

Entre la hoguera y la sabiduría. Escritoras religiosas del mundo hispanico*

Betty Osorio**

Resumen

La literatura femenina; si entendemos por esto la escritura de mujeres, se ha caracterizado por ocultarse en muchas ocasiones tras la potestad de los hombres. Claro ejemplo de esto son las escritoras George Sand y George Eliot, que tras su seudónimo esconden su ser femenino para participar del mundo literario de la época. Con Sor Juana Inés de la Cruz y la Madre del Castillo tenemos, en el mundo hispano dos claros ejemplos de conciencias agudas y con una destacada inteligencia que se tenía que ocultar tras los temores de la inquisición. Sus confesores irán a ser la clave fundamental que acalle su vivacidad de pensamiento y la manifestación de ello en su escritura. La monja jerónima empleó, para salvaguardar un poco su autonomía, algunas claves que ratifican su perspicacia e inteligencia; por su parte, la Madre del Castillo, fue acallada fácilmente por su confesor. Así, el presente artículo pretende esbozar el problema de estas dos escritoras religiosas en un mundo que se debate entre la inquisición y la inteligencia; “entre la hoguera y la sabiduría”.

* Conferencia presentada en Conmemoración de *Catalina de Siena*, el día miércoles 26 de abril de 2006. Universidad Santo Tomás. E-mail: cdesiena@correo.usta.edu.co.

** Profesora de la Universidad de los Andes invitada a la Cátedra “*Catalina de Siena*” por parte del grupo de investigación del mismo nombre registrado en Colciencias (2003). Quienes desarrollaron un proyecto de investigación financiado a través del Fondo de Investigaciones, Fodein, sobre mística cristiana, identidad y escritura femenina en la Universidad Santo Tomás.

Palabras clave

Escritoras religiosas, inquisición, discurso femenino.

Abstract

The feminine literature if we understand by it writing of women, it has been characterized to be hidden in many occasions alter the emporium of men. Clear example of this is writers George Sand and George Eliot who by their alias, hide their feminine being to participate of the literary World of the time. With Sor Juana Inés de la Cruz and Madre del Castillo we have, in the Hispanic world two clear examples of sharp consciences and with an outstanding intelligence that had to hide alter the fears of the inquisition. Their confessors will be the fundamental key that silences their thought vivacity and the manifestation of it in their writing. The nun Jerónima used, to safeguard her autonomy a little, some keys that ratify her perspicacity and intelligence; on the other hand, the Madre del Castillo, was silenced easily by the confessor. In this way, the present article seeks to sketch the problem the inquisition and the intelligence; "between the blaze and the wisdom".

Key words

Religious writers, inquisition, feminine speech.

Norman Cohn, en su libro *Los demonios familiares* de Europa (1987), hace un estudio minucioso de cómo nace en Europa el estereotipo de la bruja. Según él, esta historia se confunde con los orígenes del cristianismo y con la sobrevivencia de cultos clásicos paganos, como el culto a Diana y de creencias populares que resistieron los procesos de cristianización (19-36). Es decir, es un sistema simbólico que se nutre de las mismas transformaciones de la sociedad europea y que refleja sus conflictos como lo ha mostrado Marvin Harris.

Durante las etapas tempranas del cristianismo, las mujeres fueron muy activas en su desarrollo y consolidación, prueba de ello es el gran número de santas y de mártires presentes en su panteón (Arenal & Schlau 2). Sin embargo, esta apertura se cerró paulatinamente a partir del siglo XII. Después de que Santo Tomás de Aquino (1225-1274) escribió la *Suma Teológica*, la Iglesia Católica pudo consolidarse en términos de dogma y de esa manera legitimar la eliminación de aquellos que desafiaban su poder. Al mismo tiempo, la jerarquía eclesiástica se definió en términos de género como una Iglesia administrada y dirigida por hombres. Por lo tanto, los espacios que habían conquistado las mujeres para sí se fueron debilitando. Las abadesas anglosajones que habían adquirido casi el poder de un señor feudal, perdieron su autonomía y pronto los conventos quedaron bajo la tutela de obispos y otros clérigos (Arenal & Schlau 2-6).

