo en que ella se defiende con las herramientas que le brinda la propia tradición y logra negociar con ella dentro de los medios oficiales a su alcance⁶. La firma de la Protesta, por su parte, si bien pudo haber tenido un contenido de coacción, este pudo ser matizado y mejor aceptado por Sor Juana en tanto ella podía seguir el modelo de renuncia del santo. Esta opción, al provenir de una tradición jerónima, no le era ajena; por tanto, se encontraba en el marco del universo de su orden religiosa y, consecuentemente, de sí misma. Así, optar por este modelo estaba dentro de

⁶ En esta línea se sitúa: Soriano Vallès, Alejandro. La hora más bella de Sor Juana. México D.F.: CONACULTA/ Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, 2008. El autor es un profundo crítico de Paz, sobre todo, en lo que atañe a los últimos años de Sor Juana y las estructuras, impuestas por este importante crítico, de opresión y respuesta rebelde.

las posibilidades de su vida, pues antes ya ella misma había seguido otros de carácter intelectual. El elemento problemático surge en el momento en que tomamos en cuenta la conflictividad de la renuncia de la monja, de acuerdo con los testimonios nuevos sobre sus últimos años que, según este trabajo, podría explicarse en función también de la renuncia conflictiva que llevó a cabo su patrono, el propio San Jerónimo. Por tanto, los modelos jerónimos retóricos positivamente ubicables y rastreables en los textos propuestos nos llevarán a una evaluación de modelos biográficos, más difícil e imprecisa, pero sobre la cual podemos aventurarnos a través de una propuesta panorámica llena de preguntas.

A partir de lo anterior, no solo se busca el replanteamiento de la lectura canónica que sigue las tesis de Paz a partir de la inclusión de modelos jerónimos en los cuales se pueden hallar las pistas para el modelo intelectual y la renuncia, sino a partir de ciertas precisiones históricas que se han venido haciendo en los últimos años como en el caso de Asunción Lavrin (“Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad”), por ejemplo.

La distribución temática en los capítulos será como sigue. El primero de ellos abordará el tema propiamente de los modelos jerónimos que se dividirán en los del estudio femenino y la renuncia. Ambos paradigmas serán abordados a partir de las cartas de San Jerónimo que desarrollan estos temas. Asimismo, se estudiará la pervivencia de estos modelos a través de la historia. El objetivo en este punto será establecer firmemente la tradición jerónima y el funcionamiento de esta en el caso particular de Sor Juana.

El segundo capítulo se centrará en el análisis de los textos de la polémica en orden cronológico. Comenzaremos con la Carta al Padre Núñez, la cual, si bien no estuvo en los

años de la polémica propiamente, es el antecedente conocido más antiguo (principios de la década de 1680) de una tensión de la monja con la jerarquía y una defensa sustentada y evidente por parte de Juana Inés frente a esta. Luego, nos centraremos en el análisis de la Carta de Sor Filotea de la Cruz de diciembre de 1690. Aquí veremos cómo Fernández de Santa Cruz utiliza los recursos de la tradición jerónima con el objeto de argumentar a favor de las letras sagradas. De inmediato, analizaremos el anónimo Discurso apologético de los primeros meses de 1691, vale decir, del tiempo propiamente de la polémica.

Finalmente, este capítulo se cerrará con el análisis de la dedicatoria de La fineza mayor, cuya dedicatoria fue firmada el 10 de marzo de 1691, pero pronunciado el 26 de enero del mismo año, al inicio de aquella. El objetivo será buscar el conocimiento jerónimo común a los textos, puesto al servicio de la defensa de la monja. Se analizará, también, la intertextualidad para lo cual ubicaremos específicamente las cartas de San Jerónimo que son compartidas entre los textos específicamente en los temas de la educación de las niñas, de manera que se conforme una familia textual determinada que, en algunos casos, se extiende hasta la Respuesta.

El tercero se centrará en el análisis concreto de las once alusiones a San Jerónimo a lo largo de toda la Respuesta, las cuales serán contextualizadas en función del texto jerónimo de donde provienen con el objeto de observar qué parte de la carta se suprime, cómo se modifican las citas y con qué objeto. Se verá, además, su utilización retórica en el contexto de la polémica y el aprovechamiento absoluto de los modelos del estudio femenino.

Finalmente, el cuarto capítulo se encargará de plantear algunas preguntas que surgieron a partir del análisis textual y que intentan entender a Sor Juana como una persona que pudo tomar una serie de decisiones desde la tradición jerónima y aplicarlas a su propia vida. Esta propuesta, como hemos visto, se concentrará en los últimos años marcados por la Protesta de Fe, así como las evidencias de los años finales mencionadas anteriormente.

Para concluir, la metodología que usaremos para este trabajo estará sustentada en la ubicación de las citas jerónimas tanto en los textos de Sor Juana como en los que no pertenecen a ella para luego contrastarlas con las fuentes contenidas, básicamente, en el corpus epistolar. Este hecho brindará la posibilidad de observar cómo ha sido utilizada la cita respecto de sus modificaciones, selecciones o supresiones. Asimismo, como marco de base, tendremos en cuenta las nuevas evidencias históricas sobre los últimos años de Sor Juana que nos servirán para sustentar nuestra lectura.

Capítulo primero

Modelos jerónimos de piedad y de estudio: las bases de la defensa de Sor Juana

Desde hace algunos años, la crítica ha comenzado a replantear la postura de Octavio Paz, que dio como resultado una estructura de opresión y respuesta poco fructífera, y ha generado debates que encierran mejor reflexión. Por ejemplo, Stephanie Merrim⁷ dedicó un libro a analizar todo el contexto conocido hasta entonces de la polémica y de la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz en relación con la tradición de los debates tardomedievales y renacentistas sobre el papel femenino en la sociedad y en la vida intelectual. Más específicamente, la autora intenta enmarcar la escritura sorjuanina de la Respuesta, así como la de algunas de sus contemporáneas europeas, dentro de la querelle de femmes, impulsada por Cristina de Pizán. Si bien Merrim no prestó gran atención a modelos hagiográficos de representación textual y tomó como punto de partida la misoginia de entonces (Early Modern xiv-xv), su aproximación es un aporte sustancial para entender la obra de Sor Juana más críticamente.

En un sentido ya más acorde con nuestra hipótesis, Kathleen Myers considera que en la Respuesta se observan numerosos tópicos que Juana Inés tomó de la tradición textual de las vidas de monjas y, en particular, de la tradición hagiográfica. Para ella, estos funcionan como modelos de autorrepresentación centrados en la imitatio Christi, la cual suponía la supervisión rigurosa de los directores espirituales, quienes jugaban el papel doble de confesores y lectores. Se buscaba seguir, entonces, un modelo de

⁷ Hemos visto en la introducción de este trabajo que esta autora estuvo muy influida por la crítica de Paz y apostó, a principios de la década de 1990, por una perspectiva feminista bastante más teórica que histórica. Algunos años después, en 1999, este libro se distancia, de alguna manera, de sus posturas iniciales y opta por una perspectiva más historicista que se distancia de las ideas de Paz.

perfección, donde la vida de la religiosa encajara con un paradigma determinado (Myers 459-461).

En el mismo sentido, Raquel Chang-Rodríguez sostiene que pueden existir modelos de autorrepresentación tomados de la tradición hagiográfica, en particular, de Santa Catarina de Alejandría, a quien Sor Juana dedicó numerosos villancicos (169). Como Chang-Rodríguez, José Pascual Buxó también cree que puede existir un modelo en la misma santa. Sin embargo, establece una pauta fundamental para los objetivos del presente estudio cuando sostiene que uno de los modelos hagiográficos probablemente seguidos por Juana Inés se podría encontrar en la figura de Santa Paula. Esta propuesta de lectura se enmarca en el proceso de relectura de la polémica en torno de la Carta atenagórica y de los últimos años de la monja. Lo más interesante de esta línea se encuentra en que este modelo podría haberse aplicado, sobre todo, en lo concerniente a sus años finales y a la renuncia. Pascual Buxó no niega, sin embargo, la posibilidad de que fuera sometida a disciplina, pero desliza también que, en conjunción con lo anterior, Sor Juana pudo haber seguido los modelos de Santa Paula o Santa Catarina de Alejandría. En ambos arquetipos, para el crítico, podemos hallar rasgos de la vida de Sor Juana que nos podrían llevar a esclarecer los posibles motivos de la Protesta de Fe de 1694 (“Sor Juana: monstruo de su laberinto” 69). En el mismo sentido, Nina Scott sostiene la importancia de la tradición jerónima, en conjunción con la paulina, no solo en la Respuesta, sino como sustentación compleja del acceso de educación de la mujer y de la participación de estas en la enseñanza. Además, considera que Sor Juana es una conocedora de la tradición del santo, en especial, de las cartas dirigidas a mujeres (“Sor

Juana Inés de la Cruz” 515-17). Carmen Peraita, por su parte, dedica un artículo a la tradición jerónima del catálogo de mujeres doctas en la Respuesta y sostiene la importancia de las discípulas del santo para sustentar la educación, el acceso al conocimiento y la dimensión pública de su participación (79-82). A partir de estas afirmaciones que apuntan a esclarecer modelos hagiográficos específicos, por tanto, seguimos la afirmación de la crítica que atiende al tema de Santa Paula (Buxó) y a la tradición concerniente al tema femenino iniciada por San Jerónimo (Scott, Peraita) con el objeto de hallar un sistema de utilización textual de esta tradición, sobre todo, en la polémica en torno de la Carta atenagórica.

1. Especificación de los modelos jerónimos

Nos interesa observar la forma en la que probables modelos de vida jerónima influyeron en la obra de Sor Juana desde un punto de vista retórico. El primer aspecto que nos parece relevante para el estudio de Juana Inés a partir de San Jerónimo⁸ es la relación

⁸ La vida de San Jerónimo es bastante conocida. Nació en la ciudad de Estridón, entre Dalmacia y Panonia, en la segunda mitad del siglo IV, donde recibió una educación básica. Ya de adolescente, su padre lo envió a Roma, donde aprendió gramática y retórica en la escuela de Elio Donato, con el cual entró en contacto con los autores latinos. Harto de la vida de la metrópoli, emprendió, con varias estadías intermedias, un largo viaje hacia Oriente, donde permaneció un tiempo en Aquilea y Siria investigando la vida de los ermitaños y anacoretas. En ese contexto, en la ciudad de Antioquía, tuvo lugar uno de los principales sucesos de su vida: un sueño que relató con profusión en la carta a la joven Eustoquia y que tuvo una importante influencia a lo largo de los siglos en la iconografía y la literatura. Luego del sueño, Jerónimo, según él mismo atestigua en la Epístola 22, sufrió una revolución espiritual, lo que lo condujo a una dura vida ascética, finalmente, en la ciudad de Calcis, donde se quedó a lo largo de dos años y comenzó su aprendizaje de hebreo. Posteriormente, emprendió el regreso hacia Roma para el Concilio del año 382, donde fue asesor bíblico del Papa Dámaso. Allí, tuvo contacto con patricias romanas cristianas, entre las que se encontraban Paula y Marcela, quienes auspiciaron la permanencia del santo en sus casas y fomentaron el estudio de la Biblia. De esta manera, se desarrolló un círculo de estudios bíblicos, dirigido por Jerónimo, en los que participarán, en su mayoría, mujeres. En ese momento, se despertaron suspicacias en Roma sobre la relación de Jerónimo con Paula, hecho que condujo al santo al desierto nuevamente. Lo acompañaron Santa Paula y su hija Eustoquio. Se asentaron, luego, en Belén, donde conformaron comunidades ascéticas. En esa ciudad, Jerónimo, desde su celda, llevó a cabo su mayor actividad

de este con las mujeres y su complejo vínculo con las letras de la Antigüedad clásica. En segundo lugar, especificaremos la recepción del marco ideológico del santo durante la Edad Media y el Renacimiento: a la primera época corresponde, más bien, un paradigma ascético; a la segunda, uno intelectual y erudito. Este privilegio de determinada vertiente de la vida del santo es útil para evaluar el tema de la influencia de esta sobre la persona de Sor Juana según veremos en el cuarto capítulo. Es necesario recalcar, por su parte, que ambos paradigmas no fueron ni cancelatorios ni exclusivos e, inclusive, convivieron en muchos casos en ambos periodos (Rice 95). Nuestro punto de partida será observar la recepción a través de los propios intereses y discursos implicados en quienes, en cada uno de aquellos periodos, estaban encargados de la exégesis de Jerónimo. Estos modelos de estudio y ascetismo tuvieron una influencia concreta, por los menos, en el tiempo de la polémica en torno de la Carta atenagórica tanto en los propios textos de Sor Juana cuanto en los de sus contemporáneos. Estos se pueden rastrear fácilmente en todos esos documentos, pues las referencias son concretas y explícitas en la mayoría de los casos.

1.1 San Jerónimo y las mujeres: el tema de la misoginia

Es necesario aclarar, en primer lugar, que si bien Jerónimo impulsó el estudio de las mujeres, su relación con ellas estaba condicionada a la aceptación de determinado modelo de conducta religiosa que proponía el retiro del mundo y, desde un punto de vista ético, una masculinización. A propósito de este tema, Thomas Heffernan nos dice que

intelectual y filológica, lo cual dio como resultado la versión latina de la Biblia. Murió, allí mismo, el 30 de setiembre del año 420 (Moreno 19-98, Rice 1-22).

Jerome, though not an advocate of greater administrative responsibilities on the part of women in the church, does reveal his indebtedness, despite his misogyny, to this ideal of the transforming power in a woman's life. . . Jerome wrote that celibacy allowed, for the very first time, to rise above her traditional status and become like a man. (242)

La condición femenina ideal se daba a través de la virtud religiosa y de la castidad en particular. Solo así existía la posibilidad de un importante estatuto espiritual que hacía posible la participación de las mujeres en su círculo y, como consecuencia de ello, su contacto con el estudio. Por tanto, como anota Heffernan, "men are souls and women who are not celibate are bodies. The woman who died to protect their chastity might be said to put on masculinity, as Perpetua said, to have become men" (242).

Desde sus primeras cartas, Jerónimo pone énfasis en el tema de la castidad. Por ejemplo, hallamos la desaprobación extendida hacia todas las mujeres no célibes en una carta al monje Rústico: "Las muchachillas que la sirven sábete que te andan armando acechanzas, pues, cuanto más baja es su condición, tanto es más fácil su caída" (Ep.125). Esta cita es parte de un conjunto de alusiones, donde la mujer es potencialmente peligrosa. Debemos tener en cuenta que la figura de Santa Paula, recordada, como vimos, por José Pascual Buxó, se gestó bajo estos preceptos. De la misma manera, otras discípulas jerónimas como Marcela y Eustoquio, que figuran en la tradición sorjuanina, se moldearon bajo los mismos preceptos. Sin embargo, cabe aclarar que la utilización de parte de Juana de este discurso femenino se centra convenientemente en el tema del

estudio y de la defensa de las mujeres, y deja a un lado el paso necesario hacia la masculinización ética, punto de partida prioritario en esta tradición. Por tanto, en líneas generales, nos hallamos ante una retransformación general del pensamiento jerónimo pensado retóricamente como marco de acción primario en pos de los objetivos de Juana.

Más allá del modo en que cada receptor de San Jerónimo utilizara su pensamiento, históricamente, sirvió para plantear el debate en torno del papel de las mujeres en la Iglesia. Durante la Edad Media, por ejemplo, surgió un relato recogido en la Leyenda dorada donde se cuenta cómo algunos monjes se burlaron de él a propósito del tema femenino:

Algunos clérigos y monjes cuya conducta lasciva había recriminado, indignados contra él, decidieron vengarse desacreditándole; una de las cosas que le hicieron para ello fue engañarle groseramente valiéndose de unas ropas de mujer. Una noche mientras dormía, cuenta Juan Belet, sus perversos enemigos le sustrajeron las prendas de vestir que él solía dejar junto a su cama y pusieron en su lugar otras femeninas. Horas después, al oír que tocaban a maitines, Jerónimo se levantó, y a oscuras, como siempre, y de prisa, se vistió para no llegar con retraso a la iglesia; entre la oscuridad y la prisa no se dio cuenta de que la ropa que se estaba poniendo no era la suya, sino otra, y de mujer, y con este atuendo se presentó en el templo. Sus malvados enemigos tramaron semejante insidia para que, al entrar en la iglesia vestido de aquella manera, todos cuantos le vieran creyeran que había estado acostado con una mujer, y que al levantarse de

la cama para ir a maitines, inadvertidamente se había vestido no con sus ropas sino con las de ella. (632)

Existe, pues, una diversidad y una complejidad en pensamiento jerónimo en relación con el tema femenino al punto que este fue vinculado tanto con la misoginia cuanto con la promoción de mujeres religiosas en el estudio. En una de sus cartas, por ejemplo, podemos encontrar un testimonio directo enmarcado en la segunda línea:

Sé, Principia, hija mía en Cristo, que hay muchos que me censuran de que a veces escribo a mujeres y prefiero el sexo débil a los varones. . . Si los varones me preguntaran sobre las Escrituras, no escribiría a mujeres. . . Los sacerdotes y fariseos crucifican al hijo de Dios, y María Magdalena llora al pie de la cruz, prepara ungüentos, busca en el sepulcro, pregunta al hortelano, reconoce al Señor, marcha a los apóstoles y anuncia haberlo encontrado. Aquellos dudan, ella tiene fe. (Ep. 65,1)

Esta cita nos muestra que dentro de la propia tradición jerónima podemos hallar múltiples formas de referencia a las mujeres y, además, de múltiple naturaleza, pues esta cita, por ejemplo, contrasta con el fragmento citado líneas arriba de la carta a Rústico. En suma, la opción por una determinada línea supone una selección y, consecuentemente, un rumbo de lectura, el cual, a nuestro parecer, en el caso de Sor Juana, se dirige hacia lo remarcado por la carta anterior, es decir, hacia la virtudes piadosas y no hacia a la masculinización ética. Es más, inmediatamente después, esta carta da inicio a un catálogo

de mujeres destacadas en la historia bíblica que pudo tener como base Sor Juana también para su famoso catálogo de mujeres doctas en la Respuesta. Creemos, entonces, que aun las lecturas críticas contemporáneas donde se privilegia la misoginia de Jerónimo, como en el caso del trabajo de Stephanie Merrim, desoyen una tradición muy importante de la que, con toda seguridad, se nutrió Juana Inés para construir su defensa y que apunta hacia la valoración de la mujer en materia de piedad aun por encima del hombre. En el mismo sentido, hallamos en la epístola a Furia, la número 54 del corpus, que trata sobre la vida casta y piadosa que debe seguir esta muchacha viuda, un elogio que San Jerónimo presenta poniéndola en contraposición con los hombres. Dice el santo a Furia:

¡Y ojalá los varones emularan las hazañas de las mujeres y produjera la rugosa senectud lo que espontáneamente ofrece la mocedad! Voy a meter, a ciencia y conciencia, la mano en el fuego: se fruncirán los sobrecejos, se extenderán los brazos. . . Los próceres se levantarán de sus sillas, la turba patricia tronará contra mi carta y me apodarán a gritos de mago y seductor, digno de ser deportado a los confines del orbe. (Ep. 54, 2)

La piedad, inclusive, puede poner por encima, desde un punto ético y religioso, a una mujer. Con estos ejemplos, observamos el modo en que se construye tanto el modelo de estudio como el de piedad. En los casos mostrados, inclusive, se contraponen la mujer frente al hombre directamente. En el mismo sentido, podemos desde ya intuir la forma en que la defensa de Sor Juana y los comentarios de los participantes de la polémica tomaban sus rumbos. Como es obvio, su cuestionador manifiesto, Manuel Fernández de

Santa Cruz, en la Carta de Sor Filotea de la Cruz se inclina por la vertiente piadosa, mientras que la propia monja y sus defensores adoptan el modelo de estudio como veremos más adelante. Por tanto, podemos adelantar que tanto del lado de los clérigos que la llamaron a disciplina como de la propia defensa podemos hallar recurrencias a la tradición jerónima en tanto patrimonio común. Como es obvio, esto toma mayor importancia en el caso de una religiosa que pertenecía a esta orden. En este punto, discrepamos de la obra de Paz, quien asume, en primera instancia, una misoginia en la clerecía sin problematizar el trasfondo de tratamiento patrístico de la mujer y no presta atención al hecho de que el llamado a disciplina pudo tener sus propios mecanismos de construcción, ya sea a favor o en contra de la monja, en una tradición evidentemente propia para Sor Juana y familiar para aquellos que la rodeaban en la vida espiritual como Fernández de Santa Cruz.

