

# DE TERESA DE CARTAGENA A SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ: HACIA UNA TRADICIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA FEMENINA

Rocío Quispe-Agnoli

Cuando nos enfrentamos al panorama textual producido por mujeres durante la Edad Media Española y la Época Colonial Latinoamericana, encontramos un representativo caudal de documentos que se escriben en el ámbito laico, así como en el religioso y conventual, y que pocas veces han recibido el reconocimiento de los estudios oficiales. El propósito del trabajo que expongo a continuación consiste en revisar las condiciones de enunciación, y su manifestación en los textos que produjeron, de dos escritoras de convento que se sitúan en dos puntos diferentes de la diacrónica tradición de escritura a la que me refiero con el título. Tal como lo anuncio, me ocuparé de tratados de la monja medieval castellana, Teresa de Cartagena, quien vivió a mediados del siglo XV, y la muy reconocida y muchas veces estudiada Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), la Décima Musa, quien desarrolló su labor creativa e intelectual a lo largo del siglo XVII en México.

Surge en primer lugar, la pregunta de por qué me detengo en estas dos figuras en especial, habiendo otras representantes españolas de la envergadura de Santa Teresa de Jesús (1515-1582), la Madre Juana de la Cruz (1481-1534) o María de Jesús de Agreda (1602-1665), así como la gran cantidad de autoras devotas que escribieron sus autobiografías espirituales durante la colonia hispanoamericana, como María de San José (1656-1719) en México, la Madre Castillo en Colombia o Ursula Suárez (1666-1749) en Chile. Frente a la extensa literatura producida por mujeres en estas épocas, literatura más bien de carácter espiritual, ejemplar y místico, Sor Juana Inés y Teresa de Cartagena desarrollaron un tipo de escritura que no correspondía necesariamente a dicho género místico sino más bien evidencia una reflexión intelectual de tal fuerza social que podía atribuirse, en esa época, a la esfera masculina. Fueron, por esta razón, obstaculizadas y atacadas, de plagio en el caso de Teresa, de escribir exclusivamente cosas mundanas, en el caso de Sor Juana, y por entrar en el terreno de la reflexión teológica, en el caso de ambas. Dichas escritoras emprenden entonces una defensa de su escritura, la cual se manifiesta en dos tratados cuyos motivos más importantes en común presentaré a continuación: se trata de la *Admiración operum Dey* (escrito a mediados del siglo XV) y la famosa *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (que data de 1691). Con una diferencia aproximada de 240 años, ambas autoras, conscientes de que la

principal causa de los ataques que reciben se debe a su condición femenina, no sólo defienden la obra que han producido sino reflexionan sobre las diferencias entre las naturalezas masculina y femenina, el entendimiento femenino, el proceso de creación, y el derecho que tiene la mujer a una labor intelectual para la cual puede responder tan bien, o aun mejor en algunos casos, que los hombres. Esta consciencia de su escritura y del propio proceso de creación se presenta en ambos textos, mezclada con *topoi* que se encuentran en las obras de escritoras devotas (como, por ejemplo, la escritura por obediencia, las fórmulas de empequeñecimiento y humildad, la afectada modestia y la manifestación de la obra divina a través de ellas). Sin embargo, los discursos de Teresa y Sor Juana no se caracterizan por un registro «místico alucinado» en el cual la autora se ve poseída por el espíritu divino que la utiliza como instrumento para transmitir su palabra (Merrim 26). Esta situación fragmenta su discurso, lo vuelve caótico, discontinuo, y lleno de una imaginería extraña y abultada.<sup>1</sup> Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés articulan sus tratados de defensa empleando la retórica forense, en la cual incluyen elementos propios del *Ars Praedicandi* o retórica del sermón, éste último especialmente reservado a la esfera de los varones. La estructuración retórica de estos textos nos señala un punto de partida para explorar el conocimiento adquirido así como el poder de la escritura que finalmente se pone al servicio de intereses femeninos.<sup>2</sup> De esta manera, propongo situar a Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz como dos representantes, aunque en momentos y espacios diferentes, de una línea de tradición literaria femenina hispánica que debe articularse con los estudios ya hechos sobre otras escritoras y con nuevas investigaciones que nos permitan reconstruir el camino aún misterioso y en muchas partes inexplorado de la literatura producida por mujeres en el mundo hispánico. Situemos ahora los textos, sus tópicos en común y las funciones que se podemos atribuir a estas similitudes, con el fin de avizorar aquella línea de tradición que ya he mencionado. Me ocuparé específicamente del recorrido discursivo en la reflexión de Teresa y Sor Juana que ocupan los temas de (1) la maravilla y admiración frente a los ataques de coetáneos, (2) el sujeto destinatario e imperfecto de la gracia de Dios, (3) la naturaleza de los sujetos que las atacan, (4) las diferencias (terrenales) e igualdades (espirituales) del hombre y la mujer, (5) la caracterización del entendimiento femenino y su diferencia con el masculino, (6) la revaloración de un espacio femenino, privado y cerrado que hace posible el estudio, conocimiento y comunicación con Dios, (7) la nueva significación del silencio femenino como elegido y no impuesto por los varones y (8) la defensa del derecho de una vida intelectual.