Para consolidar el poder de la Iglesia Católica, fue indispensable la formulación de reglas que legitimaran las acciones represivas de la jerarquía eclesiástica y que incorporaran en un mismo discurso aspectos políticos y dogmáticos. Los manuales inquisitoriales llevaron a cabo este papel. Estos textos funcionan como códigos legales ya que explicaban minuciosamente los procedimientos para juzgar los crímenes cometidos por los acusados. En ellos, lo criminal y lo dogmático están estrechamente enlazados. Uno de tales textos, *El martillo de las brujas* o *Malleus Maleficarum*, fue redactado entre 1485-1486 (*Martillo* 23) por dos dominicos alemanes: Jacobo Sprenger y Enrique Institoris (Kraemer). Ambos eran profesores de teología y se desempeñaban como inquisidores. El objetivo de este texto es hacer un examen exhaustivo del tema de la brujería. Aspectos dogmáticos, legales y de procedimiento son estudiados. Se dan ejemplos y se refieren casos de juicios inquisitoriales. Se citan autoridades respetadas por los intelectuales medievales como Santo Tomás y Pedro Lombardo, y a inquisidores muy conocidos como Raimundo de Peñafort y Nicolás Eymerich (*Martillo* 27).

Dentro de la población marginada medieval, un grupo muy numeroso estaba constituido por las mujeres campesinas que estaban casi totalmente por fuera de los circuitos del poder. Irene Silverblatt afirma que en el siglo XV se

estableció que el demonio ejercía sus males sobre los hombres a través la voracidad carnal de la mujer (166). Esta relación puede tomarse como una elaboración del mito de la caída y la pérdida del paraíso que le asigna a Eva una responsabilidad central en este acontecimiento. Kraemer y Sprenger hacen precisamente esta lectura del antiguo testamento: "Conviene decir que, aunque en el Antiguo Testamento la mayor parte de las escrituras se refieren, en la mayoría de los casos, al mal de las mujeres, y esto a causa de la primera mujer pecadora, Eva, y de sus imitadoras, en el Nuevo Testamento, a causa del cambio del nombre Eva en ave, según Jerónimo, todo cuanto la maldición de Eva nos ha infligido, la bendición de María nos ha reparado" (8) (101).

El marco ideológico anterior fue el responsable por disparar y legitimar lo que los historiadores han llamado "la gran caza de brujas" que en Europa llevó a la tortura y a la hoguera a muchos miles de mujeres que pagaron con su vida estas ideas sobre su naturaleza y posición en la sociedad. Por ejemplo, en el principado de Neissen, Alemania, en un período de nueve años, fueron ejecutadas mil brujas, algunas de ellas eran niñas de muy corta edad (Sueiro cit en Splendiani 59). Todo el proceso legal montado por la inquisición y sus miembros se convierte así en una fachada ideológica diseñada para volver homogéneos los sistemas de representación y de esa manera reprimir los movimientos milenaristas que representaban una amenaza real al poder del Papa romano y de las monarquías (Harris).

En España e Hispanoamérica, la inquisición fue una institución traída de Europa para garantizar la hegemonía del credo católico defendido por la ideología de la Contrarreforma. El rompimiento en Europa de un sólo orden religioso centrado en Roma es la consecuencia de cambios propiciados por la Revolución Copernicana, el surgimiento del mercantilismo y el descubrimiento del Nuevo Mundo, entre otros (MacKnight, 1997, 21). El Concilio de Trento (1545-1563) se reunió para afrontar los retos que estos nuevos paradigmas estaban produciendo en la forma de pensar de los seres humanos. Allí se estableció la confesión como uno de los mecanismos más eficientes para vigilar las conciencias de los nuevos sujetos productos de estos cambios (ibid 27-30).