Conviene recordar que la vertiente de piedad que llama a la virtud religiosa y al retiro puede tener como personaje más importante la figura de Paula⁹, discípula más destacada de Jerónimo. Podemos hallar el énfasis que San Jerónimo pone en el tema de la virtud religiosa, el retiro y el estudio en asociación con lo anterior:

Ceñíanla numerosos coros de vírgenes pero por su vestido, por su voz, porte y modo de andar era la menor de todas. Jamás, desde la muerte de su marido, comió con hombre alguno, por más que supiera ser un santo o puesto en la

⁹ Tal como lo hicimos con su maestro, conviene mencionar brevemente la vida de Santa Paula. Nació en Roma en una familia aristocrática. Se casó con Toxocio, con quien tuvo varios hijos: Blesila, Paulina, Pamaquio, Rufina y Toxocio. Muerto su marido, ingresó a la vida religiosa, donde fue modelo de piedad. Tiempo después, conoció a Jerónimo, con quien, en Roma, se dedicó a estudiar la Biblia. Como sabemos, a partir de la vida del santo, acompañó a su maestro a oriente y dejó a sus hijos en Roma salvo a Eustoquio, otra de las principales discípulas del santo que también está presente en la tradición sorjuanina.

cumbre del pontificado. No iba a los baños a no ser en caso de enfermedad peligrosa. No tuvo en su lecho blandos colchones. . . sino que descansaba sobre la durísima tierra. . . . si es que pudiera hablarse de descanso en una mujer que juntaba días y noches en oraciones casi continuas. . . Nosotros le advertimos a menudo que tuviera cuidado con sus ojos y los guardara para leer el Evangelio y ella nos respondía: “Tengo que afear una cara que, contra el mandato de Dios, pinté muchas veces. . . Tengo que mortificar un cuerpo que se entregó a muchos regalos. . . Como antes quise agradar al siglo y al marido, ahora quiero placer a Cristo”. Si entre tales y tan grandes virtudes me pusiera yo ahora a ensalzar su castidad, parecería superflua aquella castidad en que, aun de seglar, fue dechado de todas las matronas romanas. . . No hubo alma más compasiva que la suya; ninguna más blanda con los humildes. (Ep. 108)

Una evidencia de lo influyente que fue el paradigma jerónimo en la recepción femenina se encuentra en el siglo XV en Isotta Nogarola¹⁰ (1418-1466). Esta mujer veronesa, al igual que su par novohispana dos siglos más tarde, tenía como propósito la utilización del saber jerónimo con el fin de justificar la dedicación al estudio. En la Nogarola podemos ver una opción del paradigma jerónimo bastante vinculada con las propuestas primarias del santo, vale decir, la vida eremítica y célibe como condición para el desarrollo intelectual y, consecuentemente, bastante vinculada también con Santa Paula como lo demuestra la cita anterior. En la opción de la mujer italiana, se da la mencionada

¹⁰ Carmen Peraita, en su trabajo sobre la tradición jerónima en el catálogo de mujeres doctas en la Respuesta, menciona también a esta mujer italiana como seguidora de los paradigmas jerónimos (82).

masculinización ética de la cual tenemos noticias por sus contemporáneos en numerosas cartas. Este hecho facilitó su dedicación tanto a las letras seculares cuanto religiosas y su participación pública (Rice 95-97). Sin embargo, creemos que Juana Inés fue mucho más allá que Isotta Nogarola, pues no opta por la masculinización ética ni acepta que la verdadera virtud pertenezca al hombre, sino que defiende su estado frente a estos. La monja, como hemos sugerido, utiliza los modelos jerónimos favorables a las mujeres sin ingresar al problema de la misoginia que ya mencionamos.

En conclusión, observamos que los textos de Jerónimo admitían que las mujeres que siguen una vida casta y estudiosa pueden llegar a ocupar espacios que antes estaban reservados para los hombres como los estudios bíblicos y los seculares. Tanto Sor Juana Inés de la Cruz como Isotta Nogarola utilizaron al santo como auctoritas de estudio con sus respectivas variantes y desde sus intereses particulares para dialogar con la vida pública.

2. Lecturas de San Jerónimo: la Edad Media y el Humanismo

Durante la Edad Media, San Jerónimo era identificado con el ascetismo. Se popularizaron, entonces, a través de la iconografía y la hagiografía, alrededor de los siglos XIII y XIV, muchas representaciones penitentes, donde se le presenta al santo en el desierto en actos de flagelación y castigo; se hace un elogio de la vida del anacoreta; se propugna la castidad, la flagelación, la mortificación y el ayuno; y, además, se cuenta el famoso sueño. Asimismo, los seudógrafos que divulgaron cartas sobre su vida en la Edad

Media le atribuyeron hechos milagrosos y lo equipararon con los mártires. Era llamado, ya para ese tiempo, lumen ecclesiae y doctor gloriosus (Rice 50-59).

En el contexto de la crisis europea del momento, todos los grupos que tenían a Jerónimo como inspiración religiosa ponían el énfasis en la vida ascética del santo, la flagelación y el ayuno, así como en la vida en el desierto y el retiro. Durante el siglo XIV, por ejemplo, se empezaron a fundar, en Italia, las primeras congregaciones de eremitas en su nombre. Algún tiempo después de que ciertos monjes jerónimos llegaron a España, Lope de Olmedo, general de la orden de los jeronimitas, creó, de acuerdo con Rice, una regla monástica que, paradójicamente, “discouraged study, prohibited the eating of meat, forbade women from entering even the churches of congregation” (71). Es decir, en lo referente al estudio y a la relación con las mujeres, la tradición tomada en España seguía sus propias particularidades.

La espiritualidad jerónima, por su parte, desechada ya la regla de Olmedo, se volcaba hacia un énfasis particular en el ayuno, silencio, labores manuales, etcétera (Rice 72). Empero, la relación con los textos gentiles y las mujeres todavía era conflictiva, lo cual va a cambiar radicalmente durante el Renacimiento. Por tanto, en el contexto del surgimiento de la orden en la Edad Media, si bien se le consideraba a Jerónimo un estudioso y un sabio, se ponía, como dijimos, más énfasis en el aspecto penitencial, de ayuno y de ascetismo no solo a causa de la famosa crisis europea de entonces, sino del contacto de los grupos jerónimos con los franciscanos espirituales (Rice 74).

Sin embargo, y casi paralelamente, hubo otro grupo que patrocinó el culto de Jerónimo no tanto en la imitación de su penitencia, sino en su erudición y su condición de

hombre de letras, condiciones que fueron resurgiendo a lo largo del siglo XV (Rice 83). De ahí surgió una de las formas más comunes en las que se le conocía a Jerónimo, eremita de Belén, pero también, filólogo, políglota, traductor y divus litterarum princeps.

Desde entonces, se empezaron a popularizar las representaciones del santo en su estudio, rodeado de libros, junto con el león y la calavera, algunos de sus principales atributos. Por su parte, algunos profesores, estudiosos y hombres de letras apasionados por los autores de la Antigüedad empezaron a recuperar textos de San Jerónimo, en el contexto en el que los padres de la Iglesia eran tan valorados como los autores paganos. Petrarca, por ejemplo, admiraba su estilo y el balance entre las citas de los poetas gentiles y de los autores cristianos o la Biblia. Paolo Vergerio, otro humanista, era devoto de San Jerónimo, así como Lorenzo Valla, famosísimo autor de las Elegantiae (Rice 85-86). Los modelos de San Jerónimo se volvieron pautas por seguir para algunos humanistas, pues postulaba un regreso a las fuentes, el estudio del griego y hebreo, y la crítica textual sobre la Vulgata (Rice 92).

Se sabe que el conjunto de estos humanistas decidió recuperar la carta a Flavio Magno en la cual se aprovechaba la autoridad del santo para mostrar la importancia de los textos paganos. La admiración fervorosa a San Jerónimo se daba en el contexto de un fenómeno mucho más grande, a saber, la recuperación de la Antigüedad cristiana. Eran frecuentes las defensas de Cicerón y del santo, a la vez que los debates sobre el sueño de Jerónimo. De la misma manera, se produjo el surgimiento de mujeres que, influidas por este espíritu, se consagraron al santo y se dedicaron a los estudios tanto sagrados cuanto seculares, tal como se vio en el caso de Isotta Nogarola. En todo este contexto, su

recepción fue diferente e inclusive llegó a ser un modelo para Erasmo, quien se basó en las enseñanzas de Jerónimo para establecer sus investigaciones sobre crítica textual.

Hemos observado, por tanto, dos grandes modos de recepción del saber jerónimo: uno de carácter ascético y otro basado en la atención a la filología, al estudio, a la conciliación entre la literatura pagana y la doctrina cristiana, el aprendizaje de latín, griego y hebreo, y la crítica textual. Este aspecto nos lleva a pensar que Sor Juana, desde la base de su defensa, se movía en un terreno conflictivo, donde se postulaba el estudio, pero, a la vez, se hacía lo propio con una vida ascética que prefería la mortificación, la penitencia y el ayuno. Debemos considerar, por tanto, el tratamiento de los objetos de estudio y su uso o repercusión en el caso particular de Sor Juana.

3. San Jerónimo y las letras paganas: la Epístola 22

Uno de los episodios más conocidos es el relato de un sueño que el santo tuvo, alrededor del año 374, según sostiene Rice, en el desierto en Calcis, primer lugar donde llevó a cabo su vida ascética (3). Después de este hecho, se puede observar en su literatura una convivencia de la tradición cristiana y de la pagana, a pesar de haber renunciado a esta última. La carta data del año 384; en ella, Jerónimo expone a Eustoquio las virtudes de las muchachas vírgenes y de la consagración a la vida religiosa. El modelo de ascetismo que privilegiaba la Edad Media y el Renacimiento proviene en buena medida de aquí. Uno de los pasajes más famosos de la Epístola 22 es el siguiente:

Por amor del reino de los cielos me había yo separado de mi casa, padres, hermana, parientes y, lo que más me costó, de la costumbre de comer

regaladamente, y, antes de entrar en la milicia, emprendía un viaje a Jerusalén. Pero no podía desprenderme de mi biblioteca que, con extrema diligencia y trabajo, había allegado en Roma. Así, pues, triste de mí, ayudaba para leer luego a Tulio. Después de las largas visitas de la noche, después de las lágrimas que me arrancaba de lo hondo de mis entrañas el recuerdo de los pecados pasados, tomaba en las manos a Plauto. Si luego volvía en mí mismo y me decidía a leer a un profeta, repelíame el estilo desaliñado y, no viendo la luz por tener ciegos los ojos, pensaba no tener la culpa los ojos, sino el sol. . . Mientras así jugaba conmigo la antigua serpiente, a mediados aproximadamente de la cuaresma, se me metió por los tuétanos una fiebre que me abrasaba el cuerpo exhausto y-lo que parece increíble- de tal manera devoró mis desdichados miembros, que apenas si me tenía ya en los huesos. Aparejábanme ya las exequias, tenía todo el cuerpo frío y el calor vital del alma solo palpitaba en el pechezuelo también tibio, cuando, arrebatado súbitamente en el espíritu, soy arrastrado hasta el tribunal del juez. Había allí tanta luz e irradiaban los asistentes tal fulgor de claridad que, derribado por tierra, no me atrevía a levantar los ojos. Interrogado acerca de mi condición, respondí que era cristiano. Pero el que estaba sentado: “Mientes, dijo; ciceroniano eres, no cristiano. Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón (Mt. 6,21)”. . . Finalmente, postrados a los pies del presidente, los circunstantes le suplicaron que perdonara mi mocedad y concediera lugar de penitencia por el error. Eso sí, si alguna vez en lo sucesivo leía libros de letras gentílicas, tendría que sufrir el castigo. Yo, que en tal terrible

trance estaba dispuesto a hacer promesas aún mayores, empecé a jurar y....dije:
 “Señor, si alguna vez tengo libros seculares y los leo, es que he renegado de ti”.
 (Ep. 22, 30)

Este quizá sea el texto fundamental a partir del cual se nutre la tradición jerónima de la penitencia y el ascetismo que pervivió, según nuestra hipótesis, hasta la época de Sor Juana. Como evidencia de la relación del santo con los autores de la gentilidad, es necesario mencionar un fragmento de esta misma carta, inmediatamente anterior al relato del sueño, en el cual el santo condena la lectura de autores gentiles: “¿Qué hace Horacio con el salterio, Marón con los evangelios, Cicerón con el Apóstol? Todo es limpio para los limpios y nada ha de desecharse con tal de que se tome con hacimiento de gracias (Tit 1,15; 1 Tim 4,4). Sin embargo, no debemos beber a par el cáliz de Cristo y el de los demonios” (Ep. 22, 29). El rechazo a los textos seculares es evidente. No obstante, existe un conflicto respecto del tratamiento del material secular en la obra de Jerónimo¹¹, el cual

¹¹ Luego del sueño histórico ubicado alrededor del año 374, Jerónimo sigue mencionando a autores paganos. Por ejemplo, en una carta del 383, justo un año antes de su famosa Epístola 22, escribe:

Así que también nosotros solemos hacer lo mismo cuando leemos a los filósofos, cuando vienen a nuestras manos libros de la sabiduría secular. Si algo útil hallamos en ellos, lo trasladamos a nuestra enseñanza; si algo superfluo, sobre los ídolos, sobre el amor, sobre el cuidado de las cosas seculares, todo eso lo raemos, lo condenamos a calvicie y con finísimo hierro lo recortamos a manera de uñas. (Ep. 21, 13)

Lo que se deduce de la cita es que se debe evitar el conocimiento de las letras de los antiguos, pero si, a pesar de todo, se hallan elementos que enriquecen la experiencia, se deben modificar de manera que sean útiles para los cristianos. Aquí se va esbozando la metáfora bíblica de la cautiva que Jerónimo tomará en sus cartas posteriores para llevar a cabo la defensa de la utilidad de los autores paganos. Más adelante, hallamos en la misma epístola: “Tengamos, pues, cuidado de no buscar una mujer cautiva. . . o si realmente hemos sido engañados por su amor, limpiémosla, purifiquémosla de todo el horror de sus inmundicias, a fin de que no sufra escándalo el hermano por quien murió Cristo al oír que resuenan en boca de cristianos poemas que se compusieron en loor de los ídolos” (Ep. 21,13). Por tanto, lo que se deduce de estas citas es

pudo haber sido aprovechada por Sor Juana para abordar tanto asuntos religiosos como seculares. Este hecho es señalado por Scott quien ahonda en las contradicciones de la tradición jerónima. Respecto del santo la autora sostiene lo siguiente:

Although Jerome's iconography portrays him as a solitary hermit, his stint in the desert was brief and unsuccessful and he felt happiest either in urban society or in his scholarly activities. A man of passion and strong sexual drives, he made the celibate life a condition for holiness and struggled all his life to resolve the conflict between his ascetic ideals and his love for pagan culture and literature.

(“Sor Juana Inés de la Cruz” 517)

Vemos, entonces, que la difícil relación entre la literatura gentil y la sagrada llama la atención de la crítica y acentúa el papel de la vida ascética como forma de conciliación entre estos dos caminos que se muestran contradictorios. Como evidencia de este intento de conciliación, por ejemplo, en la carta a Pamaquio, la número 66 del corpus, hallamos que San Jerónimo hace, otra vez, alusión a la metáfora de la cautiva cuando escribe que “si perdidamente te enamoras de la mujer cautiva, es decir de la sabiduría seglar, y te dejares cautivar de la hermosura, rápale la cabeza y corta, a par de sus uñas muertas, los atractivos de sus cabellos y los ornamentos de sus palabras. . . La cautiva te dará entonces prole abundante y de moabita se hará israelita” (Ep. 66, 8). Esta cita nos muestra la importancia de la metáfora de la cautiva, en la cual el saber pagano debe de ser despojado

que, aun antes de la carta a la virgen Eustoquio, vale decir, la número 22 del corpus, hallamos reflexiones posteriores al sueño que justifican en parte al menos la lectura de las letras gentiles.

de todo lo superfluo para ayudar a comprender mejor la Biblia. Creemos que esta idea podría estar presente en la Respuesta de Sor Juana cuando defiende el conocimiento de las letras paganas. Con esto, otra vez, observamos la inevitabilidad de la literatura secular para el conocimiento en general. No es posible, aun para el Jerónimo post somnium, una condena absoluta.

Conviene recordar nuevamente la carta a Flavio Magno que fue escrita en el marco de la reutilización de la cultura latina clásica para refutar a los paganos. Aquí se recalca que era necesario recurrir a ese saber, por ejemplo, para enfrentarse a Juliano Augusto: “Si yo intentara escribir contra él, figúrome no prohibirías volver golpe por golpe a este can rabioso con las enseñanzas de filósofos e historiadores, es decir, con la clava de Hércules” (Ep. 70,3). Cicerón, años después del sueño y de la Epístola 22, sigue presente en la obra de Jerónimo. Veamos la forma en que sigue refiriéndose a este autor: “Arnobio dio a luz siete libros contra paganos, y otros tantos su discípulo Lactancio, que compuso además sobre la ira de Dios y la creación del mundo. Si los quisieres leer, allí encontrarás un resumen de los diálogos de Cicerón” (Ep. 70, 5).

Tanto el tema del lugar de las mujeres religiosas en la vida del estudio, la relación de la tradición jerónima con la literatura gentil como la decodificación de las dos vertientes históricas de interpretación de la tradición del santo se pueden ver en la carta a Rústico y en la dirigida a Leta que veremos en el análisis del tercer capítulo. Ambas son pertinentes, pues son directamente citadas por Sor Juana Inés de la Cruz en la Respuesta. La carta a Leta, según veremos, es mencionada en el exordio y se ocupa de la educación de la niña. Para autorizarse, recurre a Cicerón, Horacio, Quintiliano y Virgilio. La carta

está fechada entre el año 400 y 403; es decir, mucho tiempo después de la crisis del sueño y de la Epístola 22. Por su parte, la carta a Rústico, la número 125 del corpus, del año 411, es una de las cartas del final de su vida. Presenta una suerte de resumen de su pensamiento centrado en la dedicación a la vida religiosa y al estudio.

En conclusión, existen dos caminos para entender la postura de Jerónimo sobre los textos gentiles. La primera, básicamente medieval, se centra en la Epístola 22 y privilegia una vertiente ascética distanciada de los autores paganos. Una segunda, opuesta y ubicada en el Humanismo, privilegia la opción del estudio y la utilización de tales autores a partir de la carta a Flavio Magno.

Para el caso concreto de Sor Juana, se debe tener en cuenta que en la Respuesta se muestra una defensa, inspirada sin duda alguna en el saber jerónimo, del estudio de las mujeres y de la necesidad de los estudios seculares para el cabal conocimiento de la teología. En la obra de la autora, hallamos una conciliación de ambos saberes como demuestran las cartas de Jerónimo posteriores al sueño. Ella, como Jerónimo en la carta a Rústico, cree que el estudio no se divorcia de la fe y que el conocimiento es obligación de todo hombre o mujer entregados a la vida religiosa.

En consecuencia, hemos intentado poner en evidencia los aspectos relevantes del pensamiento jerónimo respecto de la construcción de la mujer estudiosa y presentar los materiales que pudieron estar tanto en Sor Juana como en sus defensores¹². Creemos que desde esta tradición se podían hallar las dos vertientes en las que se sustentaba la polémica en torno de la Carta atenagórica: una piadosa; otra vinculada con el estudio

¹² Acaso, más allá de las representaciones retóricas de Sor Juana, ella, en tanto personaje histórico y concreto, utilizó la vertiente intelectual en el desarrollo de toda su obra y la vertiente ascética en los últimos años de su vida como intentaremos sugerir, más allá de la textualidad, en el capítulo cuarto de este trabajo.

femenino. Esta idea es principal, pues nos lleva a la premisa según la cual el saber jerónimo era un patrimonio común en ese contexto. Con lo anterior, buscamos brindar un marco adecuado para los análisis textuales tanto del segundo como del tercer capítulo de este trabajo.



Capítulo segundo

San Jerónimo en el eje de la polémica

Tras el hallazgo, en el año 2002, por parte de José Antonio Rodríguez Garrido de dos documentos¹³ a propósito de la polémica de 1690 en torno de la publicación de la Carta atenagórica en la Biblioteca Nacional del Perú, se han abierto nuevas perspectivas de investigación¹⁴. Aquellos aportan datos específicos para la cronologización de los textos participantes en la polémica y dan a conocer ciertos materiales comunes que se encuentran en esa compleja familia textual. De esta manera, se pueden establecer vínculos intertextuales muy claros entre los textos ya conocidos de la polémica, como la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz y La fineza mayor, entre otros. Específicamente, el autor encuentra relaciones entre el anónimo Discurso apologético, del 19 de enero de 1691 a favor de Sor Juana, y el sermón La fineza mayor del predicador Francisco Xavier Palavicino, pronunciado el 26 de enero de 1691 (Rodríguez Garrido 43). Ambos textos son favorables a Sor Juana; coinciden en la defensa del estudio y de la enseñanza femeninos; y excluyen de toda prohibición a la monja, a propósito de esto último, por su gran talento y genio (Rodríguez Garrido 82). Asimismo, estos abordan la divisa paulina mulieres in Ecclesiis taceant y sostienen que esta no se refería a la institución espiritual, sino al templo concreto, argumentación compartida de la misma manera por la propia monja en su Respuesta a Sor Filotea de la Cruz. En el caso del Discurso apologético,

¹³ Nos referimos a la Defensa del Sermón del mandato de Pedro Muñoz de Castro y al anónimo Discurso apologético. Ambos textos datan de los primeros meses del año de 1691 (Rodríguez Garrido 11).

¹⁴ Por ejemplo, véanse los siguientes trabajos: Alatorre, Antonio. “Una Defensa del padre Vieira y un Discurso en defensa de Sor Juana” NRFH. LIII (2005). núm.1: pp. 67-96; Pacual Buxó, José. “Las lágrimas de Sor Juana: nuevos textos de una polémica inconclusa”. Reflexión y espectáculo en la América virreinal, J. Pascual Buxó, ed. México: UNAM, 2007: pp. 133-66; Soriano Vallès, Alejandro. La hora más bella de Sor Juana. México D.F.: CONACULTA/ Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, 2008.

observa Rodríguez que el anónimo autor lee la Carta atenagórica “como un ejercicio de la libertad intelectual que se manifiesta a través de la opinión. . .” (84), mientras que en la Fineza mayor “Palavicino pone en práctica ese postulado y se anima a exponer su propia opinión” (84) con respecto a la mayor fineza de Cristo. En suma, ambos textos comparten un saber neoescolástico según el cual todas las ideas son opinables. Es común a ellos, también, la defensa de la capacidad de disentir y argumentar como prueba de humanidad, y del ejercicio del intelecto más allá del sexo (77).