Poco es lo que se sabe de la vida de Teresa de Cartagena y mucho menos de su producción literaria ya que, hasta lo que conocemos, son pocas las aproximacio-

nes que se han hecho a su obra. Según los datos que nos ofrecen los trabajos de Alan Deyermond, Lewis Hutton y Carmen Marimón Llorca, sabemos que esta autora nació entre 1420 y 1425 y perteneció a una familia de conversos ilustres (fue nieta de Pablo de Santa María, obispo de Burgos y autor de *Edades del Mundo*). Teresa estudió en Salamanca y se convirtió luego en monja, probablemente de la orden franciscana. Su sordera tan temprana (se calcula entre los 10 y 15 años de edad) la aisló del mundo y de los demás, en contra de su voluntad. La separación física se constituyó en una experiencia amarga que marcó su vida, como ella misma lo declara. Este hecho la impulsó a escribir su primer tratado, la *Arboleda de los enfermos*, que opone las virtudes de la paciencia a los sufrimientos físicos y se constituye en un ensayo de autoconsolación. Por razones que no se aclaran en ningún documento conocido, el tratado de la monja causó gran sorpresa entre sus coetáneos, quienes dudaron de su autoría y la acusaron de plagio (Hutton 114). Como respuesta a esta situación, Teresa de Cartagena escribe la *Admiración operum Dey* donde despliega sus conocimientos del discurso forense y del *Ars Praedicandi*. Los elementos de ambos tipos de discurso son puestos aquí en función de un objetivo: demostrar los derechos de la mujer para tener una vida intelectual y la igualdad espiritual entre hombre y mujer que le permite, a esta última, participar del don poderoso de la gracias de Dios. Veamos condensadamente las partes de este tratado.

En el *exordium* de su obra, Teresa de Cartagena se dirige a un receptor específico, «Doña Juana de Mendoça, muger del Señor Gomes Manrique» (111) a cuya petición escribe. Pero también se distinguirán más adelante los «prudentes varones» o «grandes onbres» a quienes la autora responde, así como un público letrado general al que dirige sus razonamientos. Fijados sus receptores, la monja castellana introduce el tema de la maravilla y la admiración que su obra ha producido y resalta la doble significación de ambos términos: admiración que produce alabanza y admiración que expresa duda y ofende. La *narratio* se centrará así en la obra de Dios que produce maravillas y admiración. Distinguimos en esta parte dos ejes explicativos: las diferencias que la autora señala entre el hombre y la mujer, respondiendo a estereotipos de su época, y sus reflexiones acerca de la capacidad intelectual de la mujer. En la *argumentatio*, nuestra escritora expone las relaciones entre las potencias del alma, básicamente voluntad e intelecto, discierne sobre los sentidos físicos y espirituales (el oído y la vista, básicamente) y establece una equivalencia figurativa entre la mujer y el entendimiento al resemantizar el silencio que le ha sido impuesto o que, según ella, ha elegido por voluntad propia, ya que dicho estado la conduce a la óptima comunicación con Dios. La *peroratio* consiste, en este caso, en la alabanza de la obra divina. Observemos entonces que el principal razonamiento de la autora tiene que ver con las tres potencias del alma

y su relación con el temor de Dios y su gracia. Gracia y temor de Dios implican, a su vez, la sabiduría de la fuente divina, también accesible a las mujeres. Por encima de las citas provenientes de múltiples autoridades clásicas y patrísticas, notamos en este texto la predominante presencia del pensamiento agustiniano con tendencias platónicas (que revelaría una filiación con la orden franciscana según Hutton) y, por el tema de la reflexión principal que consiste en punto central de su defensa, es decir la manera correcta de leer un texto, una convergencia importante con el muy conocido *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita (c. 1343).