En España, el Tribunal de la Inquisición fue fundado por el Papa Sixto IV en 1478. Los primeros inquisidores fueron Fray Juan de San Martín y Fray Miguel de Morillo (Splendiani 69-70). Desde muy temprano fue claro que esta institución estaba al servicio de los intereses políticos de los reyes españoles que veían la unidad religiosa como un factor determinante sobre el cual construir sus ambiciones imperiales. Los judíos y los conversos fueron el blanco más obvio de estas persecuciones. Fernando Valdés, inquisidor de Valladolid, fue el autor de uno de los manuales más importantes para el mundo hispánico. Uno de los criterios jurídicos discutidos en este texto es el siguiente: “La norma del tribunal era la de creer que todo hombre era culpable hasta que no se demostrara su inocencia” (Splendiani 62). Durante varios siglos, el poder de esta institución fue casi incuestionable ya que estaba ligada a las estructuras de la monarquía española. Con mucha frecuencia, el Rey asistía a los autos de fe acompañado de su familia dando así ejemplo de piedad cristiana. Una de estas ceremonias, conocida como el Auto de los autos, tuvo lugar en 1680 en Madrid. Allí se ejecutaron 120 herejes (Splendiani 58), en uno de los rituales de persecución ideológica más impresionantes de la historia de la monarquía española.). Esta ejecución masiva tuvo lugar casi en el mismo momento en que Sor Juana Inés de la Cruz era ya una figura controvertida en el virreinato de la Nueva España. La invasión de Napoleón le dio un fuerte golpe a la inquisición en la península que fue suspendida por este acontecimiento (ibid 119).

La mística española, puede ser entendida como una respuesta al sistema represivo anterior. La canonización de Teresa de Ávila en 1622 y la publicación del *Libro de su vida* constituye un modelo discursivo capaz de minar el discurso misógino y eludir la autoridad eclesiástica para convertirse en un ser humano digno de las bondades de Dios. Cientos de monjas usaron esta estrategia que les permitía adentrarse en el terreno masculino de la teología y del pensamiento filosófico.

En este trabajo se estudiará la manera cómo estos imaginarios pasaron al Nuevo Mundo. Comentaremos primero la autobiografía escrita por Francisca de la Concepción Castillo y Guevara que muestra una adaptación casi completa al discurso teresiano, aunque aclimatado al contexto Neogranadino. El

ejemplo anterior será luego comparado con el de Sor Juana Inés de la Cruz una monja Jerónima de la Nueva España que logró producir un discurso paradójico y elusivo que le permitió liberar su intelecto sin ser juzgada por Inquisición

El sacramento de la confesión fue el mecanismo más eficiente para vigilar el mundo interior y afectivo de sus súbditos, especialmente de las mujeres. Estos textos pertenecen, como lo ha señalado el estudio de McKnight, al género de la vida espiritual, un tipo de textualidad en la cual la presencia de lo simbólico y lo retórico es indispensable para acercarse al documento histórico y al dato de archivo (29). Para ambos casos, vale la pena destacar el papel de texto fundador que tienen las obras de Teresa de Avila (1515-1582), especialmente el *Libro de mi vida* (1571). La relación con el confesor aparece como una fuente de tensiones. A menudo, el escrito de la monja era emprendido por orden del confesor para que éste determinara la ortodoxia de los procesos espirituales vividos por ella.

Tanto de la Cruz como la madre Castillo someten su escritura al examen de sus confesores. Por ejemplo, la madre Castillo se refiere a su confesor como "...mi padre y guía de mi alma", e inclusive apoya este papel con un salmo en latín que dice: "Orietur in diebus ejes justitia, et abundancia pacis" (Castillo, 1956, 106). Sor Juana mantiene una relación llena de tensiones y desafíos con Antonio Núñez de Miranda, su confesor jesuita que trató durante largos años ganarla para el discurso místico, y que finalmente la condujo al silenciamiento de su deseo de conocimiento. La escritura de ambas religiosas se caracteriza por una lucha constantemente por legitimar su derecho a expresar su mundo subjetivo. La monja clarisa busca que sus confesores aprueben su convulsionada vida emocional y Sor Juana intenta hacerle comprender a la jerarquía eclesiástica de la colonia que se podía ganar el cielo a través del conocimiento. Estos ejercicios son extremadamente complejos, compromete también al confesor, ya que se pone a prueba su capacidad para orientar el mundo espiritual del confesado en la dirección divina. La estrategia de una aparente sumisión a la voluntad y conocimiento del confesor termina por

envolverlo, hasta llegar al punto de que su prestigio está relacionado con el nivel de santidad alcanzado por la monja.

Esta es precisamente la situación de Diego de Moya, confesor de la Madre Castillo, que testifica cómo el cuerpo de la madre Castillo no ha mostrado señales de corrupción después de un año de muerte, lo cual es prueba de su santidad.