Observadas a grandes rasgos estas relaciones de dos textos favorables a Sor Juana, es posible complementar tales puntos si enfocamos la intertextualidad desde el punto de vista de la tradición jerónima expuesta en el capítulo primero, específicamente, en lo que concierne al papel de la mujer estudiosa. La utilización retórica de la tradición del santo se puede ver desde el principio de la polémica hasta su final, marcado por la famosa Respuesta a Sor Filotea de la Cruz. Por tanto, en el mismo eje de ella, San Jerónimo es utilizado tanto del lado de los clérigos que la llamaron a disciplina como del de los defensores y de la propia Juana, tal como vimos en el capítulo precedente.

Con el objeto de especificar la extensión de la polémica y de situar bien su eje, consideramos que este último se extiende desde la publicación de la Carta atenagórica en diciembre de 1690 hasta el 1 de marzo de 1691 fecha de la publicación de la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz¹⁵ (Rodríguez Garrido 41). Sin embargo, hemos hallado referencias

¹⁵ Es necesario recordar que un texto muy importante de la polémica como La fineza mayor de Francisco Xavier Palavicino tiene que ser considerado en dos fechas distintas. La primera se sitúa el día de su predicación, vale decir, el 26 de enero, día de la festividad de Santa Paula, del año de 1691; la segunda, el 10 de marzo de ese mismo año, fecha en la que el predicador firma la dedicatoria para su publicación (Rodríguez Garrido 42-43). Para nuestro análisis, usaremos la versión impresa de marzo de ese año, fecha posterior al cierre de la polémica marcado por la Respuesta del 1 de marzo. Dado que La fineza mayor es un documento favorable a Sor Juana, su predicación el 26 de enero, precisamente en el día de Santa Paula,

a San Jerónimo inclusive antes de las fechas propuestas como eje y consideraremos la Carta al Padre Núñez de 1682 como el antecedente más antiguo de la polémica, pues da testimonio de las relaciones difíciles de Juana Inés con la jerarquía eclesiástica por problemas centrados básicamente en el cultivo de las letras seculares y del estudio.

Este capítulo pretende analizar los vínculos intertextuales a la luz de la tradición jerónima que se presentan durante la polémica en toda su extensión propuesta en este trabajo (es decir, desde 1682 hasta 1691) y, específicamente, en su eje. Tomaremos como punto de partida la principal función retórica de este sustrato, vale decir, la defensa del estudio de las mujeres y el papel de estas en la Iglesia. Cabe recordar, asimismo, que la Respuesta (acaso el documento más importante y conocido de la polémica), dado que contiene la mayor cantidad de alusiones a San Jerónimo, será materia de análisis exclusivo en el capítulo tercero.

Seguiremos en nuestro análisis un orden cronológico para los textos participantes. En primer lugar, estudiaremos la Carta al Padre Núñez. Inmediatamente después, analizaremos la Carta de Sor Filotea de la Cruz, que fue publicada junto con la Carta atenagórica en diciembre de 1690. En ella, Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla, disfrazando su pluma como la madre Filotea de la Cruz, invita a Sor Juana a dedicarse más a las letras sagradas que a las seculares. Para este punto fundamental, utiliza también la autoridad de San Jerónimo. Luego, en cuanto a los documentos de Lima hallados por Rodríguez Garrido, utilizaremos solamente el anónimo Discurso apologético, puesto que posee un sustrato jerónimo considerable. En este, es posible

abre inmensas posibilidades de interpretación a partir de nuestras hipótesis. En consecuencia, más allá de la versión impresa de marzo, consideraremos como fecha el día de Santa Paula por su significación en el contexto de la defensa.

hallar algunas alusiones al santo y, además, un catálogo de mujeres doctas que es una estrategia bastante utilizada en el resto de la polémica. Por último, abordaremos la importante tradición jerónima del sermón La fineza mayor, cuyas grandes líneas intertextuales en relación con el documento anterior, además de un apreciable caudal de alusiones al santo, han sido mencionadas al principio.

1. Carta al Padre Núñez

En este texto, se comienza a plantear el problema de la esfera pública y de la esfera privada que se desarrollará y cobrará una importante magnitud en todo el debate. En cuanto a la tradición jerónima, están presentes el propio San Jerónimo, Santa Paula y Blesila, hija de la santa. Estos personajes funcionan como elementos de autorización para el caso específico de la dedicación de Juana al estudio desde un punto de vista estrictamente ortodoxo que vincula la vida religiosa con la intelectual, tal como veremos más adelante.

En el debate de Juana con su confesor a propósito de la naturaleza de sus estudios, ella se defiende cuando enfatiza que estos fueron “summamente privados” (Carta al Padre Núñez 622). Comparte, además, la idea según la cual asistir a la escuela no es honesto para la mujer por la familiaridad con los hombres (622). Finalmente, Sor Juana remarca el binomio de lo público y lo privado respecto de los estudios, y defiende que ella es libre de tenerlos en tanto privados, pero se encarga de enfatizar la libertad del estudio femenino desde una vertiente de la patrística jerónima, de la cual Núñez de Miranda tenía que estar al tanto. Lo que podría parecer una respuesta rebelde para una aproximación

crítica que sigue los esquemas de Paz es, en nuestra lectura, solamente la exposición de una tradición común e inclusive obvia para una monja jerónima y para su confesor. Sor Juana, en suma, trae a colación lo que está sobreentendido. Sin embargo, no se podría entender la exposición de estos temas sin el contexto de una defensa. Leemos:

. . . pero los privados y particulares estudios ¿quién los ha prohibido a las mujeres? ¿No tienen alma racional como los hombres? Pues ¿por qué no gozará el privilegio de la ilustración de las letras con ellos?. . . Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley?. . . Y si me responde que en los hombres milita otra razón, digo: ¿no estudió Santa Catalina, Santa Gertudres, mi madre Santa Paula, sin estorvarle a su alta contemplación ni a la fatiga de sus fundaciones el saber hasta griego; el aprender hebreo; enseñada de mi padre San Gerónimo, el resolver y entender las Santas Escrituras. . . ponderando también en una epístola suya en todo género de estudios doctíssima a Blessila. . .? (622)

Lo más importante que debemos señalar en esta cita es el balance muy cuidadoso entre la ejemplaridad religiosa, ascetismo y disciplina, por un lado, y estudio, por otro; tal como supone el modelo absolutamente canónico de Santa Paula, expuesto en el capítulo precedente. Santa Paula es usada, entonces, como una estrategia para defender su vocación intelectual, pero también para mantenerse en la más absoluta ortodoxia y piedad. Si Paula había aprendido griego y hebreo del propio Jerónimo, entonces Juana podía también, a imagen y semejanza de ella, ejercer libremente su vocación. Recordando

a la santa, Núñez de Miranda podía tener la seguridad de que ella podía estudiar y también llevar una vida ejemplarmente piadosa y aun ascética. En este punto, no podía haber discusión para los conocedores de la tradición patristica. En suma, Juana no ha incurrido ni en rebeldía ni en falta. Solamente expresa su opinión frente a su confesor desde el balance perfecto entre la religión y el estudio que Paula representaba. Visto desde ese punto, no había ningún peligro y todo se podía resolver en el marco de la ortodoxia.

Sin embargo, surge veladamente un tema que va más allá del estudio femenino y que otorga indicios del modo de apropiación y retransformación por parte de Sor Juana de la tradición jerónima. Recordemos que, de acuerdo con lo visto en el capítulo anterior, el santo proponía la perfección femenina a través de la vida religiosa sobre la base de una masculinización ética que no se encuentra en la autorrepresentación literaria de Sor Juana. Repararnos en ello, pues en la cita anterior la monja equipara a las mujeres con los hombres en tanto estas son poseedoras de la misma capacidad intelectual. Juana, aquí, afirma su condición femenina contrariamente a la transformación de, por ejemplo, Isotta Nogarola, quien leyó el paradigma jerónimo desde la masculinización ética. Por tanto, al referirse al derecho al estudio femenino, perfectamente sustentado en la ortodoxia y la tradición patristica, y equiparándose ella misma a Paula (que sabía griego, entendía la Sagrada Escritura y era un modelo de virtud piadosa) ponía sutilmente en el terreno de discusión el tema de la condición de la mujer en general una relectura de la tradición jerónima.

Si volvemos al análisis de la cita anterior, en el marco de la autorización femenina del conocimiento, e indagamos en el personaje de Blesila, hija de Paula, hallamos que esta murió prematuramente. Sabemos de ella por una carta reveladora que el santo escribió para la consolación de Paula a propósito de la temprana muerte de su hija Blesila. En ella leemos lo siguiente:

. . . ¿quién podrá recordar con ojos enjutos que una jovencita de veinte años levantara el estandarte de la cruz con fe tan ardiente. . .? ¿Quién evocará sin sollozos su fervor en la oración, la pulcritud de su hablar, la tenacidad de su memoria y la agudeza de su ingenio? Al oírla hablar en griego, cualquiera jurara que no sabía latín; pero si su lengua emitía sus voces romanas, ningún resabio se notaba absolutamente en ella de lenguaje peregrino. Y aquel prodigio que Grecia entera admiró en el famoso Orígenes, en pocos días, no digo meses, hasta punto tal venció en ella las dificultades de la lengua hebraica, que pudo competir con su madre en el aprender y cantar de los salmos. (Ep. 39, 1)

Esta cita enfatiza los dos aspectos que Juana tácitamente se ha encargado de recalcar: el de la devota piedad y el del estudio. Es evidente que la monja se coloca bajo el modelo de Paula todavía más cuando se identifica, de manera clara, con Blesila, hija de esta y joven en formación que destaca por las virtudes en ambos aspectos. Al equipararse con Blesila, no solo se autorrepresenta como una muchacha en camino ejemplar de vida jerónima, impuesto también por Paula, sino que deja en claro que es también ella una hija de esta. La memoria, el ingenio, la capacidad de lenguas y la fe son características

pertenecientes a la joven y a la monja, y que van a posibilitar el mejor conocimiento de la Biblia y la literatura religiosa. Al igual que la hija de Paula, Juana demuestra ser capaz de impresionar al propio San Jerónimo. Por su parte, un punto que cabe rescatar aquí es que Blesila, cuando Jerónimo escribe esta carta, ya estaba muerta. Este hecho nos lleva a pensar en las implicancias de la comparación entre Juana y una muchacha muerta. No sería extraño pensar, a partir de este dato, en una búsqueda por parte de Juana de una autorrepresentación como víctima que también se verá en el sermón La fineza mayor. En conclusión, la filiación entre Jerónimo, Paula, la docta y piadosa difunta, y Juana Inés se evidencia de manera concluyente.

Otro hecho muy importante que se vincula con la relectura de la tradición que lleva a cabo Sor Juana es que San Jerónimo compara en la carta a Blesila con Orígenes, lo que nos lleva a pensar en el intento de equiparación de los hombres con las mujeres, tema sutil, pero central en la propuesta de la monja. La mención de Sor Juana de la difunta Blesila no es gratuita en tanto en las líneas anteriores del fragmento citado de la carta a su confesor la monja se pregunta por la paridad entre los sexos. La mención del padre griego en la epístola a Blesila es, entonces, una manera de respaldar sus argumentos en pos de la igualdad. Es esperable, por supuesto, que Núñez de Miranda conociera este texto de Jerónimo y cada una de las referencias de Juana a este y, también, el paralelo que el santo hace de la muchacha con Orígenes. De una manera indirecta, por tanto, Juana también sería digna de los elogios de San Jerónimo por su inteligencia, aplicación y, obviamente, por su piedad.

En conclusión, la argumentación de Sor Juana no subvierte las reglas propiamente religiosas y conventuales vinculadas con la disciplina y la obediencia; antes bien, la monja pone énfasis en que el estudio era no solamente una pieza idónea en un contexto de férrea devoción (pues permitía el conocimiento cabal de la Biblia y la literatura sagrada), sino esperable en el ejercicio mismo de aquella. Sor Juana, ante Núñez, se autorrepresenta como una joven estudiosa, pero, sobre todo, como una religiosa obediente e intelectual.

Otro punto de la carta a Núñez que debemos destacar es el que se vincula con los textos profanos, de extenso tratamiento en el pensamiento de San Jerónimo según mostramos en el capítulo primero. A propósito de esto, Sor Juana le escribe a su confesor:

Si he leído a los poetas y oradores prophanos (descuido en el que incurrió el mismo Santo), también leo los Doctores Sagrados y las Santas Escrituras- demás que a los primeros no puedo negar que les debo innumerables bienes y reglas de bien vivir, porque ¿qué christiano no se corre de ser iracundo a vista de la paciencia de Sócrates gentil? ¿Quién podrá ser ambicioso a la vista de la modestia de Diógenes Cínico? (623)

El reconocimiento de las virtudes de los paganos se encuentra claramente esbozado en la tradición jerónima, presente de modo explícito en este fragmento. Como vimos en el capítulo primero, es conocida la relación conflictiva de San Jerónimo con las letras paganas según atestiguan algunas de sus cartas. En todo caso, la inestabilidad de una

posición sólida frente a la literatura gentil es aprovechada por Juana, quien, implícita y finalmente, se vale de la autoridad de Jerónimo para sustentar su tendencia. No obstante, ella declara su inclinación por los autores profanos remarcando también su vocación y conocimiento de los doctores sagrados. Con ello, deja clara la postura argumentada en la cita anterior donde se presenta ella en un balance perfecto y esperable entre la devoción cristiana y sus inclinaciones intelectuales. Solo a partir de su identificación con Blesila, que le representa una seguridad desde el punto de vista de la ortodoxia, se permite proponer que virtudes como el refrenamiento de la iracundia y la modestia se las debe a Sócrates y a Diógenes Cínico respectivamente. Lo más resaltante de esta cita de Sor Juana se encuentra en la presencia de las dos tradiciones jerónimas mencionadas en el capítulo anterior: la de la negación de los textos profanos, según la Epístola 22, y la de la afirmación del saber de los antiguos en pos de la verdad cristiana en la carta a Flavio Magno. Jerónimo, como Juana Inés, incurrió en el descuido de leer a los autores y oradores profanos (especialmente a Cicerón según hemos visto) y prometió jamás leer otra vez a un autor de esta naturaleza, pero también, más adelante, el santo valoró el conocimiento de ellos en cartas posteriores a la Epístola 22, lo cual generó una inestabilidad respecto de la posición frente a esta literatura que Sor Juana utiliza perfectamente.

En resumen, se pueden establecer algunos puntos importantes en la Carta al Padre Núñez que muestran el antecedente conocido más antiguo del rumbo que va a tomar la polémica algunos años después. Consideramos que las líneas planteadas que se convertirán en temas recurrentes son principalmente cuatro: la estrategia retórica del

catálogo de mujeres que se puede rastrear ya desde la tradición jerónima, como hemos visto en el capítulo primero; la defensa del estudio femenino a partir de la autorrepresentación en función de personajes de la tradición de esta; el armónico balance entre la piedad y el estudio femenino, lo que le garantizaba una permanencia absoluta en la ortodoxia a partir de donde podía argumentar con libertad la paridad entre hombres y mujeres; y el tratamiento de los textos paganos, a la par que los cristianos, como fuente de aprendizaje para las virtudes.

2. Carta de Sor Filotea de la Cruz

Es necesario recordar que la polémica propiamente comienza con la publicación de la Carta atenagórica de Sor Juana en diciembre de 1690, en la cual la monja refuta el Sermón del mandato del padre Antonio de Viera, predicado en Lisboa en 1650, a propósito de la mayor fineza de Cristo¹⁶. Por tanto, la Carta de Sor Filotea de la Cruz marca el comienzo del eje de la polémica, donde podemos observar el patrimonio intertextual jerónimo esta vez del lado de la clerecía que llamó a disciplina a Juana. El obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, disfrazado con el hábito de Sor Filotea de la Cruz, le escribe a la monja:

¹⁶ La Carta de Sor Filotea es de naturaleza compleja, pues no solamente utiliza la ironía para referirse a Juana, sino que no aborda extensamente el tema de la refutación de la monja hecha pública en la Carta atenagórica. Más bien, se centra en el llamado a la dedicación de la monja a las letras sagradas. El cariz que toma la polémica en los meses posteriores, sobre todo durante enero y febrero de 1691, se da por otros elementos que solo hoy empezamos a conocer con las noticias que tenemos, gracias al Discurso apoloético, del texto del Soldado como veremos más adelante. Rodríguez Garrido afirma, a propósito del detonante de la polémica, que no es la escritura de la crítica a Vieira lo que la enciende (pues esta ya había circulado desde hacía un tiempo en forma manuscrita), sino la publicación de la Atenagórica (51). Por tanto, los reclamos a Sor Juana tenían que centrarse en el tema de lo público de esta refutación. La recurrencia al binomio público-privado se puede observar desde algunos años atrás como vimos en la Carta al Padre Núñez.

No apruebo la vulgaridad de los que reprobaban en las mujeres el uso de las letras, pues tantas se aplicaron a este estudio, no sin alabanza de San Jerónimo. Es verdad que dice San Pablo que las mujeres no enseñen; pero no manda que las mujeres no estudien para saber; porque solo quiso prevenir el riesgo de elación en nuestro sexo, propenso siempre a la vanidad. (“Carta de Sor Filotea de la Cruz”, Sor Juana, IV, 695)

Es muy importante tomar en cuenta que Fernández de Santa Cruz no pone en duda el hecho de que las mujeres estudien, sustentado en la autoridad de Jerónimo. Por tanto, se comprueba que los alcances de este saber eran patrimonio común tanto de los clérigos disciplinarios cuanto de los defensores de Juana y de ella misma¹⁷. Mirar desde este punto la polémica, en consecuencia, es distanciarse cada vez más de las opciones críticas impuestas por Paz, quien se centró en el tema de la misoginia de los obispos y de la rebeldía y respuesta de Sor Juana a propósito de esta. Lo que está en discusión, consecuentemente, no es el acceso al estudio, sino el riesgo de la elación, es decir, de la soberbia, en la cual se puede recaer a causa del cultivo de las letras seculares en un contexto público. En este punto, asimismo, surge la principal observación de Fernández de Santa Cruz frente a Juana: el tema de la obediencia. Dice el obispo en la Carta de Sor Filotea:

¹⁷ La recurrencia de Juana a esta tradición para autorizar su natural disposición no es una estrategia novedosa de defensa e, inclusive, esta podría ser una opción redundante. No obstante, la riqueza y efectividad de su argumentación radica en el contexto específico de aparición de la referencia puntual al santo, a una carta o a un personaje vinculado con él.

Notorio es a todos que el estudio y saber han contenido a V.md. en el estado de súbdita, y que la han servido de perfeccionar primores de obediente; pues si las demás religiosas por la obediencia sacrifican la voluntad, Vmd. cautiva el entendimiento, que es más arduo y agradable holocausto que puede ofrecerse en aras de la Religión. (695)

El intelecto y el estudio no son en absoluto impedimento para el obispo de Puebla, pues, inclusive, han mantenido a Juana en el marco de la obediencia, con lo que es claro que estos son reconocidos en ella y que aun la diferencian del resto de súbditas. El problema, por el contrario, se presenta en el ejercicio de este conocimiento y sus implicancias respecto de la obediencia.

En este mismo sentido, casi al final de la Carta a Sor Filotea, el tema de la obediencia se manifiesta con la referencia implícita a una de las cartas más importantes de San Jerónimo: la Epístola 22 que, como vimos, es modelo de la vida ascética lejos del conocimiento profano. Se confirma, pues, que los lineamientos de la carta de Fernández de Santa Cruz no pretenden centrarse en el tema del acceso al conocimiento de las mujeres en general, sino al tipo de conocimiento que una religiosa debía ejercer y cultivar. Para ello, la tradición jerónima, otra vez, le es útil al obispo para su argumentación en ese sentido:

A San Jerónimo le azotaron los ángeles porque leía a Cicerón, arrastrado y no libre, prefiriendo el deleite de su elocuencia a la solidez de la Sagrada Escritura;

pero loablemente se aprovechó este Santo Doctor de sus noticias y de la erudición profana que adquirió en semejantes autores. (696)

La mención del centro de la Epístola 22 concuerda con el tono general de la carta del obispo. En otras palabras, Fernández de Santa Cruz llama a Sor Juana al abandono de las letras seculares en la esfera pública por riesgo de elación que este contexto puede generar, y, como consecuencia de ello, a la concentración en la Biblia. Inclusive, acepta a los autores paganos, pero en pos del conocimiento cristiano. La llamada a disciplina, por tanto, es muy clara: Juana, de acuerdo con San Jerónimo, puede estudiar; inclusive, se le reconoce inteligente y docta por encima de sus compañeras; pero también obediente. Sin embargo, su problema radica, de acuerdo con el obispo, en la orientación del conocimiento de la monja que ha dejado de lado las letras religiosas. Por tanto, no hay conflicto, en lo que trasluce la Carta de Sor Filotea, ni con el conocimiento femenino ni con la literatura gentil. En lo manifiesto, tan solo la llama a seguir el ejemplo del santo, quien, en tal carta, relata cómo abandonó las letras paganas y la lectura de Cicerón. Empero, si vamos más allá de lo que el texto de Fernández de Santa Cruz dice evidentemente y si tomamos como premisa que, en este contexto, se está manejando una tradición jerónima más bien implícita cuya significación cabal está en la decodificación de los lectores en tanto poseedores y dominadores de ese saber, la referencia a esta carta del santo puede indicar, en realidad, un llamado a la disciplina que implique un cambio de vida o una conversión que apunte una opción ascética, dedicada exclusivamente a las letras religiosas y alejada absolutamente de autores gentiles. Recordemos para reforzar lo

anterior, de acuerdo con lo visto en el capítulo primero, que esta carta fue adoptada en momentos en los que se quería privilegiar el modelo jerónimo ascético.