El panorama crítico que rodea a la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* es muchísimo más amplio y variado, además de sugerente, comparado con la exigüidad de artículos críticos que se ocupan de la *Admiración operum Dey*. Esto se debe, obviamente, además de su riqueza artística, al conocimiento y difusión de la obra de Sor Juana Inés. La *Respuesta* es un texto tan conocido y estudiado que no necesita prácticamente presentación, de tal modo que recordaremos aquí, de manera breve, las condiciones de su producción, con el fin de situar nuestra reflexión. En 1690 Sor Juana, alentada por el Obispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, escribe un texto en el que rebate las tesis del padre Vieyra acerca de las finezas de Cristo, y defiende a las autoridades patrísticas. Dicho documento fue publicado sin su consentimiento por el mismo Obispo, quien lo titula *Carta Atenagórica*. Fernández de Santa Cruz añade como apéndice al texto una carta suya en la cual recrimina a Sor Juana su excesivo afán por las letras profanas y su poco amor por las letras sagradas. Dicha carta acusatoria, aunque se dice redactada con tono en apariencia cariñoso pero muy sarcástico, lleva una firma pseudónima y simbólica: Sor Filotea de la Cruz. Como nos lo indica Rosa Perelmuter (151), tres meses después escribe Sor Juana su respuesta a Sor Filotea. En ella Sor Juana Inés defiende, de manera semejante a Teresa de Cartagena, el derecho que tienen las mujeres a una vida intelectual así como narra no la historia de su vida religiosa y contemplativa, sino de su inclinación intelectual. Se han hecho diversas lecturas y aproximaciones a los elementos de este formidable documento de autodefensa y subversión de géneros escriturales establecidos para la mujer. Entre ellos, podemos mencionar el análisis de su estructura retórica en tanto discurso forense (Perelmuter), la reescritura de la *Vita* en tanto autobiografía espiritual/intelectual (Myers), la interpretación del silencio y el callar como estrategia para revalorizar el espacio de estudio femenino (Ludmer) y la reversión de la ideología patriarcal eclesíastica a partir de la reinterpretación de autoridades patrísticas como San Pablo y San Jerónimo (Scott). Debido a razones de espacio y tiempo, me centraré en esta ocasión en las estrategias en común que ambas autores emplean para responder a los ataques de que son objeto.

Teresa de Cartagena introduce el tema de la maravilla y la admiración para entender las acusaciones de plagio de las que es objeto. Con un tono de ingenua humildad, y empleando fórmulas de empequeñecimiento para ella misma y para su obra, Teresa se pregunta el motivo de esta reacción:

Muchas vezes me es hecho entender, virtuosa señora, que algunos de los prudentes varones e asy mesmo henbras discretas se maravillan o han maravillado de vn tratado que, la graçia divina administrado mi flaco mugeril entendimiento, mi mano escriuió. E como sea vna obra pequeña, de poca sustança, estoy maravillada. E no se crea que los prudentes varones se ynclinasen a quererse maravillar de tan poca cosa, pero sy su maravillar es çierto, bien paresçe que mi denuesto no es dudoso, ca manifesto no se faze esta admiración por meritoria de la escritura, mas por defecto de la abtora o conponedora de ella, como vemos por esperençia quando alguna persona de synple e rudo entendimiento dize alguna palabra que nos aparesca algund tanto sentida: maravillámonos dello, no porque su dicho sea digno de admiración mas porque el mismo ser de aquella persona es asy reprovado e baxo e tenido en tal estima que no esperamos della cosa que buena sea. (113)<sup>3</sup>