Núñez de Miranda asedia la producción literaria de Sor Juana y la interpreta como una veleidad que la aparta del camino de la salvación. Sor Juana tiene con él una relación tan conflictiva. En 1682 le escribe una carta rechazándolo como su confesor (Franco 71), lo cual es una postura insólita y arriesgada en el siglo XVII.

Estas relaciones de poder, como lo ha afirmado McKnight (41-42), constituyen la columna vertebral de documentos autobiográficos como la famosa "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz" (1691) y el poema "Primero Sueño" (1685) de Sor Juana Inés de la Cruz y La vida y los Afectos espirituales de Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara.

Textos como los anteriores se producen en una encrucijada donde la monja le cede la responsabilidad a su guía espiritual, pero reserva para sí la experiencia liberadora de constituirse en sujeto a través de la escritura. Si este juego legitima a ambos individuos que colaboran en el proceso de escritura, se abre la posibilidad para la monja de acceder a un espacio de santidad como ocurrió con Teresa de Ávila y hasta cierto punto con Castillo. El caso opuesto, lleva a la confrontación del confesor con la monja, como ocurrió en varias ocasiones con Sor Juana; en estos casos el sujeto femenino puede entrar a desafiar la ortodoxia y su estatus de santidad cambia al de herejía. El texto de Sor Juana es un caso excepcional, pues es un documento de defensa de su integridad intelectual y de su capacidad para desestabilizar las relaciones entre mujer ignorancia y pecado que se habían producido en la tradición occidental.

Ejercicios de escritura como los anteriores ponen de manifiesto las relaciones entre la religiosa y su confesor. Una "fábula mística" que Michel de Certeau ha

definido así: “Son relatos de transferencia, o de operaciones transformadoras, en los contratos enunciativos” (59). En estas narraciones, el sujeto representado en la escritura indaga por el significado que este proceso tiene para su propia conformación y validación. Por consiguiente, hay una continua negociación de poder, para que el confesor apruebe la imagen de sí que propone el narrador. Una psiquis femenina era muy perturbadora y podía interpretarse como un espacio propicio para los engaños del demonio. Las monjas místicas están siempre a la defensiva para demostrar que su mundo emocional está inspirado por su amor a Dios y que, ellas mismas están muy atentas a desenmascarar las trampas audaces, los engaños de Lucifer. Pero en este discurso, la verdad es inseparable de la mentira, el lenguaje se vuelve metáfora, es mentiroso, no se pueden enunciar claramente los sucesos que ocurren en la mente. El sistema representativo del Barroco que interpreta la experiencia de lo real como una cadena de símbolos, permite construir un sistema de símbolos que escapan al sistema de la orotodoxia y que Certeau ha descrito de la siguiente manera: “...la condición previa mística plantea un acto que conduce a utilizar todo el lenguaje como mentiroso. A partir del volo, todo enunciado “miente” en relación de lo que se quiere decir” (209).

La biografía de la Madre Castillo comienza como un examen de conciencia, donde la monja pone a disposición del confesor su vida entera para someterla a juicio (57). Desde el comienzo de su vida, el confesor juega un papel de primera importancia. Diego Solano, un jesuita, confesor de la madre de la monja, fue quien escogió su nombre de convento y quien la destinó a la santidad. La fuerza que motiva la escritura siempre está canalizada por el confesor, así lo afirma la madre Castillo en múltiples ocasiones: “Padre mío: además del enojo que mostró vuestra paternidad porque no proseguía, no podré resistir a la fuerza interior que siento, que me obliga y casi fuerza a hacerlo” (68).

Este juego discursivo conduce, como Robledo (20) lo ha señalado, a un discurso del amor que es sadomasoquista. Para evitar la sospecha, la monja se vuelve sobre su propia experiencia emocional y sensorial, sus deseos y sensaciones, degradándola y dejando un registro de ello en la escritura. El

confesor, completa la obra de redención del Salvador, y guía a la oveja descarriada hacia su destino: la santidad, la unión eterna con Dios.