En conclusión, hemos observado que la carta de Fernández de Santa Cruz busca disuadir a Juana del cultivo de las letras seculares en el contexto público dada su condición de religiosa supeditada a los mandatos de la obediencia. Es claro que le está permitido estudiar y se le reconoce su talento intelectual todo lo cual se sustenta en San Jerónimo. El llamado, sin embargo, puede interpretarse como una sugerencia para una conversión absoluta en virtud de la epístola mencionada en la que el santo cuenta su experiencia. Juana pudo, entonces, estar en un camino errado, según el obispo poblano (analogable al del santo cuando el tribunal divino lo llama ciceroniano y no cristiano), y, por ello, sería necesario un viraje total de sus opciones personales.

3. Discurso apologético

Otro de los textos que llama la atención por la presencia de menciones jerónimas es el anónimo Discurso apologético de 1691. Este responde a la Fe de erratas del soldado, texto en contra de Juana Inés. Luego de refutar, paso a paso, este documento, el anónimo autor aborda algunos temas de fondo de la polémica: el debate entre lo privado y lo público, y el derecho de las mujeres al estudio y a la enseñanza. Luego de un largo debate a propósito de la divisa paulina Mulieres in Ecclesiis taceant y de las razones que respaldan a Sor Juana para haber escrito la Carta atenagórica, leemos en la edición de Rodríguez Garrido:

Lo séptimo, que San Gerónimo Dotor Máxi(mo), que entendió la Escrituras mejor que el Soldado (. . .) (f.17v) (...) a sus hijas (P)aula, Eustochio, Marcela, Leta, (. . .) estudien las sagradas letras; pues ¿qué mucho que la Madre Juana, hija de San Gerónimo, aviendo leído (las) epístolas, se entregue a leer las Escrituras y los Evangelios? (Discurso apologético 162)

Vemos que aquí el objeto de la polémica y de las posibles acusaciones a Sor Juana cambian, de acuerdo con el tono que impone en la polémica el texto del Soldado¹⁸, y se centran en el derecho de esta a refutar públicamente el Sermón del mandato del padre Antonio de Vieira a propósito de la mayor fineza de Cristo. El razonamiento aquí es muy simple: si Jerónimo entendió mejor las Escrituras que el Soldado y Juana no solo es hija de él, sino que desarrolló su intelecto como las primeras jerónimas, la monja también entendió las letras sagradas mejor que el Soldado. Por tanto, la defensa del anónimo autor no solo implica el estudio, sino que se extiende hasta la enseñanza pública de acuerdo con la pauta marcada por el texto del Soldado en cuanto a la condición pública del texto teológico de Sor Juana. Inmediatamente después, el anónimo autor del Discurso apologético presenta un catálogo de mujeres doctas muy típico de la polémica. En él sostiene lo siguiente:

¹⁸ José Antonio Rodríguez, a partir del estudio de los textos de Lima, en especial, del Discurso apologético, reconstruye la estructura del texto del Soldado, desfavorable tanto a Juana cuanto a la monja Filotea, y da a conocer no solamente el título como Fe de erratas, sino su contenido aproximado y su estructura. Solamente mencionaremos la propuesta de contenido de este crítico para la introducción del texto, pues esto nos ayudará a entender las constantes alusiones a la divisa paulina. De acuerdo con Rodríguez Garrido, el Soldado basaba su crítica en la divisa paulina Mulieres in Ecclesiis taceant interpretada por Nicolás de Lira y creía que Juana había comprendido erróneamente a Vieira y cambiado su estilo (54).

Estos ejemplares le pongo al Soldado por no ponerle de mujeres gentiles otros muchos, que ya sabe que la mujer de Marco Aurelio enseñó la cátedra de Retórica; Eufrosina, Matemáticas en Aquitania; Julia, Latinidad en Escocia; Macrovia, Astrología en Atenas. . . No le pongo estos ejemplares gentílicos: bastan aquellos católicos; pues ¿por qué quiere el Soldado quitarle la gloria de sus estudios a la Madre Juana? (Discurso Apologético 162)

En este caso, asimismo, el catálogo de mujeres doctas se extiende a las mujeres de la Antigüedad; sin embargo, el cierre de la defensa se lleva a cabo con ejemplos cristianos. Es necesario observar bien el énfasis en el tema religioso, ya que, como se vio en el caso de la figura de Blesila, la defensa de los estudios siempre tiene lugar justificada en la religión. En todo caso, el estado último de la defensa se construye en función de identidades religiosas. Todas estas muestras están enfocadas al tema de la participación de las mujeres en lo público y no tanto en el tema de su acceso al estudio. La recurrencia retórica a la tradición jerónima en ambos casos es útil y demuestra su posibilidad de validez desde diversos puntos de vista.

En conclusión, seguimos observando en el anónimo defensor de Juana la insistencia en el balance entre la religión y la inclinación al estudio que es una estrategia común usada por la propia monja desde 1682, fecha de la Carta al padre Núñez. El debate, trasladado en el Discurso apologético al tema de la pertinencia de la refutación de Vieira en el contexto público, tal como lo impuso el texto del Soldado, se apoya en la tradición

jerónima; de la misma manera, el empleo del catálogo remite a un lugar retórico que era común en la tradición jerónima en el caso de la defensa de Juana.

4. La fineza mayor

El sermón titulado La fineza mayor da cuenta de toda una cultura jerónima común a los defensores de Sor Juana. Sabemos que este sermón fue pronunciado por el predicador Francisco Xavier Palavicino el 26 de enero de 1691 en el convento de San Jerónimo, muy poco después de la publicación de la Carta atenagórica. Este es uno de los documentos más importantes de la polémica desde el punto de vista de contenidos jerónimos, puesto que fue predicado el día de Santa Paula y era favorable a la monja. Sin embargo, como vimos en una nota, la dedicatoria de este sermón fue firmada el 10 de marzo de 1691 y sus licencias de impresión son del 11 y el 14 de marzo del mismo año (Rodríguez Garrido 43). En este trabajo, analizaremos la dedicatoria.

En este punto, los modelos jerónimos persisten al igual que los temas y los personajes. Es muy importante señalar que precede a la cita que presentamos un catálogo de las monjas del convento de San Jerónimo que se destacan por sus virtudes religiosas. Una vez enumeradas, el predicador empieza a presentar a Juana Inés, personaje destacable no solo por su piedad, sino por su inclinación intelectual, a partir también de estrategias ya conocidas de la tradición jerónima:

Y porque en sentir de Job hay también peces que enseñan. . . , para que a ese mare magnum no le falten en su duplicada red de estos peces sabios, como lo fue mi santa y su madre de v. reverencias, como decía Jerónimo consolando a

Eustoquio en el Epitafio de Santa Paula, y la hija de sus virtudes y de sus entrañas, Blesilla, como lo ponderó él mismo consolando a su santa madre en la muerte de una hija, pasmo de santidad y centro de la sabiduría; no escusa mi obligación representar a v. reverencias lo mismo que felices gozan en una hermana que solo le falta el nombre de Catalina para ser objeto digno de toda admiración antigua por su nobleza, por su religión y por su doctrina, de quien pudiera sin lisonja decir lo que Jerónimo de Blesilla escribiendo a su madre Paula: ¿Quién podrá pasar sin sollozos la pureza de su lenguaje, la tenacidad de su memoria y la agudeza de su ingenio? Era de tan grande y estimada habilidad que si la oyéades hablar en griego, juzgáades que no sabía latín ni otra lengua sino aquella; y si se volvía a hablar en su lengua romana y natural, no halláades en ella ningún sabor de otro lenguaje peregrino; y lo que más admira es aquello de que toda Grecia se admiró en Orígenes. . . (f 263v-r)¹⁹

Observamos que el convento de San Jerónimo, para el predicador, es un mare magnum, en el cual habitan no solo devotas mujeres, sino también sabias a la luz del ejemplo de Paula y Blesila²⁰. Esta condición ejemplar no es impedimento para que Palavicino predique sobre la sabiduría de Juana en paralelo con la de Santa Paula. Es necesario observar que, inclusive, es comparada con Santa Catalina como vimos, en la introducción de este trabajo, como apuntó Raquel Chang-Rodríguez. Esta santa, según el predicador, se caracterizaba, como en los otros casos, por su “nobleza, religión y

¹⁹ La transcripción del documento mexicano, el cual amablemente nos proporcionó José Antonio Rodríguez Garrido, sigue criterios fonológicos y moderniza la puntuación y la tildación.

²⁰ La alusión del predicador a la parábola de la red presente en Mateo 13, 47-50 es obvia.

doctrina”. Es más, Juana merecería ser elogiada de la misma manera y bajo los mismos términos que Blesila en la consolación a Paula. El texto que cita Palavicino es revelador, pues es el que subyace también a la mención de la hija de Paula en la Carta al Padre Núñez, donde esta es utilizada como una estrategia retórica de piedad y estudio de la misma manera que en este caso. Todo indica que Blesila, específicamente, era uno de los puntos de especial énfasis en la defensa de Sor Juana por los dos elementos que caracterizan su narrativa. Juana, de parte de uno de sus defensores, es puesta a salvo a partir de Blesila. El predicador cita la parte precisa en la que San Jerónimo alude a la capacidad de lenguas de la difunta joven, la memoria y la agudeza de ingenio, todo lo cual conduce a una mejor comprensión de la Escritura; por tanto, a un énfasis en la piedad. Más aún, el predicador cierra la cita de la Epístola 39 a Paula con la comparación entre Blesila y Orígenes, y, de alguna manera, pone en evidencia, al igual que Juana en la carta a su confesor, la posibilidad de equiparar a las mujeres con los hombres recurriendo a determinados textos de la tradición jerónima según observamos en el capítulo primero de este trabajo. Ahora bien, otro punto que debe ser resaltado es que Palavicino cita directamente al santo en castellano en contraposición a las citas latinas a lo largo de la dedicatoria del sermón, lo cual evidencia la centralidad de esta cita en el marco de la argumentación. Inmediatamente después de ello, afina el discurso aún más:

Hasta aquí y más adelante S. Jerónimo en elogios de Blesilla, elogios que si lo humilde del sexo mujeril no los condena en Blesilla, el respecto que a una esposa de Cristo se debe no los tachara de mal aplicados a una Cruz, a quien preparó Dios pece grande para que hallara en su entendimiento albergue un

profeta. . . ; aquel pez con quien, hablando la admiración, pudiera decirle lo que Jerónimo a Marcela, ingeniosa excitadora de cuestiones católicas. . . Quizá las subtilezas de sus advertencias han hecho a muchos doctos sacudir el polvo a los libros e igualmente a los ingenios enseñando, aunque mujer. (f 263r)

Esta cita supone una complejización en materia doctrinal respecto de las comparaciones de Juana con la tradición jerónima. El tono del sermón ingresa en un territorio estrictamente religioso y de concentración doctrinal evidente. Es más, se refiere a Juana Inés de la Cruz con una sinécdoque (Cruz) que no solo representa a toda la cristiandad, sino a la redención. Por tanto, el territorio en el que se encuentra la monja es estrictamente piadoso y, consecuentemente, seguro desde un punto de vista de la doctrina. La perspectiva intelectual no es dejada de lado en lo absoluto, pero es teñida de mucha más fuerza religiosa cuando nos dice que Dios preparó a Juana, al igual que a Paula y que a Blesila, como “pece grande”, cuya inteligencia es capaz de albergar a todo un profeta (en alusión a Jonás, quien permaneció tres días en el vientre de una ballena). En consecuencia, el entendimiento de Juana, preparado por Dios, puede contener en sí a un profeta, es decir, al discurso que, inspirado en la divinidad, sirve a esta como mediador e intérprete entre los hombres. Solamente desde ahí, entonces, el predicador puede extender su comparación de Blesila (muchacha muerta muy docta y, hasta cierto punto, víctima) a Marcela (teóloga, “incitadora de cuestiones católicas” y una de las preferidas de San Jerónimo) con el objeto de poner énfasis en la capacidad teológica de

Juana. Si ella puede albergar en su intelecto el discurso sagrado, puede también refutar a Vieira.

Ocurre, en particular, que Palavicino cita el comienzo de la Epístola 59 a Marcela en este contexto, en la cual, precisamente, San Jerónimo responde a las cinco cuestiones doctrinales planteadas por esta²¹. Uno de los puntos más resaltantes aquí se encuentra en la cita que Palavicino anota del comienzo de aquella carta: Magnis nos provocas Quaestionibus; et torpens otio ingenium, dum interrogas, doces. Esta es muy clara en la argumentación del predicador, pues aquí el propio santo sostiene que Marcela fomenta en el grupo, y por supuesto en él, grandes cuestiones. Sin embargo, lo más importante (y acaso el centro de la argumentación de Palavicino) se encuentra en que mientras Marcela pregunta, enseña. La comparación entre Sor Juana y Marcela propone el tema de la enseñanza femenina, pero en un contexto privado tal como Juana Inés lo viene argumentando desde 1682 en la Carta al Padre Núñez. Es privada, entonces, su enseñanza en tanto ella plantea cuestiones susceptibles de ser respondidas por su santo maestro en una carta. Del mismo modo, para Palavicino, en la Carta atenagórica, Juana solo pudo estar planteando cuestiones con gran ingenio que pueden ser respondidas acaso por un ingenio similar al de Jerónimo. Ella no afirma: solo pregunta. Ese derecho está, de sobra, sustentado en la tradición patrística jerónima, con lo cual no hay nada que discutir. Es

²¹ La primera cuestión se centra en preguntar cuáles son las cosas que no se pueden ver ni oír que se mencionan en 1 Cor. II, 9; la segunda, a propósito de la parábola de Cristo, ella pregunta si no es un error identificar las ovejas y las cabras con los cristianos y los gentiles, cuestión extraída de Mateo XXV, 31. La tercera, por su parte, es a propósito de San Pablo en 1 Tes., IV, 13.18, donde se afirma que los vivos irán al Reino de los Cielos y se encontrarán con Dios en el aire. La cuarta aborda un tema planteado en Juan XX, 17 y Mateo XXVIII, 9 sobre cómo se puede reconciliar el Nolli me tangere, pronunciado por Cristo a María Magdalena en su primera aparición después de la Resurrección, y el hecho de que las mujeres abrazaron a Cristo recién resucitado por los pies. Es necesario recordar que San Jerónimo responde a cada una de estas cinco cuestiones y busca dilucidar lo propuesto por Marcela. Finalmente, la quinta cuestión aborda si Cristo en la ascensión solo estuvo en presencia de sus discípulos o estuvo en algún lugar más al mismo tiempo.

evidente, entonces, que no solo Juana había enseñado, como Marcela, sino que había planteado cuestiones dignas de ser respondidas por alguien como San Jerónimo.

No solo, sin embargo, el tema de la enseñanza se evidencia en el resto de la cita de Palavicino, sino que surge también el de la igualdad intelectual entre hombre y mujer (planteado por ella sutilmente en la carta a su confesor de 1682 con la mención de Blesila y aquí mismo con la reiteración de este último personaje), pues muchos hombres tuvieron, según el decir de Palavicino, que consultar sus libros a propósito de la enseñanza de Juana (como seguramente lo hicieron a propósito de la de Marcela) en su condición de mujer. El hecho de que el predicador cierre tan importante argumentación con esta palabra nos indica que la defensa de Juana Inés también estaba inspirada en ese sentido.

Esta densificación de la doctrina responde, creemos, a la voluntad del predicador de vincular a Sor Juana con aspectos estrictamente religiosos como lo sugería Fernández de Santa Cruz en la Carta de Sor Filotea y, de esta manera, efectuar una defensa centrada en este documento en contra de la monja que inaugura el eje de la polémica. El paso de Blesila a Marcela es profundamente significativo en tanto se puede también hallar un paralelo con esta última bastante más adecuado para los fines del predicador, es decir, aquellos de remarcar el derecho al ejercicio de Juana de la teología dadas sus capacidades, a la enseñanza en tanto mujer y a la igualdad de estas con los hombres que se extiende desde un punto doctrinal hasta un punto de una condición en general.

Hemos propuesto, en síntesis, en este capítulo, la intertextualidad retórica entre cuatro textos de la polémica, todos ellos sustentados en la tradición jerónima. Los tres

favorables a la monja (Carta al Padre Núñez, Discurso apologético y Fineza mayor) ponen énfasis tanto en la sabiduría como en la piedad en un balance tal que las inclinaciones intelectuales de Juana se mantengan en la ortodoxia y argumenten en contra del pedido de Fernández de Santa Cruz de que Juana se dedique a las letras sagradas. Estos tres textos se sustentan en la tradición jerónima, especialmente, en la figura de Paula, Marcela y Blesila. Curiosamente, el texto desfavorable escrito por Fernández de Santa Cruz debajo de la identidad de la monja Filotea recurre asimismo a esta tradición, pero, específicamente, en la llamada a disciplina a la monja, al paradigma visto en el capítulo precedente sobre la Epístola 22, aunque es claro que para él no representa ningún problema el estudio femenino ni su desarrollo.

En consecuencia, demostramos que la tradición jerónima es común a ambos lados de la polémica, pues presenta discursos que se pueden interpretar en los dos sentidos. El asunto de fondo es que todo participante en la polémica era un receptor jerónimo competente (Fernández de Santa Cruz, Núñez de Miranda, Sor Juana, el anónimo autor del Discurso apologético, Francisco Xavier Palavicino y las monjas del convento de San Jerónimo); por tanto, las alusiones al santo representaban un conocimiento capaz de ser utilizado, en tanto auctoritas, para construir los argumentos en ambas orillas desde la ortodoxia misma. La presunta subversión de Juana vista por un sector mayoritario de la crítica actual, debería, por tanto, ser tomada con mayor cuidado, pues lo que subyace a la mayoría de los argumentos manejados en la polémica es el propósito de demostrar la ortodoxia dentro de los parámetros de la patrística jerónima.

Capítulo tercero

La cúspide de la defensa: San Jerónimo y la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz

En el capítulo precedente hemos demostrado que la tradición jerónima cumplió un rol imprescindible en la polémica en torno a la Carta atenagórica tanto del lado de Sor Juana y sus defensores como del lado del obispo de Puebla. La Respuesta a Sor Filotea de la Cruz, en el marco de nuestras hipótesis, plantea un punto de gran importancia en la defensa, pues es el texto de la polémica que no solamente clausura ese ciclo, sino que posee la mayor cantidad de citas o alusiones al santo. Es, además, como lo indica su título, una respuesta directa a la Carta de Sor Filotea de la Cruz, que inaugura los debates sobre la Carta atenagórica, cuyo tema central se encuentra en el pedido del obispo de Puebla, apoyado en San Jerónimo, a propósito de la dedicación de la monja a los asuntos sagrados. En suma, la polémica se inaugura con el santo, cuando Fernández llama a Juana a una dedicación más profunda y atenta a las letras sagradas; y se clausura, también con la misma autoridad, cuando Juana se autorrepresenta en la Respuesta y da testimonio allí de su vocación por el estudio desde niña. La presencia de Jerónimo, a lo largo de la polémica, fue, por tanto, un lugar principal de recurrencia para enmarcar las intenciones de Juana en la más estricta ortodoxia.

Observamos, en general, que toda la polémica poseía características claramente argumentativas que apuntaban a justificar el acceso femenino al conocimiento y la participación pública de determinadas mujeres en la vida religiosa. En particular, la Respuesta a Sor Filotea presenta una condición argumentativa muy clara mediante una estructura identificable, pues se compone de un exordio, el cual se extiende desde el

principio hasta la línea 215; una narración, desde la 216 hasta la 844; una prueba, desde la 845 hasta la 1418; y una peroración, desde la 1419 hasta la 1438 (Perelmuter 151-152).²² En este contexto, las alusiones a Jerónimo en la carta son de dos tipos: citas literales, como es el caso de la mayoría; o menciones directas a él, a sus discípulas o a su tradición, que sirven para destacar determinados aspectos que Juana Inés elabora en pos de su defensa, tal como ya observamos a lo largo de la polémica. En el exordio hallamos solamente una cita del santo; en la narración, dos; en la prueba (la parte más rigurosa del argumento), ocho; y ninguna en la peroración. Además, todas las citas o alusiones se encuentran relacionadas con el tema desarrollado a lo largo de este trabajo: el acceso femenino al estudio y el papel de las mujeres en la Iglesia.

Ya en el exordio de la Respuesta, Juana da cuenta al obispo sobre su alejamiento de las letras sagradas. A propósito de esto, la monja escribe refiriéndose al asunto de la obediencia, planteado por el obispo Fernández de Santa Cruz:

Bien conozco que no cae sobre ella vuestra cuerdisima advertencia, sino sobre lo mucho que habréis visto de asuntos humanos que he escrito; y así, lo que he dicho no es más que satisfaceros con ella a la falta de aplicación que habréis inferido (con mucha razón) de otros escritos míos. Y hablando con más especialidad os confieso, con la ingenuidad que ante vos es debida y con la verdad y claridad que en mí siempre es natural y costumbre, que no haber escrito mucho de asuntos sagrados no ha sido desafición, ni de aplicación la falta, sino sobra de temor y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras, para cuya

²² La numeración de líneas corresponde a la edición de Méndez Plancarte.

inteligencia yo me conozco tan incapaz y para cuyo manejo soy tan indigna. . .