La cita anterior nos permite observar la introducción del tema de la maravilla y admiración en lo que la misma autora declarará más adelante con dos acepciones opuestas: la que alaba y la que ofende. La admiración, según razona Teresa, se presenta cuando estamos frente a una maravilla, hecho que sólo puede relacionarse con Dios y sus obras. En este punto la autora distingue entre los bienes de natura y fortuna, que se identifican con el ámbito terrenal, y los bienes de gracia, de naturaleza espiritual, y por ello más preciosos que los de natura y fortuna. Mientras que los bienes naturales son temporales, y gobernados por el hombre, los bienes de gracia son de exclusivo dominio de Dios, y Él los reserva para sus elegidos (123). A continuación, se establece una relación importante entre el don de la gracia y el sujeto que la recibe: mientras más defectuoso sea éste, más posibilidad de gracia existe y, entre hombre y mujer, siguiendo los razonamientos patrísticos de San Agustín y Santo Tomás, la última es la más imperfecta. A su vez, si el depositario de la gracia es un ente defectuoso, será precisamente este don el que repare lo negativo que hay en él. Teresa entonces concluye: «E por estas razones e por otras mejores e más suficien-tes, las quales mi angosta capacidad e mugeril entendimiento no puede comprehender ni sentir, creo çiertamente que los bienes de graçia son mayores e más syngulares que no los de natura e fortuna» (124). En la anterior declaración, la monja castellana relaciona al depositario defectuoso femenino, con aquél que suele y puede recibir la gracia de Dios. Al mis-

mo tiempo, mediante la fórmula de empuqueñecimiento, ella se coloca en dicha posición. Una vez planteado el sujeto de la gracia y la obra de Dios que actúa sobre él, Teresa se encarga de resaltar la naturaleza de la admiración que origina. La autora enumera una serie de casos bíblicos entre los cuales inserta su caso: «e quando viéremos que a los synples e rudos de entendimiento haze Dios sabidores e guardadores de la ley, loaremos a su eternal sabiduría ... e sy viéremos que las henbras hazen tractados, e loaremos los dones de la su santa graçia e diuinae largueza» (126). El resultado de estos elementos dispares (gracia y depositario imperfecto) es, o debería ser, la admiración en el buen sentido y la alabanza de la obra divina. Frente al tipo de reconocimiento que alaba, hay otro que se le opone porque ofende a Dios, y esta admiración negativa se origina cuando se duda de su obra y se peca contra Él. Es este el contexto donde se encuentra el ataque a Teresa: «Asy ... anse maravillado algunas personas, e avn lo tienen por dudoso e como ynposible, que muger haga tractados ni entienda hazer alguna obra sentida que no sea buena» (126).

En su *Respuesta*, Sor Juana Inés sigue un camino reflexivo semejante al de Teresa, aunque con una mayor extensión en el proceso del descubrimiento de la razón de los ataques. Siempre acompañando su discurso con fórmulas de empuqueñecimiento, humildad y afectada modestia, con los que se sanciona ella misma y sus textos, Sor Juana acude al ejemplo de Ana como motivo de perturbación del entendimiento y el discurso, frente a la visita sorpresiva de María y la divinidad que porta. De manera semejante, se ha sorprendido ella con la publicación de la carta de Sor Filotea :

[A Ana] se le entorpeció el entendimiento y se le suspendió el discurso; y así en vez de agradecimientos, prorrumpió en dudas y preguntas ... Así yo diré: ¿de dónde, venerable Señora, de dónde a mí tanto favor? ¿Por ventura soy más que una pobre monja, la más mínima criatura del mundo y la más indigna de ocupar vuestra atención? (827)

En su extenso razonamiento sobre las causas de esta reprobación, Sor Juana narra la «historia de su inclinación», no de su vida devota como correspondería en la autobiografía espiritual, y el descubrimiento de su entendimiento que entrega a Dios, sin renunciar a él, con su entrada al convento (830). Sor Juana revertirá así el tópico de la conversión religiosa (Myers 462-463) al señalar que ha sido Dios quien ha puesto cualquier talento en ella, de tal modo que su vocación intelectual está fuera de su control ya que pertenece a la voluntad divina. Sor Juana se ajusta de esta manera al rol de elegida y llamada de Dios, y se ocupa en desarrollar este don que se le ha otorgado. Observemos entonces que tanto Teresa como Sor

Juana Inés. acuden a un tópico propio del discurso autobiográfico espiritual (la conversión espiritual en un caso, estrictamente intelectual en el otro) y la elección de Dios, para justificar las amabilidades de su escritura. A continuación, Sor Juana insiste en la narración de su vocación intelectual, en los obstáculos (trabajos, interrupciones, carisma personal) que se le presentan para llevar a cabo su proceso creativo. Debido a la calidad de su trabajo, se ha de manifestar un tipo de entendimiento en una mujer que los «hombres doctos», a los que irónicamente se refiere la monja mexicana, no aceptan y traducen en envidia. Entramos así al empleo de dos elementos en la defensa de ambas autoras: el reconocimiento irónico de la competencia masculina («hombres doctos» dice Sor Juana; «prudentes varones» y «grandes onbres», los llama Teresa) y la naturaleza del entendimiento femenino frente al masculino.