El acto de despojamiento de la voluntad, de vaciamiento del yo, es considerado, dentro del ámbito ideológico de la Contrarreforma, como el atributo más deseado de la religiosa, pues su perfección como sujeto se alcanza cuando elimine toda pretensión de autonomía y autoridad. Sin embargo, Josefa, en múltiples ocasiones, expresa su inconformidad con esta condición que les impide la identificación con un Cristo activo y de cuya voluntad depende la salvación de la humanidad. Este anhelo de participar en el acto de redención de una manera activa, se consume en los éxtasis y las visiones, un lenguaje irracional e inestable que, por eso mismo, se sustrae al control racional del confesor.

Castillo se ve convertida en un cristo femenino que expía en sus cuerpo los pecados y las culpas de la su comunidad y aun de su ciudad. En capítulo XIX de su vida, Castillo se refiere a una experiencia donde sufre un proceso semejante al viacrucis y donde su cuerpo es agobiado por el peso de un costal de estiércol que representa claramente los pecados de las otras monjas (142-145). Ella se ve a sí misma como un caminante que sube a un monte y que sufre incontables fatigas y heridas en ese proceso: “No sé, si a este propósito me había Nuestro Señor mostrado, algún tiempo antes que empezara a pasar esto, a mi misma alma en forma de caminante que subía a un monte, pobre y desnudo...” (Castillo 144).

En los textos de Castillo, el tema de la enfermedad se puede entender también como búsqueda de un espacio de autorreconocimiento. La monja Castillo describe de la siguiente manera la relación entre su dolor espiritual y la enfermedad de su cuerpo: “...; pues llegando a recibir a Nuestro Señor vía con los ojos del alma que de mi garganta salía mucha sangre, y que la recogían los santos ángeles en una toalla o paño que tenía puesta delante de mi pecho” (140). Tal presentación implica la noción de un sacrificio continuo que cambia y reorienta el sentido de la vida, ya que la sangre redentora de Cristo se asemeja a la sangre que sale del cuerpo de la monja dignificada por su dolor físico y espiritual. Este sufrimiento tiene un carácter purificador y

permite que el cuerpo como presencia animal sea trascendentalizado. Según George Bataille, este mismo mecanismo explica cómo el sacrificio sangriento de la cruz, funciona como la trasgresión de una ley que parece santa (94-95).

Los juegos semánticos anteriores son compartidos por el mundo conventual, su potencial subversivo y trasgresor provoca un intenso placer. La fórmula dramática, enfermedad-destrucción-crucifixión, genera un impulso espiritual, semejante al erótico que permite el escape momentáneo de los mecanismos de control, ¿el alma del *Primero Sueño* de Sor Juana? Estas autobiografías cuentan una historia impensable en otro marco referencial: un Mesías mujer, un cuerpo de Cristo mujer, un dolor intenso que redime la capacidad del cuerpo para sentir.

El discurso de la clarisa de Tunja funciona de manera similar al de Teresa de Ávila, se valida por la elección que Dios hace de un sujeto femenino que, a través de su sufrimiento, ha trascendido la culpa inherente a su género, y que por lo tanto es digno de participar metafóricamente, pero sin cancelar la realidad física y emocionalmente del acto, en el proceso de redención. De esta manera, la vida de la monja se convierte en un modelo paradójico, que logra compararse ventajosamente con el sacerdote capaz de actualizar, en el ritual de la misa, el proceso de redención, pero que no sufre las humillaciones y vejaciones propias del acto de redención. El ritual de la monja es por eso mucho más completo.

Sor Juana elige un camino más complejo que el de la monja de Tunja, pues no renuncia al ejercicio de su voluntad. Para ello se vale de estrategias que funcionan de una manera complementaria. En "*Primero sueño*" usa la metáfora del sueño, que tiene antecedentes en el vuelo de anábasis del mundo grecorromano, para desprenderse de su cuerpo biológico. Usa un concepto que es clave para el surgimiento y la consolidación del cristianismo, la noción de que todo ser humano posee un alma que es la expresión más valiosa de ser y que es independiente de circunstancias accidentales como la ciudadanía, la raza o el sexo (Foucault). El alma que emprende el vuelo del conocimiento en el poema de Sor Juana representa así el centro mismo que le da sentido al cristianismo. Sin embargo, este desprendimiento del

mundo, aparentemente tan cercano al de la monja mística que pretende fundirse con la divinidad, es radicalmente diferente. La mexicana describe la aventura humana frente al enigma del conocimiento total. El alma de este poema se deslumbra frente a un cosmos que se le muestra comprensible en sus partes, pero inabarcable en su totalidad. La monja utiliza el lenguaje cifrado de la mitología para componer un espacio laberíntico que exige de un lector inteligente capaz de seguir el juego de similitudes y afinidades tan importantes para la estética del barroco.