(Sor Juana IV, 443)

La monja sostiene, en primer lugar, que el tema de la obediencia no era materia central de la llamada de atención del obispo (pues Juana dice que siempre demostró buena conducta), sino, más bien, que esta se centraba en el tema de la dedicación excesiva a los “asuntos humanos”. Ella explica este hecho a causa de la “sobra de temor y reverencia” frente a las letras sagradas, las cuales, inclusive, no puede comprender bien, porque ella misma es indigna de su manejo. En este momento, Juana modela su estrategia de acuerdo con las exigencias del exordio, el cual “sirve para exponer los motivos que han determinado la creación de la obra” (Curtius 131) y para presentar fórmulas de afectada modestia y captatio benevolentiae con el objeto de ganar el favor del juez y de la audiencia (Perelmuter 153). Así, Juana se autorrepresenta resaltando sus presuntas desventajas intelectuales en pleno ejercicio de los tópicos de la falsa modestia propios de esta parte de la argumentación. Se construye, por tanto, la base para que la autora luego justifique todo el desarrollo de sus ideas respecto del acceso de las mujeres al conocimiento.

Por su parte, su mencionada incapacidad de aproximación a las letras sagradas se apoya en la educación jerónima que Juana conocía muy bien, pues, en el desarrollo de este argumento, interpone el tema de la lectura del Cantar de los cantares como una de las últimas instancias de la educación cristiana de la mujer. A este propósito, la autora cree que “aun a los varones doctos se prohibía leer los Cantares hasta que pasaban de treinta

años, y aun el Génesis: éste por su oscuridad, y aquéllos porque de la dulzura de aquellos epitalamios no tomase ocasión la imprudente juventud de mudar el sentido en carnales afectos” (IV, 443). En este punto enfatiza su desventaja de entendimiento ante las letras sagradas, con lo cual se autorrepresenta como una mujer en pleno proceso de educación y, consecuentemente, capaz de cometer errores. De este modo, Juana justifica, entonces, lo reclamado por Fernández de Santa Cruz. Sin embargo, abandona la paráfrasis y afina la argumentación citando propiamente al santo a propósito de la educación:

Compruébalo mi gran Padre San Jerónimo, mandando que sea esto lo último que se estudie, por la misma razón: Ad ultimum sine periculo discat Canticum Canticorum, ne si in exordio legerit, sub carnalibus verbis spiritualium nuptiarum Epithalamium non intelligens, vulneretur²³. . . . Pues ¿cómo me atreviera yo a tomarlo en mis indignas manos, repugnándolo el sexo, la edad y sobre todo las costumbres? Y así confieso que muchas veces este temor me ha quitado la pluma de la mano y ha hecho retroceder los asuntos hacia el mismo entendimiento de quien querían brotar. . . (IV, 443)

De forma clara, Sor Juana remite a San Jerónimo para autorizar esta opinión que busca modelar su autorrepresentación, desde el inicio, como una posición inferior al conocimiento religioso aunque no ajena al ejercicio intelectual, puesto que menciona un

²³ Para las citas latinas de Jerónimo en los pasajes de Sor Juana usaremos, en algunos casos, las versiones que ofrece Alberto G. Salceda en sus notas a la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz y, en otros, las de Daniel Ruiz Bueno, las cuales hemos venido utilizando cada vez que citamos un pasaje de San Jerónimo. Más adelante, asimismo, en un caso, citaremos de la versión online de la Patrología Latina. Ruiz Bueno ofrece la siguiente traducción del pasaje: “Por último, y ya sin peligro, aprenda el Cantar de los cantares. De leerlo antes, desde el comienzo, corre el peligro de ser herida, al no entender el epitalamio de las bodas espirituales que se expresa en palabras carnales” (Ep. 107, 12).

intelecto productivo que genera ideas sobre las letras sagradas. No obstante, las refrena por temor. Para reforzar su posición y plantear, al mismo tiempo, la autorización de sus inclinaciones intelectuales, la cita con la cual sustenta su opinión proviene de la Epístola 107 dirigida a Leta, en la que el santo expone los lineamientos de la educación cristiana de una niña que debe ser consagrada como virgen a la vida religiosa. En ella, la mujer desempeña un papel en el desarrollo de la virtud, vale decir, sirve como ejemplo desde una perspectiva ética. Sin embargo, la niña debe ser instruida doctrinal y formalmente por un maestro docto. Este aspecto es señalado por Scott quien destaca el hecho de que Juana toma citas aisladas de diferentes partes de la carta para justificar también en Jerónimo la educación de la niña. Por tanto, mientras la mujer, en la carta a Leta, es un ejemplo ético y de vida religiosa, el hombre lo es en materia intelectual (“Sor Juana Inés de la Cruz” 517). No obstante el acertado énfasis de la estudiosa frente al papel de los maestros hombres en la carta a Leta, podemos decir que en ella la mujer ocupa un papel preponderante a lo largo de este texto de Jerónimo e, inclusive, se puede equiparar con el de los hombres en importancia e influencia. En consecuencia, no creemos que la manipulación de la cita altere demasiado el sentido. En todo caso, Juana, al evitar la mención a los maestros, enfatiza el rol de las mujeres a partir del original jerónimo, el cual ya constituía un espacio ciertamente discutible respecto de lo anterior más aún si tomamos en cuenta que la carta es dirigida a la madre que, a fin de cuentas para Jerónimo, es la encargada de velar por la correcta educación de su hija. En este sentido, el santo recomienda una vida piadosa y dedicada a Cristo, donde “en lugar de joyas y sedas, ame los códices divinos, y en ellos, complázcase no en el mosaico de oro y piel de

Babilonia, sino en la pureza del texto y la sabia puntuación” (Ep. 107, 11). Como es evidente, de nuevo, aparecen los paradigmas jerónimos de abandono del mundo y del pecado, representados en Babilonia, y la concentración en el estudio. San Jerónimo le dice a su discípula Leta que la joven cristiana, además, “cada día te dará una lección fija de las Escrituras. Aprenderá un número de versículos griegos. Siga inmediatamente la instrucción latina” (Ep. 107, 9). La utilización de esta carta responde claramente a las intenciones de Juana Inés de subrayar su proceso de educación. Ella es intelectualmente como una niña en formación destinada a la consagración como virgen a la vida religiosa y, por tanto, en el marco de ese proceso puede cometer errores. No obstante, estaba autorizada la inclinación al estudio y al aprendizaje de lenguas, pues era parte de ese proceso.

De esta manera, no hay ningún conflicto en la postura de la monja. En este sentido, sigue reforzando su posición, al autorrepresentarse como una niña cuya maestra debe ser su madre y, al colocarse, según veremos más adelante, como hija de Paula, indirectamente sitúa a la santa como su maestra. La estrategia de asimilarse a niñas y jóvenes, como vimos, fue utilizada desde 1682 en la Carta al Padre Núñez, donde aparece por primera vez la joven Blesila, quien destacó por igual tanto en el intelecto como en la piedad. Por tanto, Juana, al equipararse con ellas, y al enfatizar su proceso de formación, se coloca en la línea de autorización de San Jerónimo y puede ser, en consecuencia, menos susceptible a las llamadas a disciplina por parte del obispo. Ella y sus defensores fueron conscientes de que debían vincular las inclinaciones intelectuales de Juana con la

ortodoxia y equipararla con modelos mayores de conocimiento y piedad tales como Paula y Marcela.

Cabe recordar, asimismo, que toda esta argumentación se encuentra en el exordio, es decir, en la parte de la argumentación que suele contener numerosos tópicos de falsa modestia y que expone los motivos de creación de la obra. Este hecho refuerza el tema de la autorrepresentación: Juana aprovecha este espacio, donde la convencionalidad literaria supone la presencia de estos tópicos, para construir una autorrepresentación desventajosa, similar a la de una niña. En consecuencia, el planteamiento de inferioridad en las estrategias de Juana respecto de las letras sagradas trasluce, en realidad, todo el conjunto de ideas de San Jerónimo sobre la educación de la mujer cristiana, en la cual ella busca participar.

Por otro lado, si indagamos más en la carta a Leta que Sor Juana tuvo que leer para citar este pasaje, hallamos numerosas alusiones a autores paganos tales como Cicerón, Horacio, Quintiliano y Virgilio a pesar de que la niña debía estar dedicada exclusivamente en su educación a las letras religiosas. Esta es otra de las contradicciones y complejidades que vimos en el capítulo primero de este trabajo. Indirectamente, entonces, aparecen los autores paganos en tanto medios de autorización para Jerónimo. Si eran útiles para el santo, lo podían ser también para Juana.

En conclusión, la primera cita de San Jerónimo en todo el texto sustenta el modelo de educación femenino que dice seguir Sor Juana e insiste en las estrategias de equivalencia entre Juana y las jóvenes jerónimas que demostraban tanto piedad como

inclinación al estudio. En el mismo sentido, la presencia de autores paganos anuncia la utilización de Juana de esta tradición y su importancia para San Jerónimo.

En cuanto a la narratio, donde se da la exposición del argumento que se probará más adelante (Perelmuter 156), esta contiene el relato autobiográfico centrado en su vocación natural por las letras. Precisamente, en este punto Juana expone su historia en la cual vincula su vocación intelectual con una disposición por naturaleza que viene desde la infancia. Por su parte, para situarse siempre en la ortodoxia, el relato sobre su vocación apunta siempre al conocimiento de las letras religiosas, sobre el cual nos dice lo siguiente:

Bien que yo procuraba elevarlo cuanto podía y dirigirlo a su servicio, porque el fin a que aspiraba era a estudiar Teología, pareciéndome menguada inhabilidad, siendo católica, no saber todo lo que en esta vida se puede alcanzar, por medios naturales de los divinos misterios; y que siendo monja y no seglar, debía por el estado eclesiástico, profesar letras; y más siendo hija de un San Jerónimo y una Santa Paula, que era degenerar de tan doctos padres ser tan idiota la hija. Esto me proponía yo de mí misma y me parecía razón; si no es que era (y eso es lo más cierto) lisonjear y aplaudir a mi propia inclinación, proponiéndola como obligatorio su propio uso (IV, 447).

El fin de su conocimiento es claramente la teología. Sin embargo, para llegar a él, es necesario saber “todo lo que en esta vida se pretende alcanzar”, lo que justifica todo el proceso de aprendizaje de otras materias por el que ha atravesado Sor Juana de acuerdo

con los lineamientos de la educación femenina impuestos por San Jerónimo. En el mismo sentido, sostiene que al ser una monja piadosa no le quedaba otra opción que dedicarse a las letras más aún si se trataba de una hija de Jerónimo y de Paula. Respaldada en ellos (y, sobre todo, en Paula, pues es la mejor discípula del santo y destaca por sus virtudes de piedad e inteligencia según sostuvimos en el capítulo primero), enfatiza la relación entre sus ansias por conocer y estudiar y el seguimiento riguroso de la ortodoxia jerónima en la educación femenina. En consecuencia, Sor Juana, de modo indirecto, se autorrepresenta ante la jerarquía como una rigurosa seguidora del paradigma jerónimo. La autora procede con cautela en su defensa cuando sostiene que su obligación al conocimiento se fortalecía en virtud de su condición de monja. Por tanto, vemos que, una vez más, ella insiste en el paradigma religioso con el objeto de mantenerse en un camino exento de toda posibilidad de crítica para los clérigos antagonistas. Una vez reafirmada la obligatoriedad de la tendencia al conocimiento en su caso, utiliza un recurso de humildad para no equipararse a los modelos mayores de Jerónimo y Paula directamente en el momento en que se autocalifica como “idiota”. Los argumentos anteriores de Juana cobran más importancia aún, puesto que preceden al famoso conjunto de preguntas retóricas a favor del conocimiento secular como condición necesaria para la comprensión de la teología. Con todo lo anterior, entonces, Juana demuestra sutilmente la necesidad de conocer todas las disciplinas, pues ellas conducen a “la cumbre de la Sagrada Teología” (IV, 447).

Lo más destacable de la argumentación de nuestra autora es que en un punto tan crucial como este, donde se lleva a cabo la sustentación del conocimiento secular,

aparece la figura de San Jerónimo y de Santa Paula, sus dos mayores inspiradores y sus padres espirituales. Con la carta a Leta, entonces, podemos concluir que ella sostiene que, a pesar de sus limitaciones y su condición de niña en formación, debe saber muchas cosas humanas que la conducen a la teología, a cuyo conocimiento se encuentra obligada no solo como monja jerónima, sino a partir de su tendencia natural. Los padres explícitos de este proyecto, como hemos visto, son Santa Paula y San Jerónimo.

Si continuamos analizando las referencias a la tradición jerónima en la narración, hallamos que cita al santo en el contexto del relato de sus esfuerzos en el estudio:

. . . y así no puedo decir lo que con envidia oigo a otros: que nos les ha costado afán el saber. ¡Dichosos ellos! A mí, no el saber (que aún no sé), sólo el desear saber me le ha costado tan grande que pudiera decir con mi padre San Jerónimo (aunque no con su aprovechamiento): Quid ibi laboris insumpserim, quid sustinuerim difficultatis, quoties desperaverim, quotiesque cessaverim et contentione discendi rursus inceperim; testis est conscientia, tam mea, qui passus sum, quam eorum qui mecum duxerunt vitam²⁴.

La cita consignada por Sor Juana proviene de la Epístola 125 a Rústico en la que San Jerónimo orienta a este discípulo a propósito de las características de la vida monacal en comunidad. Esta carta se ocupa de la importancia de la vida religiosa e intelectual como un binomio inseparable y muy propio de los ideales jerónimos de educación.

²⁴ “Qué trabajo consumí en mi empresa, qué dificultades hube de vencer, cuántas veces me desesperé y lo dejé todo y otra vez, por mi porfía de aprender, volvía a empezar, sábelo bien mi propia conciencia, por haber pasado por ello, y sábenlo bien los que vivían conmigo” (Ep. 125, 12).

Jerónimo anima al monje Rústico a continuar sus estudios mediante el mismo esfuerzo y los mismos trabajos que el santo experimentó. El modo en que Sor Juana utiliza la cita, otra vez, omite la parte precedente en la que el propio santo relata su proceso de aprendizaje. Curiosamente, este se dio a través de grandes esfuerzos y de combates contra la tentación, pero también de la lectura de autores paganos:

Siendo yo mozo y hallándome encerrado por las fronteras del desierto, no podía soportar el incentivo de los vicios y el ardor de la naturaleza. Trataba de quebrantarlos con frecuentes ayunos, pero mi imaginación era un hervidero de pensamientos. Para domarla me hice discípulo de un hermano que se había convertido de los hebreos. Así, después de las agudezas de Quintiliano, los ríos de elocuencia de Cicerón, la gravedad de Frontón y la suavidad de Plinio, me puse a aprender el alfabeto hebreo y a ejercitarme en la pronunciación de fricativas y aspiradas. (Ep. 135, 12)

La omisión es muy significativa en Sor Juana, pues, según observamos, esta ya había planteado de modo indirecto también en la carta a Leta la función de los autores paganos. En lo explícito, Juana relata cuánto trabajo le costó “desear saber”. Sin embargo, por vía de omisión, afirma ella el modo en que supo: la vida monástica no solamente suponía una construcción de la piedad y de la lucha contra la tentación, sino que se reforzaba a través del estudio, el cual, a su vez, también implicaba la lectura de estos autores. Lo más resaltante de este aspecto es que la carta de Jerónimo que elige Sor Juana va dirigida a un hombre y no a una de sus discípulas como es el caso de la mayoría

de cartas jerónimas presentes en la polémica. Este hecho se puede explicar mediante una vocación permanente pero sutil de una búsqueda de igualdad entre las capacidades intelectuales del hombre y de la mujer que hemos mostrado, por ejemplo, en el caso de la estrategia del predicador Palavicino cuando compara a Juana con Blesila, quien ya había sido, a su vez, comparada con Orígenes por el santo, conforme observamos en el capítulo anterior. Por tanto, la utilización de una parte de la cita a Rústico y el análisis del contexto de esta nos muestran que los consejos del santo respecto de la vida ejemplar a un hombre eran también aplicables a una mujer.

En conclusión, Sor Juana en la narratio expone el problema de su aproximación al conocimiento secular justificado en los modelos educativos jerónimos. Al ponerse ella en condiciones de inferioridad respecto del conocimiento teológico (como lo ha venido haciendo desde el exordio), la autora coloca a este tipo de conocimiento en una posición de distancia frente a ella por sus presuntas limitaciones y su dificultad intrínseca, pero, a la vez, lo sitúa en una posición de deseada obligatoriedad, con lo cual satisface los pedidos de Fernández de Santa Cruz. Además, su propia dificultad radica en los numerosos conocimientos implicados en su aproximación, por lo que el aprendizaje de otras ciencias se hacía prioritario. Este es el vínculo perfecto de Sor Juana para justificar el conocimiento de saberes humanos. Más aún, la referencia a la carta a Leta, en la cual Juana Inés genera una autorrepresentación a partir de una joven en proceso de educación en un balance perfecto entre piedad y estudio, guiado por la maestra Santa Paula, busca quitarle responsabilidad frente a las letras del mundo, pero también enfatizar que le falta mucho camino por recorrer. Este hecho es utilizado como estrategia para poder eximirse

de cualquier responsabilidad a lo largo de la consecución de este proceso que suponía el conocimiento de materias diferentes de la teológica. Ahora bien, de manera implícita e indirecta, pues Juana no cita tales fragmentos, la carta a Leta plantea el tema de la función de los autores paganos en la educación, lo cual alude a un aspecto ciertamente conflictivo de la tradición jerónima y a un reclamo directo de Fernández de Santa Cruz en la Carta de Sor Filotea según anotamos en el capítulo segundo. En el mismo sentido, la carta a Rústico, precisamente en los pasajes omitidos, también da cuenta de la función de los autores paganos en el proceso de conocimiento. Ambas alusiones indirectas justifican las recurrencias de Juana Inés a estos autores en la Respuesta. Finalmente, las alusiones a la carta a Rústico plantean un tema presente en toda la polémica: la igualdad intelectual entre hombre y mujer, pues esta es la primera vez en la que se utiliza una carta de Jerónimo dirigida a un hombre y que trata sobre el asunto de la aproximación al conocimiento y a la vida cristiana.

En cuanto a la prueba, podemos decir que esta es la parte más rigurosa y formal del argumento. Aquí Sor Juana defiende propiamente su derecho al conocimiento y el papel de las mujeres en este (Perelmuter 156-157). Por eso, no es curioso que la monja recurra ocho veces a la tradición jerónima y que todas estas alusiones sean de gran importancia. La monja inicia la prueba con el conocidísimo catálogo de mujeres doctas. Vimos en el capítulo anterior que esta estrategia aparecía de manera incipiente en la Carta al Padre Núñez y en el anónimo Discurso apologético, y servía como medio retórico para justificar el acceso de las mujeres al estudio. Los pequeños catálogos que hemos visto y el que es ahora objeto de análisis contienen elementos tanto de la tradición jerónima, de

la tradición bíblica veterotestamentaria, de la católica en general y de la gentil. Notamos, por ejemplo, que el breve catálogo del Discurso apologético se limita solamente a mujeres cristianas y el incipiente de la carta a Núñez de Miranda a mujeres de la tradición jerónima.

Carmen Peraita ha estudiado, en el mismo sentido, las funciones de la tradición jerónima en el catálogo de la Respuesta. Entre los numerosos personajes femeninos de este, por ejemplo, la autora diferencia cuatro grupos a saber: mujeres de la tradición bíblica, mujeres de la tradición grecolatina, mujeres de la tradición de San Jerónimo y algunas figuras históricas cercanas (79). Reconoce el valor y la utilidad de San Jerónimo como autoridad a lo largo de la Respuesta desde el punto de vista de la reflexión sobre la educación de las mujeres. Esta zona del catálogo, para la autora, alude al aspecto intelectual de todas las discípulas de Jerónimo, así como también a la dimensión pública de su participación. De la misma manera, sostiene que no era infrecuente que las mujeres que buscaban un acceso a las letras lo erigieran como una autoridad en este sentido. Menciona, además, figuras como las de Isotta Nogarola (vista en el capítulo primero de este trabajo) como una muestra de la relación de las mujeres con el santo (82). Sin embargo, se limita al catálogo y no extiende su perspectiva para hallar todo un sistema de sustento jerónimo en la polémica.