Cuando Teresa de Cartagena se refiere a su propio entendimiento, lo tilda siempre de flaco, mujeril e imperfecto. Sin embargo, Dios interviene cuando se trata de sus elegidos y actúa sobre el entendimiento de los mismos con el fin de repararlo. Teniendo en cuenta la tradición patrística según la cual la mujer debe estar subordinada al hombre, la monja castellana hace hincapié en aquellas citas de San Pablo y San Jerónimo en las que se manifiesta la igualdad espiritual de hombre y mujer frente a Dios. Al mismo tiempo, Teresa descubre la contradicción entre estas afirmaciones y la jerarquía terrena que supone una relación de subordinación entre hombre y mujer. Si bien ella explica esta situación como un misterio de Dios que nadie puede comprender, nuestra autora resalta continuamente la reparación del entendimiento femenino y la posibilidad que tiene la mujer para convertirse en transmisora de su palabra. En su *argumentatio*, Teresa discurre además acerca del entendimiento como potencia del alma que puede equivalerse, figurativamente, con la mujer. El entendimiento sano y perfecto es como la mujer inclusa, que queda en casa, haciendo posible la cogitación. Si el entendimiento, como la mujer andariega, sale de su casa y anda en las cosas del mundo, se vuelve ocioso e imperfecto. De este modo, observamos que la asociación que se establece entre mujer y entendimiento va de la mano en el texto de la monja castellana, con el espacio femenino, encerrado y privado (en oposición al espacio abierto y público, propio de asuntos mundanos y característico de la esfera masculina), como lugar privilegiado para la morada interior del espíritu, y por lo tanto, como el más propicio para la revelación divina (Quispe-Agnoli). Asimismo, Teresa se ha preguntado por la diferencia entre hombre y mujer y ha concluido su necesaria complementariedad. Si bien el hombre es fuerte y valiente, la mujer es «flaca e pusilánime.» débil, asustadiza (116). Aun así, esta autora recurre al ejemplo de la mujer fuerte bíblica con el ejemplo de Judith quien, gracias a la intervención divina hizo lo que no habían logrado los hombres: «aquello que grant exército de

ombres armados no pudieron hazer, e fizolo la yndustria e graçia de vna sola muger» (119). Con el fin de establecer la correlación entre espacio público-abierto (masculino)/privado-cerrado (femenino), esta autora compara metafóricamente al hombre con la corteza de las plantas, expuestas siempre al espacio exterior, mientras que la mujer es asociada con el meollo que corre debajo de dicha corteza (117). Esta posición interior reafirma el espacio femenino del que se habla más adelante: «E las fenbras ... solamente estando ynclusas o ençercadas dentro de su casa, con su yndustria e trabajo e obras domésticas dan fuerça e vigor, e sin dubda non pequeño subsidio a los varones» (118). De esta manera, si bien la autora reproduce prejuicios de su época en cuanto a la «muger andariega» (calificada, en este texto, de perezosa, negligente, escandalizada, de alma debilitada y con tendencia a las cosas vanas), desbarata al mismo tiempo cualquier afirmación según la cual no puede haber entendimiento en la mujer o si lo hay, es imperfecto y no puede reflejar la imagen de Dios.

El entendimiento, según como lo trata Sor Juana en su texto, es motivo de envidia y padecimiento cuando unos (los «hombres doctos» por ejemplo) lo reconocen en mayor cantidad en otro sujeto que no debiera tenerlo:

Cualquiera eminencia, ya sea de dignidad, ya de nobleza, ya de riqueza, ya de hermosura, ya de ciencia, padece esta pensión; pero la que con más rigor la experimenta es la del entendimiento. Lo primero porque es el más indefenso, pues la riqueza y el poder castiga a quien se les atreve, y el entendimiento no, pues mientras es mayor es más modesto y sufrido y se defiende menos. Lo segundo es que, como dijo doctamente Gracián, las ventajas en el entendimiento lo son en el ser. ... y así como ninguno quiere ser menos que otro, así ninguno confiesa que otro entiende más, porque es consecuencia del ser más. (835-836).