*El cuerpo siendo, en sosegada calma,
un cadáver con alma,
muerto a la vida y a la muerte vivo,
de lo segundo dando tardas señas
el de Reloj humano
vital volante que, si no con mano
con arterial concierto, unas pequeñas
muestras, pulsando, manifiesta lento
de su bien regulado movimiento (270).*

Este tipo de referencia al cuerpo humano como una máquina perfecta dista mucho de las imágenes destrozadas de otras manifestaciones del arte barroco como las encontramos en el caso de Josefa Castillo. La comprensión intelectual no exige la experiencia del dolor que domina el discurso de la mística, si no un desprendimiento sosegado de los sentidos que permita la función intelectual de comprender, como resultado de esa magnífica máquina para cuya construcción usa a Galeno y a sus seguidores (Paz 467). Esta imagen pertenece a la tradición neoplatónica y hermética que tuvo acogida en los círculos intelectuales de la aristocracia española (ibid). Además este ente sin sexo se asemeja al de la Virgen María que ha sido capaz de engendrar, como lo hace la misma Sor Juana en el plano intelectual, sin

que intervenga las funciones biológicas de la especie (Franco 85). Es decir la mexicana está usando uno de los símbolos femeninos más prestigiosos del cristianismo como referente de fondo, pero inmerso en un cúmulo de referencias míticas de corte greco romano e igualmente respaldada por la tradición italiana de la Divina Comedia y el *Itinerarium extaticum* (1656) del jesuita Atanasio Kircher.

Las metáforas del poema están cuidadosamente seleccionadas para construir diferentes redes de interpretación de acuerdo a la capacidad del lector para entrar en el juego del desciframiento, es un sistema simbólico abierto que de acuerdo a la perspectiva del lector puede autorizar ciertas lecturas liberadoras cuando se conjugan con el contexto histórico de Sor Juana. Las figuras asociadas con la noche como Nictimene, Diana, han sido re interpretada por la crítica feminista, Jean Franco y Electra Arenal como imágenes subversivas que aluden a la producción intelectual en circunstancias de opresión.

Pero igualmente cercana a este conjunto de imágenes está la metáfora del vuelo de la bruja como representación del ansia de libertad; las imágenes mitológicas de la oscuridad y de la noche relacionadas por ejemplo con Diana, Nictimene, Proserpina y Ceres aluden a ese referente pagano que como alimenta el imaginario europeo de la bruja y que era una constante de los manuales inquisitoriales que Sor Juana y, más aun, sus confesores debían conocer y temer.

*Con tardo vuelo y canto, del oído
mal y aún peor del ánimo admitido,
la avergonzada Nictimene acecha
de las sagradas puertas los resquicios
o de las claraboyas eminentes
los huecos más propicios
que capaz a su intento le abren brecha,
y sacrílega llega a los lucientes*

*faroles Sacros de perenne llama
que extingue, si no infama,
en licor claro la materia crasa
consumiendo, que el árbol de Minerva
de su fruto, de prensas agravando,
congojoso sudó y rindió forzado (266).*

Jean Franco ha estudiado este pasaje señalando como Sor Juana usa la mitología para hacer una crítica que sólo es visible para aquéllos que comparten el mismo código. La monja mexicana alude al robo del aceite de Minerva, la diosa de la sabiduría por aquéllos que no han hecho un esfuerzo para producirlo. Esta situación claramente alude a los confesores como el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz quien estuvo durante años al acecho de religiosas mexicanas como María de Jesús Tomelín y María de San Joseph (1656- 1719), que profesaron en conventos de Puebla y que escribieron autobiografías guiadas por sus confesores Diego de Lemus y fray Sebastián de Santader (Franco 29-51). Esta denuncia visible sólo a unos pocos pone de manifiesto cómo el clero se consideraba dueño de la producción intelectual de la monja. Sor Juana vivió esta experiencia en carne propia con Fernández de Santa Cruz.