Si volvemos al análisis, podemos decir que las tradiciones femeninas paganas pueden estar presentes con libertad, porque, tal como sostuvimos, el conocimiento de autores de esa tradición es un escalón necesario en los lineamientos de la educación femenina planteada por el santo. Las mujeres de la tradición jerónima aparecen en el

catálogo casi al final como un refuerzo de sus objetivos y de manera acorde con la idea plateada por la monja en este texto frente al conocimiento teológico. Juana, nuevamente, se previene bien de las críticas de la clerecía y se mantiene estrictamente en el marco de la ortodoxia y del pensamiento del inspirador de su orden. Luego de haber mencionado a las mujeres desde el Antiguo Testamento, la tradición clásica y la tradición católica, como Santa Catarina Egipciaca, escribe:

Y para no buscar ejemplos fuera de casa, veo una santísima madre mía, Paula, docta en las lenguas hebrea, griega y latina y aptísima para interpretar las Escrituras. Y qué más siendo su cronista un Máximo Jerónimo, apenas se hallaba el santo digno de serlo, pues con aquella viva ponderación y enérgica eficacia con que sabe explicarse dice: Si todos los miembros de mi cuerpo fuesen lenguas, no bastarían a publicar la sabiduría y la virtud de Paula. Las mismas alabanzas mereció Blesila, viuda; y las mismas la esclarecida virgen Eustoquio, hijas ambas de la misma Santa; y la segunda, tal, que por su ciencia era llamada Prodigio del Mundo. Fabiola, romana, fue también doctísima en la Sagrada Escritura. (IV, 461-62)²⁵

²⁵ La utilización del catálogo de mujeres doctas se halla en la Epístola 65 a Principia, en la cual el santo comenta el salmo XLV y defiende las razones por las cuales él les escribe a las mujeres. Para argumentar su defensa, enfatiza no solo la sabiduría de muchas de ellas del Antiguo Testamento, sino su producción de conocimiento. Sitúa, además, a la mujer como más piadosa y más dedicada a las Escrituras que el hombre. Leemos:

En Sara habían cesado los accidentes del sexo, tú no los has tenido nunca; el sexo queda como suprimido en la virgen, lleva a Cristo en su cuerpo. . . Rebeca marcha a consultar a Dios y, por ser digna de respuesta, oye el oráculo. . . María, hermana de Moisés, canta las victorias del Señor; Raquel pare al morir y señala para la posteridad con la estirpe de su nombre a nuestra Belén y Efrata. Las hijas de Salfad merecen entrar a la parte de la herencia con sus hermanos. Rut, Ester y Judit son tan gloriosas que han dado sus nombres a sendos volúmenes sagrados. La mujer de Tecua acorralla al rey David con sus preguntas, lo instruye con una parábola. . . ¿A qué

Si analizamos este fragmento del catálogo, hallamos todo el conocimiento común del saber del santo que ha sido manejado en este contexto: el manejo de las mismas estructuras y de casi los mismos ejemplos, tal como lo hemos propuesto en el capítulo anterior. Es más, Sor Juana alude específicamente al mundo de referencia del saber de su Orden (“y para no buscar ejemplos fuera de casa”), remitiendo a Paula, de la cual, nuevamente, se considera hija. De ella, se menciona el conocimiento de lenguas (latina, griega, hebrea) útiles para la comprensión de la Biblia, pero también, en el caso de las dos primeras, para la comprensión de la literatura gentil. Por tanto, la estructura en la que Paula es la madre docta y piadosa, y Juana la hija que busca emularla le permite eficientemente satisfacer a la clerecía, dedicarse ella misma a las letras y mostrar un modelo de piedad.

hablar de la reina de Sabá, que vino de los lindes de la tierra a oír la sabiduría de Salomón y que, según testimonio del Señor, condenará a todos los varones de Israel? (Ep. 65, 1)

La utilización de parte de Sor Juana de la reina de Saba se da también en la línea de San Jerónimo. La autora busca resaltar la sabiduría de esta: “Veo una sapientísima reina de Sabá, tan docta que se atreve a tentar con enigmas la sabiduría del mayor de los sabios, sin ser por ellos reprendida, antes por ellos será juez de los incrédulos” (IV, 460). Es pertinente señalar que la tradición jerónima, ampliamente conocida por Sor Juana como ya demostramos, es el medio que emplea esta para extraer ejemplos canónicos que sirven para sustentar su proyecto. En cuanto al de la reina de Saba propuesto por el santo en la carta citada, no podemos afirmar que esta sea la fuente de la mención de Juana, pues, más bien, esta pertenece a una tradición bíblica de abierto dominio eclesiástico. Es notorio, sin embargo, que precisamente la monja utilice un modelo de catálogo presente también en la tradición jerónima que muestre a un personaje como este. En todo caso, la alusión a mujeres sabias del Antiguo Testamento era una tradición que se puede remitir hacia finales del siglo IV, época de la que proviene esta carta o antes. Por ejemplo, sobre esto, Nina Scott sitúa bien la tradición del catálogo de mujeres doctas desde la Antigüedad hasta el Renacimiento (“La gran turba” 207), pero enfatiza la diferente utilización de esta tradición cuando es utilizada por mujeres, pues su finalidad sirve para justificar su propia escritura (208). Analiza con mucho detalle cada tradición y aborda, como es obvio, la jerónima. Rescata el papel del santo en el catálogo respecto de temas conocidos como el acceso femenino al estudio, así como también subraya el papel de las discípulas del santo en la Respuesta. Para la autora, el catálogo es una especie de autobiografía situada en la autobiografía, pues resalta una filiación con todas las mujeres presentes allí (212-13). Finalmente, debemos mencionar que la carta a Principia es una especie de manifiesto y defensa de la piedad femenina. Por tanto, ya es suficientemente evidente que Sor Juana busca este tipo de alusiones con el objeto de subrayar su lado piadoso.

Más aún, para subrayar la importancia de la figura de Paula en su vida cita, por primera vez, al santo en lengua española (“Si todos los miembros de mi cuerpo fuesen lenguas, no bastarían a publicar la sabiduría y la virtud de Paula”). Recordemos que esta estrategia fue utilizada por Palavicino cuando comparó a Juana con Marcela con el objeto de recalcar la centralidad de la comparación a propósito del dominio teológico y de la enseñanza de las mujeres. Esta cita proviene de la Epístola 108 a la virgen Eustoquio para su consolación por la muerte de Paula²⁶. En ella el santo relata los principales hechos de su vida, es decir, su conversión de rica dama romana a una de sus seguidoras, la castidad por la que se destacaba, el abandono del mundo, la piedad y el mantenimiento de una viudez acorde con lo que el santo quería. Como vemos, estos son valores del paradigma ascético que se repetirán con la mención a Eustoquio un poco más adelante. Para reforzar la filiación de ella frente a Paula, remite a ejemplos conocidos en la polémica como el de Blesila. En los casos estudiados en el capítulo anterior, la utilización de Blesila servía para reforzar los dos puntos principales de la argumentación: la piedad y el estudio, pero también colocaban a Juana como una joven víctima. En el mismo sentido, la presencia de la virgen Eustoquio surge aquí por primera vez de la pluma de Juana. Recordemos que a ella está dirigida la famosa Epístola 22 que representa el paradigma que acentúa el ascetismo, la masculinización ética de la mujer y la difícil relación de San Jerónimo con la literatura gentil a través del relato del sueño. Con la mención de este personaje, junto con el ya conocido y utilizado de Blesila, Juana busca enfatizar con todas sus fuerzas su

²⁶ Véase la extensa cita de esta carta a propósito de las virtudes religiosas de Paula en nuestro capítulo primero.

lado piadoso y aquel susceptible también de ascetismo y renuncia²⁷. En suma, los esfuerzos de Sor Juana se concentran en enfatizar su piedad mediante dos paradigmas de ella, uno de los cuales, el de la virgen Eustoquio, es bastante fuerte y generó, de acuerdo con lo anotado en el primer capítulo, toda una línea de lectura bastante amplia en la que se privilegiaba el ascetismo.

En la misma línea de argumentación frente a los pedidos de Fernández de Santa Cruz, sigue reforzando ciertas comparaciones implícitas con las discípulas de Jerónimo. El conocimiento de la Sagrada Escritura al que alude Juana se puede explicar en conjunción con el tipo de vida de Fabiola. En la Epístola 77 a Océano, San Jerónimo escribe sobre la vida de ella: “¿Hablaré de cómo buscaba el desaseo, de cómo gustaba,

²⁷ De alguna manera, Juana adelanta su disposición (aunque, claro está, con matices) a la vida piadosa y retirada cuando relata su proceso de aprendizaje y las razones por las cuales ingresó a la vida religiosa:

Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado de cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación; a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinentillas de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros (IV, 446)

Si bien Juana coloca por delante el conocimiento, su afán de acceso a él a través de sus libros y sus reparos hacia ciertos aspectos exteriores de la vida religiosa, también nos dice que tenía una “total negación al matrimonio”. Este hecho nos remite al ideal femenino del conocimiento, alejado del matrimonio y entregado a Dios. Precisamente, la Epístola 22 a la virgen Eustoquio es un llamado a esta hija de Paula al mantenimiento de la virginidad y al rechazo del matrimonio en favor de la vida religiosa y, consecuentemente, del estudio. Recordemos también que San Jerónimo admite aun viudas como Paula o su joven hija Blesila, pero que nunca se volvieron a casar. Por tanto, Juana era idónea para seguir los modelos jerónimos al tener la vocación por el conocimiento y la virginidad. Consideramos crucial este aspecto, pues confirma en su autorrepresentación la presencia de Jerónimo. Ahora bien, los reparos expuestos por Juana hacia la vida de monja se pueden explicar por el largo camino de educación impuesto por su padre espiritual. Si la madura Juana de la Respuesta se autorrepresenta como una niña a partir de la carta a Leta que no comprende las letras sagradas, vale decir, cuyo entendimiento todavía no está bien desarrollado, la de la época de la toma de votos, con más razón, puede presentar dudas y errores mucho más evidentes. En conclusión, lo que hace Juana en toda esta obra es reforzar su tendencia natural al estudio justificándola retóricamente también en una vocación real hacia la santidad.

para condenar los vestidos de seda, de trajes plebeyos y ropas de esclavos?” (Ep. 77, 2). Es evidente que Juana, en este punto de la Respuesta, opta por paradigmas claramente piadosos que, inclusive, responden a modelos ascéticos de religiosidad. Es más, alude a un fragmento de la carta que relata la conversión de Paula a la vida religiosa y al personaje principal de la Epístola 22, Eustoquio. Simplemente, lo que busca en la referencia a Fabiola es reforzar los puntos centrales de la argumentación.

Por tanto, el modo en que utiliza las citas y las alusiones nos indica, otra vez, que existe todo un saber jerónimo que Juana domina, sobre todo el vinculado con las cartas dirigidas a mujeres (Scott, “Sor Juana Inés de la Cruz” 517), al igual que sus receptores, en este caso, Fernández de Santa Cruz. La autora ha decidido centrar los puntos medulares de su argumentación respecto de la tradición jerónima en lo implícito o en lo sugerido. El énfasis en las referencias a la tradición femenina ascética del santo nos indican que la monja busca hacer evidente ese aspecto, inclusive, como tendencia natural. Por tanto, poseía la fuerte vocación por el conocimiento, pero también la vocación por la vida religiosa, pues ambas podían encontrarse en su propia naturaleza. Por ello, Sor Juana estaba, de alguna manera, predestinada a la educación jerónima y a seguir los paradigmas del santo de Paula y de sus discípulas.

Para reforzar la equivalencia entre los hombres y las mujeres (tema que, sutilmente, sugirió al mencionar la carta a Rústico en la narratio), es conveniente también aludir, de nuevo, a la figura de Fabiola, cuando San Jerónimo le escribe a Océano sobre las virtudes de esta discípula: “Entre nosotros, lo que no es lícito a la mujer, tampoco es lícito para el varón: la misma servidumbre, la misma condición” (Ep. 77, 3). El tema de la

igualdad femenina en términos intelectuales se vuelve a plantear hacia el final del catálogo. La principal fuente de conocimiento de la vida de Fabiola se encuentra en la mencionada carta a Océano que Sor Juana tuvo que conocer, pues ella da cuenta de la vida de esta en el marco de los preceptos del santo de piedad y estudio²⁸. Además, relata la forma en que esta discípula tenía como compañero a Pamaquio en el proceso del conocimiento de la Escritura. Por tanto, esta carta, dirigida a un hombre, y que habla sobre las virtudes de una mujer, plantea una paridad entre ambos sexos más aún cuando una de sus discípulas tiene como compañero de ruta en su vida piadosa a un varón. La igualdad bajo las condiciones de la vida religiosa está planteada no por Sor Juana, sino por San Jerónimo. Juana solamente utiliza este saber retóricamente, lo sitúa y lo recontextualiza. Hallamos esta estrategia, por ejemplo, cuando la autora escribe sobre el hecho de estudiar de las mujeres:

Y esto es tan justo que no sólo a las mujeres, que por tan ineptas están tenidas, sino a los hombres, que con sólo serlo piensan que son sabios, se había de prohibir la interpretación de las Sagradas Letras, en no siendo muy doctos y virtuosos y de ingenios dóciles y bien inclinados; porque de lo contrario creo yo que han salido tantos sectarios y que ha sido la raíz de tantas herejías; porque hay muchos que estudian para ignorar. . . (IV, 462)

Esta cita se puede explicar solamente como producto del catálogo de mujeres doctas y de sus funciones internas y, asimismo, de la Epístola 77 (donde el santo impone

²⁸ Dice San Jerónimo a Océano sobre Fabiola: “. . . ¡con qué fervor, con qué empeño se aplicó a los rollos sagrados! No parece sino que quería saciar un hambre antigua, discurriendo por los profetas evangelios y salmos; proponiendo cuestiones y archivando las respuestas en el estuche de su pecho” (Ep. 77, 7).

que toda restricción se dé por igual a hombres y mujeres); en otros términos, el avance a la crítica directa a los hombres tiene sentido a partir de la dinámica existente entre la piedad ascética femenina que implicaba el conocimiento (representada por Paula, Blesila, Eustoquio y Fabiola) y la igualdad entre los hombres y las mujeres desde la perspectiva de la vida religiosa (representada, especialmente, por Fabiola en la carta a Océano y adelantada desde la narratio en la carta a Rústico). Por eso, es importante reevaluar las posiciones críticas que, aun incluyendo a San Jerónimo en la interpretación de Sor Juana, consideran su tradición como una claramente misógina (Scott, “Sor Juana Inés de la Cruz 512). En todo caso, el pensamiento del santo permitía, como lo señalamos en el capítulo primero, dos vertientes: una que indicaba el peligro potencial de la mujer y otra que remarcaba las virtudes de esta aun frente a los hombres en tanto llevaran una vida religiosa ejemplar. Es obvio que Sor Juana toma las observaciones de este segundo aspecto.

La igualdad ante el conocimiento, especialmente, es enfatizada por Sor Juana en esta cita, pues explícitamente habla de los hombres y las mujeres respecto de aquel. Es más, Juana torna su defensa en una acusación dirigida a los hombres respecto de la mala administración del conocimiento, pues en muchos casos surgieron herejes (“porque hay muchos que estudian para ignorar”). Con esta alusión, Sor Juana identifica la buena orientación del conocimiento con determinada virtud claramente en el marco de la ortodoxia. Desde esta identificación, la monja, obviamente autorrepresentada del lado de la verdad y de la buena administración del estudio, procede a elaborar un catálogo

inverso al de las mujeres doctas, vale decir, el de los hombres heresiarcas²⁹. Juana, por tanto, refuerza su ortodoxia al punto de que es capaz de criticar las herejías. Esta constante voluntad explícita de énfasis de los aspectos de vida religiosa se puede rastrear ya desde sus comparaciones con Blesila y Eustoquio. En consecuencia, el buen conocimiento, es decir, el saber ortodoxo va más allá de la condición femenina y masculina; antes bien, su administración correcta depende de una condición finalmente ética basada en la religión. Obviamente, Sor Juana podía ejecutarlo correctamente, pues, como discípula de Jerónimo y Paula, se encontraba preparada.

Más adelante, aún en la prueba, hallamos otra cita bastante extensa de la carta a Leta, la cual, como ya vimos, expone los medios para la educación de la niña:

Y volviendo a nuestro Arce, digo que trae en confirmación de su sentir aquellas palabras de mi Padre San Jerónimo (ad Laetam, de institutione filiae), donde dice: Adhuc tenera lingua psalmis dulcibus imbuatur. Ipsa nomina per quae consuescit paulatim verba contexere; non sint fortuita, sed certa, et coacervata de industria. Prophetarum videlicet, atque Apostolorum, et omnis ab Adam Patriarcharum series, de Mattaeo, Lucae descendat, ut dum aliud agit, futurae memoriae preparetur. Reddat tibi pensum quotidie, de Scripturarum floribus carptum³⁰. Pues si así quería el Santo que se educase una niña que apenas

²⁹ Dice Juana: “A éstos, vuelvo a decir, hace daño el estudiar, porque es poner espada en manos del furioso; que siendo instrumento nobilísimo para la defensa, en sus manos es muerte suya y de muchos. Tales fueron las Divinas Letras en poder del malvado Pelagio y del protervo Arrio, del malvado Lutero y los demás heresiarcas, como lo fue nuestro Doctor (nunca fue nuestro ni doctor) Cazalla; a los cuales hizo daño la sabiduría. . . (IV, 463)”.

³⁰ Alberto G. Salceda, editor del tomo cuarto de las obras de Sor Juana, ofrece una traducción del conjunto de la cita manipulada por la monja: “Acostumbre su lengua aún tierna a la dulzura de los Salmos. Los nombres mismos con que poco a poco vaya a habituarse a formar frases, no sean tomados al azar sino

empezaba a hablar, ¿qué querrá en sus monjas y en sus hijas espirituales? Bien se conoce en las referidas Eustoquio y Fabiola y en Marcela, su hermana, Pacátula y otras a quienes el Santo honra en sus epístolas, exhortándolas a este sagrado ejercicio, como se conoce en la citada epístola donde noté yo aquel reddat tibi pensum, que es reclamo y concordante del bene docentes de San Pablo; pues el reddat tibi de mi gran Padre da a entender que la maestra de la niña ha de ser la misma Leta su madre. (IV, 464)

En primer lugar, cabe resaltar que el fragmento en latín de la carta a Leta que aparece en la cita anterior no constituye una unidad en el texto original, sino que la propia Sor Juana lo ha sintetizado manipulándolo. La cita latina que comienza con la palabra Adhuc y termina con imbuator concluye, en realidad, un fragmento de la carta. Veamos el contexto real de aparición de esta: “Turpia verba non intellegat, cantica mundi ignoret, adhuc tenera lingua psalmis dulcibus imbuator³¹”. Ruiz Bueno traduce la cita jerónima de la siguiente manera: “No entienda las palabras torpes, ignore lo que son las canciones del mundo; su lengua, aún tierna, regálese con la dulzura de los salmos” (Ep.107, 4). La monja ha dejado de lado la primera parte. Es notorio que Sor Juana quiso evitar problemas al dejar de incluir las turpia verba y los cantica mundi, pues precisamente ella se ha esmerado, a lo largo de la Respuesta, en justificar el estudio femenino desde la

determinados y escogidos de propósito, como los de los profetas y de los apóstoles, y que toda la serie de los patriarcas desde Adán se tome de Mateo y Lucas, para que haciendo otra cosa enriquezca su memoria para el futuro. La tarea que te entregue diariamente se tome de las flores de los escritores” (Sor Juana, IV, 657)

³¹ Para situar estas citas en este caso, véase la siguiente edición bilingüe: San Jerónimo. Cartas. 2 vol. Traducción de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

tradicción jerónima, el cual implicará también un conocimiento de los asuntos humanos desde una sólida ortodoxia. Por tanto, para no ser refutada desde la propia tradición que ella utiliza (como lo hizo Fernández de Santa Cruz en la Carta de Sor Filotea), decide dejar de lado el cuestionamiento del propio Jerónimo de las “palabras torpes” y, sobre todo, de los “cantos del mundo”.

En segundo lugar, la larga cita latina que comienza con la frase Ipsa nomina y que termina con praeparetur sí aparece completa en el original jerónimo. La traducción que se propone Ruiz Bueno es la siguiente:

Los mismos nombres por los que ha de acostumbrarse poco a poco a juntar las palabras, no sean tomadas al azar, sino determinadas y de intento escogidas; por ejemplo, los nombres de los profetas y apóstoles y toda la serie de los patriarcas desde Adán, según la traen Mateo y Lucas. Así, haciendo otra cosa, se prepara para lo que luego ha de saber de memoria. (Ep. 107, 4)

Insiste Sor Juana con esta cita en la necesidad de estudiar letras sagradas (y, consecuentemente, en la ortodoxia dentro del paradigma del santo) como la hija de Leta,³² a propósito de la cual surge esta carta sobre los métodos de educación. Los primeros libros, entonces, deben ser los Evangelios. Al parecer, al estar el derecho al estudio femenino muy claro, Sor Juana ya no insiste tanto en ello, sino, más bien, en su

³² Cabe anotar que la pequeña hija de Leta se llama Paula al igual que su abuela y estaba destinada a la vida religiosa. Esto podría indicar que la búsqueda de identificación con la santa por parte de Sor Juana llega a extremos evidentes (aunque implícitos en el texto que analizamos) para los conocedores de la tradición jerónima.

propia identificación con la niña Paula desde el punto de vista de su condición de consagrada a la vida religiosa. Por tanto, dada la consagración de Juana al servicio de Dios, solamente queda enfatizar la necesidad de su formación religiosa y de su disposición a ello. Vemos que este hecho ya ha sido mencionado por la propia autora cuando relató su acceso al convento y subrayó su negación para el matrimonio. Existe, entonces, una tendencia natural gracias a sus cualidades (y, por tanto, una obligatoriedad; de lo contrario, ella misma iría en contra de la naturaleza) a la vida religiosa y al conocimiento de sus letras. Esto la debe conducir, a su vez, a ser enseñada por sus padres, a quienes ella consideraba, en tanto monja jerónima, al santo y a Paula. Se crea así un vínculo necesario entre la niña consagrada (su actual autorrepresentación) y sus objetivos de virtud constituidos por Paula, Blesila o Eustoquio (sus autorrepresentaciones proyectadas) a través de la educación religiosa. Por tanto, su dedicación al estudio no es objetable ni tampoco los temas que ha frecuentado. Ella defiende su posición no a través de la rebeldía, sino a través del énfasis en la más pura ortodoxia.