La monja mexicana reconoce que tener más entendimiento que los otros, aunque sea don otorgado por Dios, se convierte en razón y pretexto de los ataques a su escritura, que se manifiestan en amenazas y prohibiciones de su labor intelectual: «Pero todo ha sido acercarme más al fuego de la persecución, al crisol del tormento; y ha sido con tal extremo que han llegado a solicitar que se me prohíba el estudio» (837). Sor Juana Inés también establece la relación entre un entendimiento elevado que no puede tener como propietario a una mujer, al señalar que lo que en los hombres se celebra como mérito, en su caso se traduce en desconfianza y en una culpa que ella en realidad no tiene porque, una vez más lo afirma, no tiene control sobre sus escritos (839). La diferencia que Sor Juana establece entre hombre y mujer se traduce también en la manera en que unas y otros reciben los



beneficios del estudio. Para ello, la monja mexicana nos ofrece una extensa lista de mujeres sabias que antes de ser atacadas, han sido mas bien veneradas (839). Este tipo de mujer intelectual se opone entonces al hombre docto y arrogante, cuyo entendimiento en realidad no es tan perfecto como creen: «que cuando se apasionan los hombres doctos prorrumpan en semejantes inconsecuencias. En verdad que solo por eso salió determinado que Cristo muriese. Hombres, si es que así se os puede llamar, siendo tan brutos, ¿por qué es esa tan cruel determinación?» (835), o los que producen con su estudio cosas contra Dios:

hay muchos que estudian para ignorar, especialmente los que son de ánimos arrogantes, inquietos y soberbios, amigos de novedades en la Ley (que es quien las rehusa); y así hasta que por decir lo que nadie ha dicho dicen una herejía, no están contentos. De éstos dice el Espíritu Santo: *In malevolam animan non introibit sapientia*. A éstos, más daño les hace el saber que les hiciera el ignorar. ... A ésto, vuelvo a decir, hace daño el estudiar, porque es poner espada en manos del furioso; que siendo el instrumento nobilísimo para su 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, como lo fue nuestro Doctor (nunca fue nuestro ni doctor) Cazalla; a los cuales hizo daño la sabiduría (840-41).

Así, observemos que el hombre que estudia sin tener el entendimiento o las intenciones adecuados, es acusado de soberbia, el peor de los pecados ya que origina la caída del ángel rebelde. Además, en contraposición a la figura de Eva como causante de la caída del hombre, es el dictamen de hombres arrogantes el que produce la sentencia de tortura y muerte contra Cristo, hito esencial en la historia cristiana.

A partir de este punto de su razonamiento, Sor Juana despliega una de sus más famosas defensas en pro de la vida intelectual femenina, al reflexionar sobre la conocida sentencia de San Pablo que prohibía a las mujeres hablar en las iglesias *Mulieres in Ecclesia taceant*. Nina Scott ha hecho un estupendo y exhaustivo análisis de la interpretación de esta sentencia que hace Sor Juana Inés, y que no repetiremos aquí. Lo que nos interesa recoger ahora es el análisis de la petición que hace nuestra autora, apoyándose en San Pablo y en San Jerónimo, de que las mujeres puedan estudiar en privado y que tengan como maestras a otras mujeres sabias y no a hombres que las corrompan: «¡Oh cuántos daños se excusaran en nuestra república si las ancianas fueran doctas como Leta, y que supieran enseñar como manda San Pablo y mi padre San Jerónimo!» (842), «¿qué inconveniente

tiene que una mujer anciana, docta en letras y de santa conversación y costumbres, tuviese a su cargo la educación de las doncellas? Y no que éstas se pierden por falta de doctrina o por querérsela aplicar por tan peligrosos medios cuales son los maestros hombres» (842). Así, Sor Juana insiste una y otra vez en el ámbito privado del estudio femenino, apoyándose tanto en la tradición patriarcal (San Pablo, San Jerónimo, Dr. Juan Díaz de Arce) que aceptan el estudio privado, y en la tradición femenina (Santa Teresa, María de Agreda) que la realiza.