La monja mexicana sabía muy bien a los riesgos que se exponía si invadía el territorio masculino de producción intelectual, así que nunca desafió directamente la autoridad de la iglesia. Sin embargo, en ocasiones hacía comentarios críticos, pero en un contexto informal. Eso ocurrió con los comentarios que hizo sobre un sermón del jesuita portugués Antonio Vieira que versaba sobre las finezas o bondades que Dios le hace al hombre. Este prelado era amigo cercano del arzobispo de México, el reconocido misógino, Francisco Aguiar y Seijas.

Fernández de Santa Cruz encontró muy ingeniosa la disquisición de la monja y para molestar al arzobispo Aguiar y Seijas, con quien tenía una historia de

rivalidades y enfrentamientos, publicó la crítica de Sor Juana con el nombre de Carta Atengórica en noviembre de 1690 y la acompañó de otra en la que le aconsejaba dedicarse más a sus obligaciones religiosas, que firmó con el nombre de Sor Filotea de la Cruz. Esta publicación coloca a la monja en una situación que la enfrenta a la jerarquía eclesiástica y la puede convertir en reo de la Inquisición.

En marzo de 1691, Sor Juana escribe su famosa “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”, que es considerada como una obra maestra de inteligencia. En este texto la monja jerónima usa un discurso indirecto que al mismo tiempo que concede, critica y desautoriza. Su estrategia más eficiente es reconocer la autoridad del clero sobre el escrito de la monja, tal como lo hicieron Teresa de Avila y después Josefa de la Concepción Castillo. Así que ella escribió por mandato de Fernández de Santa Cruz y nunca tuvo intención de publicar el texto, por lo tanto la responsabilidad no es suya, es del obispo de Puebla.

En un juego muy propio del barroco, no desenmascara a la supuesta monja y se dirige a ella como una mujer que comparte las limitaciones de su estado, de esta manera logra desestabilizar la relación entre conocimiento masculino e ignorancia femenina. Igualmente cambia el sentido de los textos hagiográficos que tenían una larga tradición europea como manuales de educación femenina. Sor Juana nos muestra como es mujer signada por el amor al conocimiento desde el nacimiento, usa la estrategia de desplazar este merecimiento a la voluntad divina que se la ha inculcado desde la infancia: “... digo que no había cumplido los tres años de mi edad cuando enviando mi madre a una hermana mía, mayor que yo, a que se enseñase a leer en una de las que llaman Amigas, me llevó a mí tras ella el cariño y la travesura; y viendo que le daban lectura, me encendí yo de manera en el deseo de saber leer, que engañado, a mi parecer, a la maestra, le dije que mi madre ordenaba me diese lección...; y supe leer en tan breve tiempo. Que ya sabía cuando lo supo mi madre... (495).

Todos los ejemplos ilustran una vida dedicada al conocimiento, la virtud de la humildad, que en caso de las monjas místicas implica el sometimiento a la

voluntad del confesor, se invierte, porque el sujeto descubre su inteligencia y el significado del mundo. En el poema “Primero sueño” el alma descubre que para comprender se debe ser humilde, incluso las cosas aparentemente insignificantes, como el color de una flor, desbordan la inteligencia del humano. Sor Juana muestra que la arrogancia del sujeto masculino es una barrera para el conocimiento, mientras la humildad que se le exige a las mujeres puede convertirse en una ventaja, pues le permite acercarse a los objetos y a los fenómenos de la realidad desde una mirada desprevenida que permite el entendimiento. La carta en un lenguaje coloquial, donde la vida diaria del convento se salpica de relaciones eruditas, es una defensa del derecho que tienen las mujeres para hacer parte de la producción de conocimiento y por extensión a todos los seres humanos, dislocando de esta manera la pirámide autoritaria del establecimiento eclesiástico.

Cercano al final del “Primero sueño” se encuentra el mito de Faetón, como una alusión a la aurora que se acerca. Sor Juana juega con los múltiples sentidos que se le puede atribuir, invitando al lector a interpretar.

(...)