Finalmente, la cita que comienza con la palabra Reddat y termina con carptum tampoco continúa la anterior (Ipsa...preparetur) en el texto original jerónimo, sino que posee un contexto diferente: es la primera oración de la sección 9 de la carta. Aparece sin ninguna modificación y completa. Sin embargo, Juana omite lo que sigue, que son los pasos por seguir en la instrucción³³. Ruiz Bueno traduce la oración citada: “Cada día te

³³ Este es el contexto real de la cita: “Reddat tibi pensum quotidie de Scripturarum floribus carptum. Discat Graecorum versuum numerum. Sequatur statim Latina eruditio: quae si non ab initio os tenerum composuerit, in peregrinum sonum lingua corrumpitur, et externis vitiis sermo patrius sordidatur.” (Ep.107,9) Esta cita ha sido consignada al principio de este capítulo en su traducción castellana para demostrar, de modo general, que las omisiones de esta carta son, de algún modo, una presencia implícita y una alusión a aquellos que conocían la tradición jerónima. En este caso concreto, dada la proximidad de la omisión de la oración siguiente, podemos decir que obedece a un propósito específico de resguardo de la

dará una lección fija de las Escrituras” (Ep. 107,9). Juana insiste en el tema de la docencia de las mujeres muy sutilmente donde ella aparece como alumna, pero se va ya desprendiendo de este tipo de argumentación para pasar a una mención directa de los modelos adultos por seguir.

Entonces, desde una posición más segura, apoyada en las estrategias de manipulación de las citas, Sor Juana comienza a autorrepresentarse en paridad con aquellas que también pueden ser sus maestras: una en tanto madre (Santa Paula) y otras en tanto hermanas mayores (Eustoquio, Marcela). Por tanto, se desplaza de ser una niña que aprende a ser una adulta que enseña. Con lo anterior, se deja en claro uno de los temas más grandes de la polémica: la divisa paulina Mulieres in Ecclesiis taceant tal como vimos en el capítulo anterior, especialmente, en el caso del sermón la Fineza mayor de Palavicino. Veamos:

Pues si así quería el santo que se educase a una niña que apenas empezaba a hablar ¿qué querrá en sus monjas y en sus hijas espirituales? Bien se conoce en las referidas Eustoquio y Fabiola y en Marcela, su hermana, Pacátula y otras a quienes el Santo honra en sus epístolas, exhortándolas a este sagrado ejercicio, como se conoce en la citada epístola donde noté yo que aquel reddat tibi pensum, que es reclamo y concordante del bene docentes³⁴ de San Pablo; pues el

ortodoxia. En todo caso, Sor Juana se encuentra en un terreno muy pantanoso, pues de él, por un lado, puede extraer una defensa inobjetable desde la tradición (como lo estamos viendo ahora mismo) y, por otro, puede recaer en espacios desde los cuales puede ser refutada tal como podría suceder desde los ejemplos de la tradición pagana. Sor Juana se arriesga, por tanto, a una interpretación múltiple por parte de la clerecía, hecho probable por la cierta ambigüedad que demuestra en la utilización de las citas.

³⁴ Nina Scott ha sintetizado muy bien el problema paulino respecto de esta famosa divisa. La autora sostiene que la tradición paulina si bien sostenía una igualdad de hombre y mujer en Cristo, sometía a las mujeres al statu quo tradicional. Sor Juana busca ir más allá de este aspecto y reinterpretarla. Lo que está prohibido, cree la monja en su lectura de San Pablo, es la predicación pública en los templos. Es más,

reddat tibi de mi gran Padre da a entender que la maestra de la niña ha de ser la misma Leta, su madre. (IV, 464)

Con lo anterior, postula la importancia de las mujeres como maestras mediante el mismo argumento que utilizó Palavicino: aludir a Marcela, quien al mismo tiempo que proponía las cinco cuestiones bíblicas, enseñaba³⁵, y que sirvió de ejemplo para comparar la dedicación y agudeza teológicas de esta con la de Juana Inés. Es más, la autora, otra vez, discrepa de la participación única de hombres en determinados aspectos como la educación, pues menciona los riesgos que la necesidad de “llevar a maestros hombres a enseñar a leer, escribir y contar. . . ” (IV, 465). Ahora, tal como lo hizo contra los heresiarcas, otra vez levanta sus reclamos contra los hombres, pero no por una condición en sí, sino por la mala administración del conocimiento: la razón por la cual muchos dejan a sus hijas sin educación es por el miedo a los hombres que enseñan. Ella, como discípula de Paula (y, consecuentemente de Jerónimo) había sido bien educada en los lineamientos de la virtud católica y de la teología. Juana, desplazada ahora en una voz madura, puede (como la propia Paula, como Leta o como Marcela) ser maestra.

Finalmente, analizaremos la última mención jerónima de la prueba. Desde una voz bastante madura, equiparada ya a las grandes discípulas de Jerónimo, se compara con

solamente las mujeres calificadas en exégesis podían hablar en lo que respecta a la interpretación de la Escritura. El hecho de la incapacidad no solo se limita a la mujer, sino que debe ser extendido al hombre; por tanto, el tema se resume en la incompetencia como límite para el pronunciamiento público en la Iglesia. Sor Juana para defender estos puntos hace lo mismo que con San Jerónimo: suprime partes de las cartas de San Pablo y menciona citas alejadas de su contexto (“Sor Juana Inés de la Cruz” 516). En general, para Scott, el énfasis en San Jerónimo y en el tema de la educación era parte de la estrategia de autorizar la enseñanza de las mujeres a partir de la famosa divisa paulina (515).

³⁵ Recordemos lo que dice Jerónimo de Marcela según anotamos en el capítulo anterior: Magnis nos provocas Quaestionibus; et torpens otio ingenium, dum interrogas, doces (Ep.59,1)

figuras más inmediatas: dos monjas de su época. A la segunda, especialmente, se refiere Juana por ser también una seguidora de San Jerónimo:

La otra, en el convento de la Concepción, tan acostumbrada a leer las epístolas de mi padre San Jerónimo, y locuciones del santo, de tal manera que dice Arce: Hieronimum ipsum hispane loquentem audire me existimarem³⁶. Y de ésta dice que supo, después de su muerte, había traducido dichas epístolas en romance; y se duele de que tales talentos no se hubieran empleado en mayores estudios con principios científicos sin decir los nombres de la una ni de la otra, aunque las trae para confirmación de su sentencia, que es que no sólo es lícito, pero utilísimo y necesario a las mujeres el estudio de las sagradas letras, y mucho más a las monjas, que es lo mismo a que vuestra discreción me exhorta y a que concurren tantas razones. (IV, 469)

En primer lugar, la monja concepcionista, según lo que Sor Juana lee en Arce, se dedicó a leer las cartas de San Jerónimo e interpretó su pensamiento de modo tan claro y fiel que, tras la pluma de esta monja, parecía que el propio santo hablaba en castellano. Con esto, no solamente Juana Inés se coloca en una tradición de conocedoras e intérpretes de San Jerónimo, como ella misma ha confirmado a partir del dominio específico de las cartas a lo largo de la Respuesta, sino en una tradición de interpretación teológica en general. Por tanto, si una monja concepcionista que seguía el ejemplo del santo (pues la traducción es un ejercicio que no solamente practicó, sino sobre la que

³⁶ Alberto G. Salceda traduce de la siguiente manera: “me parecía que oía al mismo Jerónimo hablar en castellano” (Sor Juana, IV, 661).

teorizó ampliamente) interpretaba a tan grande autoridad, ¿por qué Juana no podía refutar a Vieira? Es más, la concepcionista seguidora del santo murió en el anonimato porque no participó públicamente en la Iglesia. Las religiosas, por tanto, no solamente están capacitadas para interpretar y aprender la literatura sagrada, pues la tradición jerónima lo permite y lo fomenta, sino que deben hacerlo como una manera de reforzar la piedad y su condición de monjas en virtud del binomio jerónimo de estudio y profunda religiosidad. Por tanto, no solo Juana se ha dedicado a las letras religiosas refutando al teólogo Vieira, sino que estaba llamada a hacerlo, por lo cual los reclamos de Fernández de Santa Cruz no tendrían lugar y no habría, desde su perspectiva, nada que objetar.

La cita final de San Jerónimo se da alrededor de la línea 1228 de la Respuesta aún en la prueba. Esta se orienta a la defensa de la escritura de versos, otro de los puntos de reclamo de Fernández de Santa Cruz en la Carta de Sor Filotea, aunque la oposición de este clérigo no se da contra los versos en sí, sino en contra de los contenidos, pues muchos religiosos usaron el verso para expresar los asuntos de Dios³⁷. Dice Sor Juana:

Pues si vuelvo los ojos a la tan perseguida habilidad de hacer versos. . .viéndola condenar a tantos tanto y acriminar, he buscado muy de propósito cuál sea el daño que puedan tener y no le he hallado; antes sí los veo aplaudidos en las bocas de las Sibilas; santificados en las plumas de los Profetas, especialmente del Rey David, de quien dice el gran expositor y amado Padre mío, dando razón de las medidas de sus metros: In morem Flacci et Pindari nunc iambo currit,

³⁷ Fernández de Santa Cruz escribe: “No es mi juicio tan austero censor que esté mal con los versos—en que V.md. se ha visto tan celebrada—, después que Santa Teresa, el Naciaceno y otros santos canonizaron con los suyos esta habilidad; pero deseara que les imitara, así como en el metro, también en la elección de los asuntos” (Sor Juana, IV, 695).

nunc alcaico personat, nunc sapphico tumet, nunc semipede ingreditur³⁸. . . y el ver que, aunque como la elegancia hebrea no se pudo estrechar a la medida latina, a cuya causa el traductor sagrado, más atento a lo importante del sentido, omitió el verso, con todo, retienen los Salmos el nombre y divisiones de versos; pues ¿cuál es el daño que pueden tener ellos en sí? (IV, 470)

Juana argumenta a favor de los versos recalando su importancia en varias tradiciones: la grecolatina, representada por las sibilas; la bíblica, por el rey David; y la jerónima, por el propio santo como traductor. La monja intenta exponer un balance perfecto entre estas tres tradiciones cuando cita a San Jerónimo en el momento en que se refiere que el “armonioso salterio” puede tener las mismas cualidades versales que se pueden hallar en Horacio y en Píndaro. Por tanto, recalca que, a través de su autoridad, ambas tradiciones estaban unidas y no hallaban contradicción. Es más, en su trabajo como traductor del Salterio al latín conservó las divisiones del verso y el nombre. Juana, justifica, por tanto, su actividad como poeta en la misma línea que ha justificado toda su aproximación al conocimiento. Con esta última cita demostramos, una vez más, la opción

³⁸ Alberto G. Salceda traduce esta cita de la siguiente manera: “A la manera de Flaco y de Píndaro, ahora corre en yambo, ahora resuena en alcaico, ahora se levanta en sáfico y ahora avanza como medios pies” (Sor Juana, IV, 661). Esta cita proviene del prefacio de la traducción del santo a la Crónica de Eusebio de Cesarea. Cabe resaltar que otra vez Sor Juana omite una parte de la cita, pero que, esta vez, este hecho no es relevante para la argumentación, pues la omisión, de alguna manera, está parafraseada cuando se refiere a los notables versos del rey David. Veamos su contexto completo: Denique quid Psalterio canorius, quod in morem nostri Flacci et Graecam Pindari nunc iambo. . .”. Como vemos, la omisión va desde Denique hasta canorius, parte que podríamos traducir como “¿Qué es finalmente más armonioso que el Salterio?”. Hemos logrado consignar la primera parte de la cita a través de la consulta de la versión online de la Patrologia Latina (Patrologia Latina Database). Hieronymus Stridonensis. “Interpretatio Chronicae Eusebii” Patrologia latina, vol. 27. J. P. Migne, ed. Parisiis: excudebat Migne, 1846.

de Sor Juana por la búsqueda de una armonía en tanto las letras humanas conducen al conocimiento de los asuntos de Dios y son parte indudable de aquel. En otras palabras, la teología, la cual requiere un proceso largo de aprendizaje dada su complejidad, implica todas las ciencias del mundo inclusive los versos. La búsqueda de una justificación para ellos, en tanto eran profanos, podría ser el reclamo de la validez de este ejercicio con el objeto de reunir poesía y religión.

Como hemos visto, la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz es el testimonio textual, a lo largo de toda la obra de Sor Juana, que contiene la mayor cantidad de citas y alusiones a San Jerónimo y a su tradición. La importancia del patrono de su orden y de las discípulas se refuerza en todo el marco de la polémica en torno de la Carta atenagórica, pues estos cumplen un papel fundamental en este texto de Sor Juana que, además, clausura la polémica en marzo de 1691. Asimismo, la elaboración, que halla el pensamiento de San Jerónimo llega a niveles de gran complejidad argumentativa, sobre todo, en el momento en que Sor Juana lo utiliza en una dinámica de lo implícito y lo explícito que puede llegar a conformar ambigüedades posibles en la recepción de la clerecía como hemos observado a lo largo del análisis, sobre todo, en lo que respecta a los temas de la tradición grecolatina y la cristiana, y en el manejo del conocimiento secular respecto del saber teológico. No obstante todo ello, siempre logra esgrimir sus argumentos en el marco de la más profunda ortodoxia y de los planteamientos de San Jerónimo sobre la educación de la mujer cristiana. Asimismo, tal tradición ayuda a construir una autorrepresentación literaria de Sor Juana y movilizarla en los momentos pertinentes, por ejemplo, de una posición de niña a otra de discípula ascética, sabia y

madura del santo. En conclusión, el despliegue retórico de esta tradición es eficiente para demostrar las razones cuestionadas por el iniciador de la polémica, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz en su famosa Carta de Sor Filotea.



Capítulo cuarto (Epílogo)

Desde los textos a la posibilidad de la conversión: ¿modelos jerónimos también en su propia vida?

Los años posteriores a la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz se tiñen de oscuridad conforme nos acercamos a 1695, fecha de la muerte de la monja aunque muchos han indagado en ellos con buenos resultados. Elías Trabulse, por ejemplo, recuerda que Juana fue contadora del Convento de San Jerónimo hasta 1695, cargo para el cual fue elegida en 1688 y reelecta en 1689 y 1692 (14), precisamente un año después de la clausura de la polémica. Es más, desde 1691 hasta 1693 continuó dedicada a labores literarias. Además, aparecieron reediciones del tomo primero de sus obras y se “preparó y envió a España el tomo segundo y escribió diversas obras poéticas (Trabulse 21). En 1692, es publicado el tomo segundo de sus obras, donde aparece editada la famosa Carta atenagórica que dio origen a la polémica. Este volumen venía acompañado por numerosas aprobaciones y elogios y, además, tuvo una gran difusión tanto en España como en América. Para Trabulse, este hecho la avivó más, pues este había sido uno de los últimos favores de protección de parte de la condesa de Paredes, quien, desde 1692, no se encontraba en la misma posición de influencia, pues el Virreinato de Nueva España atravesaba por una crisis notable (21-22). Estos hechos rodean el ambiente de la publicación del segundo volumen de sus obras. Para este crítico, por tanto, los problemas de su protectora y la crisis política crearon el contexto ideal para que los detractores de la monja aprovecharan para “reducirla al silencio” (28)³⁹. De esta manera, se habría organizado un proceso

³⁹ La visión de Elías Trabulse en este texto se condice con la de Dorothy Schons, a quien va dedicado su pequeño libro, la cual a su vez dio origen al libro de Octavio Paz como ya anotamos en la introducción de

episcopal secreto en contra de ella ante el cual Sor Juana guarda silencio y se le despoja de su biblioteca y de sus bienes (30-1). Como consecuencia de ello, supuestamente, la monja fue obligada a renunciar a las letras y a no publicar más (35).

En el mismo sentido, esta vertiente halla un pilar fundamental en la relación entre Sor Juana y Núñez de Miranda testimoniada por la carta que ella había escrito a quien fuera su confesor, pues cree encontrar allí un antecedente de las tensas relaciones de opresión con la jerarquía eclesiástica. Siguiendo este razonamiento, la ruptura de la monja con el jesuita, por tanto, es un indicio de la rebeldía que se verá en la polémica sobre la Atenagórica y la Respuesta en todo su auge.

Sin embargo, tal relación en particular se ha venido replanteando con trabajos como los de Asunción Lavrin que contextualizan adecuadamente las relaciones entre las monjas y sus confesores. Ella estudió los mecanismos de disciplina en los conventos de mujeres para la Nueva España durante el siglo XVII y explicó las muchas veces las difíciles relaciones que las religiosas tenían con sus confesores y la naturaleza conflictiva de esta relación. Concluyó que no era infrecuente romper las relaciones con estos si las monjas lo creían necesario. Además, analizó las relaciones de obediencia y los alcances de estas, y ejemplificó con el caso de Sor Juana el modo en que las relaciones de jerarquía eran establecidas sobre la base del férreo voto de obediencia, bajo el cual, sin embargo, subyacía también el libre albedrío. Este último era, muchas veces, el motor de

este estudio. Por tanto, las visiones de Trabulse y de Paz serían concordantes por la misma forma de aproximación al problema, en concreto, respecto de la polémica y de los años finales de Sor Juana. Veamos: “Y, en fin, frente a ella tenía a su exconfesor, el padre Núñez, siempre crítico y hostil a sus actividades literarias; y junto a él a ese misógino enemigo del teatro, las diversiones y las letras profanas, el poderoso arzobispo Aguiar y Seijas. Era pues necesario reducirla al silencio, acallar el escándalo que se había provocado con la Atenagórica en México y ahora también en España, y obligar a esa monja teóloga que escribía comedias y versos amatorios a que se dedicara a cumplir sus deberes de religiosa” (27-28).

las rupturas de relaciones o de las observaciones frente a determinados mandatos. Así, para la autora, habría que entender la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz como un enorme despliegue del libre albedrío frente a una autoridad eclesiástica como Manuel Fernández de Santa Cruz, ante quien, además, los mecanismos de obediencia no eran tan estrictos, puesto que este nunca fue su confesor ni su padre espiritual (Lavrin 606-9). Debemos, en consecuencia, entender la ruptura con Núñez de Miranda así como la Respuesta misma como una posibilidad dentro de las opciones de la vida de las monjas, en un marco que la propia tradición aceptaba y sustentaba (vale decir, como ejercicio del libre albedrío), más que como un acto de rebeldía. Es en este espacio, donde a nuestro parecer, los modelos jerónimos debieron tener un papel fundamental como forma de sustentar, nada menos que desde el universo de referencia de la patrística y de su propia orden, las discrepancias que Juana Inés podía mostrar dentro de los ambientes eclesiásticos.

Otro punto muy importante que viene siendo replanteado (y que es clave en la argumentación de Paz) es el de las relaciones conflictivas entre Fernández de Santa Cruz y el arzobispo de México Francisco de Aguiar y Seijas (Paz 521-27), conjuntamente con los hechos posteriores a la polémica, especialmente, la publicación en 1692 del segundo volumen de las obras de Sor Juana. Pascual Buxó, por ejemplo, da a conocer que no existe nada que pruebe las discrepancias entre Fernández de Santa Cruz y Aguiar y Seijas con respecto a las aspiraciones del primero frente al arzobispado de México, con lo cual pone en tela de juicio la idea de Paz según la cual la publicación de la Carta atenagórica sin la autorización de Juana Inés habría sido una forma de hacer valer las pretensiones del obispo de Puebla, dañando a la monja de modo intencional, frente a Aguiar y Seijas. Del

mismo modo, el crítico cuestiona la idea de la férrea conjura y persecución cuando sostiene que, al año siguiente de la polémica, es decir, en 1692, fue publicado el Segundo volumen de las obras de la monja en la ciudad de Sevilla (“Sor Juana: monstruo de su laberinto” 59).

Otro replanteamiento fundamental en la crítica, que apoyará nuestra interpretación, se encuentra en los años posteriores a la firma de la Protesta de Fe, la época más oscura de la vida de la monja jerónima. Georgina Sabat de Rivers ofrece una noticia que cambia todo el panorama y descarta un paso violento y cancelatorio (en otras palabras, un movimiento desde la libertad más absoluta al acallamiento premeditado) de un estado a otro marcado por la firma de la Protesta de Fe. Señala que en 1995, Teresa Castelló Yturbide presentó un documento, en México, con el inventario de los bienes de Juana Inés antes de su muerte. Según este, en su celda se hallaban estanterías con más de 180 libros y 15 rollos escritos por ella tanto de temas religiosos cuanto seculares⁴⁰, lo que apuntaría a que la monja siguió trabajando en la época de la Protesta o después de ella (633). Entre otros hallazgos, además, se conoce un poema octosílabo inconcluso en donde reflexiona sobre la fama y la escritura secular. La pregunta que se hace sobre ello Jean- Michel Wissmer es pertinente: ¿no es un contrasentido que uno de los últimos escritos de Sor Juana hable sobre la fama y la escritura más aun después de la Protesta? El mismo autor plantea como un punto de reflexión, sustentado en la información que da el padre Diego Calleja, que el hecho de que Sor Juana dejara algunos libros para el uso de sus hermanas indica que, por lo menos, algunos de sus “cuatro mil amigos”, como Calleja

⁴⁰ Elías Trabulse otorga mayores detalles sobre este documento: es una copia que data del 17 de julio de 1843 y contiene una relación de los bienes de Juana que estaban en su celda el día que murió. El documento fue copiado por el capellán del Convento de San Jerónimo, quien se lo entregó al conde de la Cortina (37).

llamaba a los libros de la monja, siguieron presentes en el convento de San Jerónimo (Wissmer 640-641).

Vistos estos hechos y estas perspectivas alternativas que cuestionan la persecución estricta y llaman a reflexionar, otra vez, sobre sus años finales, creemos que podemos pensar en la posibilidad de que la monja, así como siguió, según demostramos, estrictos y determinados modelos jerónimos en la construcción de su autorepresentación literaria, pudiera también haberlos seguido en su propia vida, sobre todo, después de la polémica en sus últimos años. Pretendemos, entonces, ir más allá de los modelos retóricos de defensa en los textos y extenderlos a una Juana histórica. En otras palabras, pretendemos construir un conjunto de preguntas surgidas en la Juana textual (representada o autorrepresentada) que sean posibles de trasladar a ella en tanto personaje.

Más aún, si tomamos en cuenta que la vida religiosa llama a seguir modelos generales de santidad que cada uno apropia en la particular administración de la devoción personal (el cambio de nombre de Juana de Asbaje a Juana Inés de la Cruz, por ejemplo) y también que en la sociedad de entonces el papel de la religión cumplía roles definitivos para la constitución de la subjetividad con más énfasis en el caso de una religiosa, no sería raro que Sor Juana eligiera sinceramente el camino de San Jerónimo. De alguna manera, creemos, el hecho de ser una monja jerónima la obligaba mucho más a ello. En este sentido, consideramos que la espiritualidad jerónima era el espacio propicio para ella, pues tenía una visión de la vida entregada a Dios que descansaba en el conocimiento como una condición de la piedad; mejor dicho, tanto el estudio como la piedad eran las bases de la Fe, y, por su parte, desde este punto de vista, una real demostración de virtud

religiosa era, por ejemplo, la profesión de las letras sagradas y el conocimiento de la Biblia. Más aún, toda esta espiritualidad promovía, con especial énfasis, el estudio femenino como lo atestiguan las cartas de San Jerónimo, cuyas destinatarias, en su mayoría, fueron mujeres.

La posición de Juana, como mujer docta, halló seguramente justificación pero, sobre todo, identificación en el pensamiento del patrono de su orden; por eso, ella conoció muy bien sus textos como lo atestigua el dominio de los diversos temas de las cartas del santo, las cuales Juana se dio el lujo de utilizar eficientemente como defensa en diferentes espacios para responder a las autoridades eclesiásticas. Por tal razón, el reclamo inicial de Fernández de Santa Cruz (el prevenirla frente al riesgo de elación y llamarla a una mayor atención a los asuntos de Dios) fue probablemente entendido de inmediato. Soriano Vallès cree que Fernández de Santa Cruz “le abrió los ojos” a Sor Juana con la Carta atenagórica y tuvo la intención de fomentar en ella una “intención humilde” (“Un género supremo” 31-32). Juana, para el crítico, habría incurrido en la elación por la gloria mundana y por su conocimiento de asuntos humanos, es decir, se habría desviado del modelo jerónimo de educación y tendría que rectificarlo. Sin embargo, ella le replica al obispo que para conocer la teología, la cual ella como monja estaba obligada a saber, era necesario conocer de las cosas del mundo, pues aquella involucraba el conocimiento de todas estas. Así, Juana cierra cualquier posibilidad de crítica y se sitúa en una profunda ortodoxia y en el seguimiento de lo planteado por el patrono de su orden. Sin embargo, si la tradición del santo es una cantera que nos ofrece ejemplos que le permitieron a Sor Juana justificar sus intenciones de manera contundente,

también esta provee muchos materiales que apuntan al más puro ascetismo, al retiro del mundo, a la piedad y al rechazo a los autores gentiles (con los cuales, como vimos, este pensamiento mostraba una posición bastante conflictiva) hasta llegar a conformar un paradigma de ascesis pura. En el primer capítulo de este trabajo mencionamos que esta tradición fue decodificada de dos modos: uno ascético y otro intelectual. No obstante, estas dos maneras de comprenderla no eran ni cancelatorias ni exclusivas, sino que convivían en muchos casos. Si Juana Inés, entonces, dominaba esta tradición, tenía que conocer, al igual que la defensa del estudio, la promoción del duro ascetismo propuesto por Jerónimo asimismo. Es más, vimos que a lo largo de la Respuesta la monja recurrió una y otra vez a estas líneas cuando mencionaba a Blesila y, principalmente, a la virgen Eustoquio, destinataria de la Epístola 22. Esta carta es la representante más destacada de la tradición ascética de Jerónimo. En ella, como ya sabemos, Jerónimo relata su conversión⁴¹: de leer y amar a los autores del mundo pasa a dedicarse a los trabajos y las letras de Dios.

Precisamente, Fernández de Santa Cruz le recuerda que a San Jerónimo “le azotaron los ángeles” y la invita a dejar de lado el siglo. Es probable que lo que hace el obispo poblano es llamarla implícitamente a una conversión y, en particular, a seguir la conversión de su padre San Jerónimo. Es factible, además, que el desenlace de toda esta historia haya terminado, antes que en una conminación, amenaza y despojo por parte de la clerecía, en una renuncia probablemente voluntaria o canónicamente orientada desde proceso desarrollado sobre un determinado modelo. Este, además, podía estar apoyado no

⁴¹ Debemos recordar que la tradición de conversiones no solamente se limita a la de Jerónimo, sino que implica la vida de Santa Paula, quien, conforme vimos en la Epístola 108, pasó de ser una rica mujer romana a la más importante discípula destacada por su inmensa piedad.

solo en el santo, sino en Santa Paula, quien también experimentó una conversión como vimos en el capítulo primero.

Para entender lo que ocurrió, acaso sea más acertada la lectura del padre Diego Calleja, en su biografía, donde representa a Sor Juana como un personaje virtuoso cuya vida sigue una trayectoria hagiográfica que implica una conversión. Con ello, se iguala a Paula e inclusive al propio Jerónimo. Por tanto, la educación que dijo seguir en un principio y que se sustentaba en tal tradición se vería coronada con ejemplaridad absoluta si ella se convertía tal como lo hicieron sus padres espirituales. Calleja nos relata que la conversión de la madre Juana Inés tuvo lugar en 1693 cuando “la divina gracia de Dios halló morada en el corazón de la monja” (150). Cuenta, además, que Juana tuvo a bien hacer una revisión de su vida a través del ejercicio de la confesión: “La primer diligencia que hizo para declararse la guerra y conquistarse del todo a sí misma sin dejar a las espaldas enemigos fue una confesión general de toda su vida pasada, valiéndose para descoger lo vivido sin algún doblez, de aquella su nunca más que para este fin memoria felicísima (150)”. Este replanteamiento de su vida, además, suponía el abandono de sus libros: “Dejó algunos para el uso de sus hermanas, y remitió copiosa cantidad al Sr. Arzobispo de México para que, vendidos, hiciese limosna a los pobres, y aún más que estudiados, aprovecharan a su entendimiento en este uso” (150-1) y aunque no se deshizo completamente de toda su biblioteca, “no dejó en su celda más que solo tres libritos de devoción y muchos silicios y disciplinas” (151). Si bien todas estas citas provienen de una representación textual, debemos atender al énfasis puesto por Calleja en los modelos hagiográficos que se pueden ver desde mucho antes en la pluma de la propia Sor Juana,

por ejemplo, en la Respuesta cuando la monja menciona a Eustoquio y Paula. El paradigma del ascetismo, el retiro y la mortificación le era familiar no solo a ella, sino a su póstumo biógrafo. El intento de Juana por aproximarse a Jerónimo y a Paula pudo haber sido entendido por Calleja, quien decidió ponerlo casi en forma de hagiografía. En el mismo sentido, otra de las representaciones de la vida de la monja centradas en el aspecto hagiográfico es la del padre Juan Antonio de Oviedo, quien en su Vida ejemplar del padre Antonio Núñez de Miranda de 1702 se refiere no solo a la conversión de 1693, sino al ingreso de Juana al convento de las Carmelitas Descalzas (que luego cambiará por el de San Jerónimo), planteado como una especie de primera conversión y renuncia en el momento en que permanecía como protegida en la corte de los virreyes de Mancera: “. . . se sintió llamada de Dios al retiro, y clausura de la Religión, mas retardábale el parecerle condición indispensable a las obligaciones de ese estado, haber de abandonar los libros y estudios en que desde sus primeros años tenía colocados todos sus cariños” (279). Este es el testimonio, según esta representación, de una primera renuncia de Juana cuando abandonó sus libros, es decir, reorientó de alguna manera su saber, para entrar en la vida religiosa. Vemos que existe, por tanto, una familiaridad de parte de Sor Juana, por lo menos en la representación, hacia los cambios motivados por asuntos religiosos. La renuncia de los últimos años (en la que los modelos jerónimos ascéticos ya le eran cercanos) sería, a partir de lo anterior, la clausura de un ciclo que ella misma comenzó al entrar al convento. La virtud de Juana en la ascesis que la llevó a las decisiones de 1693 es un tema en el que insiste Oviedo: “Quedóse la Madre Juana sola con su Esposo y considerándolo clavado en una cruz por las culpas de los hombres, el amor le daba

alientos a su imitación, procurando con empeño crucificar sus pasiones y apetitos con tan fervoroso rigor en la penitencia, que necesitaba del prudente cuidado y atención del Padre Antonio para irle a la mano. . .” (281). La insistencia en el paradigma ascético, entonces, nos da indicios de la probable fuerza de este hacia el final de su vida.

Sin embargo, si bien Sor Juana pudo decidir seguir el camino recomendado por Fernández de Santa Cruz, debemos decir que la conversión de Jerónimo a partir del sueño relatado en la Epístola 22 tuvo un carácter conflictivo, pues, aunque prometió nunca más volver a leer textos gentiles, siguió haciéndolo tal como lo atestiguan las citas de muchas cartas posteriores a esta. Es más, entre las dos perspectivas (la ascética y la estudiosa) no hubo gran separación, sino solamente un privilegio de una sobre la otra tal como lo podemos ver en épocas diversas y en diferentes cartas del propio santo conforme mostramos en el capítulo primero. No había, entonces, una vida ascética y otra estudiosa, sino que ambas iban juntas, según vimos, en los intentos de Juana por demostrarlo en la Respuesta. Es explicable, entonces, lo que Sabat de Rivers menciona sobre la existencia en la celda de Juana de 180 libros y quince rollos escritos por ella tanto de temas mundanos como piadosos. Es solamente la confirmación de la inexistencia de un divorcio entre ambos aspectos. Se trata, más bien, de conciliar ambos universos y de deshacer la aparente duplicidad con que se ha visto su vida anterior. Los libros y el saber, si siguió los modelos de vida jerónima, daban un espacio para esta conciliación. Por tanto, este hecho nos remite no solo a situar bien la conversión con los elementos inseparables de la tradición jerónima, sino a replantear la contundencia de la disciplina de la monja impuesta por la clerecía en la época próxima a la Protesta de Fe, documento que es

habitualmente visto como la claudicación final de Juana respecto de su saber y de su posición como mujer. Todo parece indicar que Juana no solo continuó escribiendo, sino también leyendo y lo hizo tanto sobre los temas del mundo como sobre lo sagrado.

Acaso las autorrepresentaciones de la Respuesta donde se acentuaba un perfecto balance entre estudio y piedad fueron utilizadas por Juana en su vida concreta. Es más, de acuerdo con Wissmer, el romance inconcluso de Juana proveniente de sus años finales da testimonio de una reflexión sobre la fama. Es probable, entonces, que para ese momento de la vida de Juana la atención a la religión fuera más importante que el estudio como en otro tiempo lo fuera el segundo por encima de lo primero. Cabe la posibilidad de pensar, por tanto, en una real conversión en términos del abandono del mundo frente a la fama literaria y la celebración sin dejar de lado los principios de conocimiento que siempre defendió. En todo caso, el paradigma jerónimo se lo permitía. Podía ser Juana Inés de la Cruz, a la misma vez, devota asceta y monja teóloga enterada de las ciencias del mundo.

Conclusiones

Este estudio ha buscado demostrar la existencia y la eficiencia de las estrategias retóricas, provenientes de la tradición jerónima, tanto en textos de la propia Sor Juana como en los de sus defensores y en el de un antagonista, en el contexto de la polémica suscitada a propósito de la publicación de la Carta atenagórica. Estas estrategias apuntan a plantear dos temas principales desde cualquiera de los dos puntos de vista para el caso de las mujeres: el acceso al estudio y las características de la vida religiosa.

De otro lado, todas esas estrategias jerónimas estrictamente textuales definidas en el espacio de la representación pudieron haber tenido ciertas repercusiones en la vida concreta de la monja, quien pudo incorporarlas a su propia experiencia, específicamente en los años finales de su existencia. Este hecho nos lleva a mirar con más atención la orientación de la mayoría de la crítica respecto de ese periodo oscuro de la vida de Juana Inés de la Cruz. A partir de esta perspectiva, podemos plantear las siguientes conclusiones:

En primer lugar, el saber jerónimo fue un patrimonio común, conocido, frecuentado y orientado de acuerdo con sus propios intereses tanto en la defensa (la propia Sor Juana, el anónimo autor del Discurso, Francisco Xavier Palavicino) como en la llamada a disciplina (Manuel Fernández de Santa Cruz autorrepresentado, en este caso, como la monja Filotea de la Cruz). En general, este saber se erige sobre dos pilares inseparables: una línea ascética (que plantea la conversión y el rechazo del mundo) y otra línea estudiosa (que justifica el conocimiento del saber secular). Sin embargo, de acuerdo con las épocas y los usuarios particulares de esta tradición, uno de los dos aspectos era

privilegiado sobre el otro. Frente a ello, Sor Juana reacciona intentando mostrar la inseparabilidad de este binomio para justificar sus estudios y no ser amonestada por un descuido en el aspecto piadoso, de tal manera que pudiera ser docta e inscribirse en el camino de la virtud religiosa.

En segundo lugar, en el caso concreto de la polémica, existe una intertextualidad con la obra de San Jerónimo evidente que la moviliza y apoya sus aspectos centrales: el ingreso de las mujeres al estudio y el papel de ellas en la vida pública de la Iglesia. La función de San Jerónimo y su tradición en las posturas favorables a la monja se centran en los siguientes personajes: Paula, Blesila y Marcela, quienes son una muestra del perfecto balance entre las dos grandes líneas mencionadas. En las posturas de amonestación, por su parte, aparece la Epístola 22, testimonio de la conversión del santo y del planteamiento de la vida ascética. Ambos lados de la polémica, finalmente, suponían un receptor competente en la tradición del santo, lo que prueba el conocimiento común de todo su pensamiento.

En tercer lugar, la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz, texto central en la polémica, utiliza todos estos recursos jerónimos en una complejidad marcada por lo implícito y lo explícito, la cual puede llegar a conformar ambigüedades en los receptores, sobre todo, en lo referente al saber secular frente al saber teológico, aspecto de gran centralidad en la polémica. Asimismo, muchas estrategias apuntan al énfasis de la ortodoxia religiosa, de tal modo que el afán de saber no se encuentre separado de la verdad teológica. Este camino es seguido con mucho cuidado en la construcción de la representación de Sor Juana, la cual se convierte asimismo en un elemento muy complejo en este texto. Esta,

por ejemplo, se desplaza desde la posición de una niña consagrada a la vida religiosa y en proceso de educación hasta la de una voz madura y ascética equiparada a los más importantes personajes de esta tradición.

Finalmente, en virtud de todos estos modelos textuales, es posible que exista una proyección de estos a la vida concreta de Sor Juana. En este sentido, es probable, para sus últimos años, que la monja haya aplicado con más énfasis el paradigma ascético de la vida religiosa sobre el intelectual. Por tanto, las posibilidades de una conversión personal, gestada a partir de la propia reflexión y el aprovechamiento del modelo jerónimo deben ser atendidas, frente a la imagen habitual que ve en la experiencia final de Sor Juana un paso brusco, mediado por la coacción de la clerecía, de una forma de ser a otra, es decir, de la libertad del ejercicio intelectual en su condición de minoría hacia el acallamiento absoluto precisamente a causa de esta condición. Por el contrario, esta conversión, conforme lo admitía el paradigma jerónimo, podía también contener el aspecto de la inclinación intelectual. Hemos podido sostener esta explicación partiendo de ciertas aproximaciones relativamente recientes que apuntan a esclarecer ciertas actividades de Juana en los últimos años de su vida como la escritura tanto de textos profanos cuanto religiosos y la posesión de libros. Esta posibilidad de conversión de carácter real e histórico podía contener, por tanto, los dos paradigmas, pero con privilegio del ascético. Como en un principio, entonces, Juana se las arregló, a través de sus extraordinarias capacidades, para estudiar, escribir y vivir dentro de la ortodoxia en el modelo que le proporcionaba la tradición de San Jerónimo.

Bibliografía

Alatorre, Antonio. “Una Defensa del padre Vieira y un Discurso en defensa de Sor Juana” NRFH. LIII (2005). núm.1: pp. 67-96;

Alatorre, Antonio. “La Carta de Sor Juana al P. Núñez (1682). Nueva Revista de Filología Hispánica 35.2 (1987): 591-673.

Calleja, Diego. “La biografía del padre Diego Calleja, 1700”. Sor Juana Inés de la Cruz ante la Historia (Biografías antiguas). La Fama de 1700. Noticias de 1667 a 1892. Recopilación de Francisco de la Maza. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1980: 139-53.

Chang-Rodríguez, Raquel. “Diálogos literarios: en torno a sor Juana y sus admiradores peruanos”. El discurso disidente: ensayos de literatura colonial peruana. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991:169-80

Curtius, Ernst Robert. Literatura europea y Edad Media latina. México: Fondo de cultura económica, 1955.

Heffernan, Thomas. Sacred Biography. Saints and their Biographies in the Middle Ages.

New York: Oxford University Press, 1988.

Lavrin, Asunción. “Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso”. Revista Iberoamericana. Vol. LXI, 172-173 (julio-diciembre 1995): 605-622.

Merrim, Stephanie (ed.). Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz. Detroit: Wayne State University Press, 1991.

Merrim, Stephanie. Early Modern Women’s Writing and Sor Juana Inés de la Cruz. Nashville: Vanderbilt University Press, 1999.

Moreno, Francisco. San Jerónimo: la espiritualidad del desierto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

Myers, Kathleen. “Sor Juana’s respuesta: Rewriting the vitae”. Revista canadiense de estudios hispánicos 14.3 (primavera 1990): 459-469

Oviedo, Juan Antonio. “Sor Juana y el padre Oviedo, 1702”. Sor Juana Inés de la Cruz ante la Historia (Biografías antiguas). La Fama de 1700. Noticias de 1667 a 1892. Recopilación de Francisco de la Maza. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1980: 278-82.

Pascual Buxó, José. “Las lágrimas de Sor Juana: nuevos textos de una polémica inconclusa”. Reflexión y espectáculo en la América virreinal, J. Pascual Buxó, ed. México: UNAM, 2007: pp. 133-66.

Pascual Buxó, José. “Sor Juana: monstruo de su laberinto”. Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz. Sara Poot, ed. México: El Colegio de México, 1997: 43-70.

Paz, Octavio. Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe. Tercera edición. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Palavicino, Francisco Xavier. La fineza mayor. AGN (M). Grupo documental Inquisición. Vol. 525 (1 parte), exp. 3, fols. 261r-276v.

Peraita, Carmen. “Elocuencia y fama: el catálogo de las mujeres sabias en la Respuesta de Sor Juana Inés”. Bulletin of Hispanic Studies. LXXVII (2000): 73-92.

Perelmuter Pérez, Rosa. “Estructura retórica de la Respuesta a Sor Filotea”. Hispanic Review 51.2 (1983): 147-148.

Poot Herrera, Sara y Elena Urrutia (coord). Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje Internacional a Sor Juana Inés de la Cruz. Edición de Sara Poot Herrera. México D.F.: El Colegio de México, 1993.

Rice, Eugene F. Saint Jerome in the Renaissance. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1988.

Rodríguez Garrido, José Antonio. La Carta Atenagórica de Sor Juana: textos inéditos de una polémica. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004

Sabat de Rivers, Georgina. "Sor Juana Inés de la Cruz". Historia de la literatura mexicana 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII. Raquel Chang- Rodríguez, coord. México: Siglo XXI editores, 2002: 619-671.

San Jerónimo. Cartas. Traducción de Daniel Ruiz Bueno. 2 vol. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1962.

San Jerónimo. Obras completas. 7 vol. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

Scott, Nina M. "La gran turba de las que merecieron nombres: Sor Juana's Foremothers in La Respuesta a Sor Filotea". Codes Encounters. Writing, Gender, and Ethnicity in Colonial Latin America, Edited by Francisco Javier Cevallos-Candau, Jeffrey A. Cole,

Nina M. Scott, and Nicomedes Suárez-Araúz. Amherst: University of Massachussets Press, 1994: 206-23.

Scott, Nina. “Sor Juana Inés de la Cruz: ‘Let your women keep silence in the Church...’” Women’s Studies Int. Forum. Vol. 8, núm. 5 (1985): 511-519.

Sor Juana Inés de la Cruz. Obras Completas. Edición de Alfonso Méndez Plancarte. 4 vol. México: Fondo de Cultura Económica, Biblioteca americana, 1988.

Soriano Vallès, Alejandro. La hora más bella de Sor Juana. México D.F.: CONACULTA/ Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, 2008.

Soriano Vallès, Alejandro. “Un género supremo de la providencia: Sor Juana Inés de la Cruz y la tesis de los beneficios negativos en la Carta atenagórica” Literatura mexicana. Vol. XIV, núm.1 (2003): 23-62.

Trabulse, Elías. Los años finales de sor Juana: una interpretación (1688-11695). México D.F.: Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1995.

Vorágine, Santiago de la. La leyenda dorada. 2 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

Wissmer, Jean-Michel. “La última Sor Juana”. Revista Iberoamericana. Vol. LXI (julio-diciembre 1995): 639-649.