*y al ejemplar osado
del claro joven la atención volvía
auriga altivo del ardiente Carro,
y el, si infeliz, bizarro
alto impulso el espíritu encendía,
donde el ánimo halla
más que el temor ejemplos de escarmiento,
abiertas sendas al atrevimiento
que una vez trilladas, no hay castigo
que intento baste a renovar segundo;
segunda ambición, digo (284).*

Según Jean Franco, estos versos pueden leerse desde la ortodoxia como un ejemplo de aquellos (as) que se atreven a desafiar la autoridad del padre, en este caso Apolo, dios de las artes. El castigo que el joven auriga recibe por manejar el carro es el ser convertido en cenizas. Pero igualmente, transmiten un sentimiento de admiración por el arrojo y la valentía de este impulso rebelde. La expresión “digo” es leída por Franco como una huella de la subjetividad de Sor Juana que parece sentirse muy cercana al tema del mito, por su circunstancia de religiosa letrada (69). Esta reflexión anuncia los conflictos que Sor Juana ve como posibles si prosigue su carrera intelectual: ella también puede caer.

Cuando sus protectores el Virrey de Nueva España, Tomás Antonio de la Cerda y su esposa María Luisa de Paredes, regresan a España, Sor Juana queda en una posición muy débil frente a sus críticos eclesiásticos. Después del escándalo causado por la publicación de la Carta Atenagórica, Sor Juana parece que entra en un proceso de silenciamiento y firma varios documentos en los cuales renuncia a su búsqueda anterior. La renuncia que firma con su propia sangre puede ser tomada como el punto final de su ambición, y la aceptación de la ortodoxia eclesiástica, es decir el triunfo de su confesor Antonio Núñez de Miranda que en 1692 volvió a ser su director espiritual (Paz 579-591). El 5 de marzo de 1694 firma un documento. Sor Juana muere en abril de 1695 como consecuencia de una epidemia que se desencadenó en el convento de la Jerónimas. La crítica ha encontrado nuevas evidencias que sugieren que su silencio no fue tan radical. Sin embargo, se debe admitir que la historia y la fuerza de la ortodoxia minaron fuertemente la fuerza intelectual de Sor Juana que en los documentos de 1694 aparece como la penitente arrepentida, el único papel posible para una mujer que se atrevió, como Faetón, a acercarse a la llama ardiente del conocimiento.

La ambigüedad de textos como los de Josefa de la Concepción Castillo y Sor Juana Inés de la Cruz, sus deslizamientos y su lucha oblicua con el poder, permiten a un lector contemporáneo aproximarse a ellos como un ejercicio que pone en evidencia la maquinaria ideológica que reprime la afirmación de un sujeto marginal. Sin embargo, los actos de escritura generan procesos

de resistencia que, aunque no lograron dismantelar totalmente los sistemas de control, sí logran eludirlos momentáneamente. La escritura les permitió a religiosas, como Sor Juana Inés de la Cruz y Josefa del Castillo, en los siglos XVII y XVIII, afirmarse como sujetos dignos de permanecer en la memoria histórica y literaria de sus sociedades.

Bibliografía

- Bataille, G. (2000). *El erotismo* (A. Vines, & M. P. Sarazin, Trans.). Barcelona: Tusquets.
- Castillo, F. J. (1956). *Su vida* (D. Achury Valenzuela, Ed.). Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos.
- Cixous, H. (1994). First Names of No One. En S. Sellers (Ed.), *Helene Cixous Reader*. New York: Routledge.
- Cruz, S. J. (de la) (1979). *Obras escogidas*. Barcelona: Bruguera.
- De Certeau, M. (1993). *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana.
- Franco, J. (1994). *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*. México: Colegio de México.
- Franco, J. (1989). *Writers in Spite Themselves: The Mystical Nuns of Seventeenth-Century Mexico*. Nueva York: Columbia University Press.
- Imirizaldu, J. (1977). *Monjas, beatas y embaucadoras*. Madrid: Editor Nacional.
- MacKnight, K. (1997). *The Mystic of Tunja. The Writings of Madre Castillo 1671-1742*. Amherst: University of Massachusetts.

Muchembled, R. (2002). *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Robledo, A. I. (1994). Introducción. En A. I. Robledo (Ed.), *Jerónima Nava y Saavedra (1669-1727). Autobiografía de una monja venerable*. Cali: Ediciones Universidad del Valle.