El hincapié en el espacio privado de carácter femenino, lo hemos visto ya acerca del texto de Teresa de Cartagena. El tema de este espacio femenino medieval/colonial entra en relación con aquél otro del silencio y el callar que se le imponen a las mujeres o que, más bien, éstas eligen por voluntad propia para hacer posible sus cogitaciones. De este modo, mientras Teresa de Cartagena señala que el «callar» es una condición necesaria para la contemplación de Dios y la posterior transmisión de su palabra (129, 131, 132), Sor Juana Inés nos indica que el silencio femenino es propio y necesario para el estudio y la reflexión que defiende (843):

Pues faga cada vno dentro de su ánima e pensamiento çelda secreta donde pueda contemplar los benefiçios de Dios, e como por ellos se syntiere obligado a le amar, luego se syntirá ynclinado a le desear, seruir e alabar e recontar a las gentes la magnalia o grandeza de sus benefiçios e copiosas merçedes. (Cartagena 129)

Y de otro lugar: *Mulier in silencio discat*; siendo este lugar más en favor que en contra de las mujeres, pues manda que aprendan, y mientras aprenden claro está que es necesario que callen. Y también está escrito: *Audi Israel, et tace*; donde se habla con toda la colección de los hombres y mujeres, y a todos se manda callar, porque quien oye y aprende es mucha razón que atienda y calle. (de la Cruz 843)

Podemos concluir entonces que el silencio femenino está siempre al servicio de Dios, sea para su contemplación o para su estudio, y tiene como consecuencia la alabanza de su obra que se manifiesta en la escritura de estas mujeres. Se trata entonces no de un silencio impuesto sino de un silencio elegido y propio.<sup>4</sup>

Quisiera terminar esta exposición llamando la atención sobre un elemento figurativo que, a mi juicio, resulta bastante significativo de la escritura de estas dos mujeres: el velo. Cuando Teresa de Cartagena habla de su entendimiento y las luchas y tentaciones que éste enfrenta al experimentar su conversión, lo caracte-

riza como un entendimiento enfermo y ciego, «lleno de tinieblas de pecados.» (131) En el momento en que realiza su conversión, Dios le dice «Réspice», es decir «vuelve a mirar», palabra gracias a la cual «se rompió el velo de las tinieblas que tenía ciegos los ojos de mi entendimiento e vió e syguió al Salvador manificando a Dios» (133). En la *peroratio* de su documento, Sor Juana se excusa de la «casera familiaridad» de su escritura y hace hincapié en el velo que cubre la identidad de su atacante: « Si el estilo, venerable Señora mía, de esta carta, no hubiere sido como a vos es debido, os pido perdón de la casera familiaridad o menos autoridad que tratándoos como a una religiosa de velo, hermana mía, se me ha olvidado la distancia de vuestra ilustrísima persona, que a veros yo sin velo, no sucediera así» (847). La figura del velo le sirve a esta escritora para igualar su condición con Sor Filotea de la Cruz (ambas son Hermanas, mujeres que escriben, aunque se sepa que es el Obispo oculto bajo una máscara femenina) y para desentrañar la naturaleza anónima y latente de los ataques que le dirigen. Descubrir el velo resulta entonces en la aparición luminosa de la verdad, sea ésta la curación de la ceguera espiritual de Teresa, o la trascendencia de las apariencias, propio del barroco, de Sor Juana Inés. Creo que estamos frente a un motivo que conviene ser estudiado con más detalle, no solo en éstos sino en otros documentos literarios.

Después de revisar tópicos y formas de razonamiento que tienen en común estas dos escritoras, cabe la pregunta de cómo son posibles sus similitudes, existiendo entre ellas una diferencia de espacio y tiempo mayor a la de dos siglos. Puede darse la explicación sencilla de que una pudo haber leído a la otra, y esto en parte puede entenderse como cierto. Sin embargo, hay que ser conscientes de que no se trata de una lectura literal de una autora sobre la otra. No tenemos ninguna prueba de que los textos de Teresa llegaran a las colonias latinoamericanas, en el caso de que hubieran sido impresos en una escala mayor, de manera que accedieran a la biblioteca de Sor Juana. La lectura a la que me refiero alude a una tradición hispánica de escritura femenina que actuaría como repertorio de motivos, tópicos, temas y estrategias discursivas. Como lo señalo al inicio de este trabajo, se están estudiando y editando cada vez más, textos producidos por mujeres en la época colonial latinoamericana. Semejante labor se realiza también, aunque en menor escala si hacemos la comparación inevitable, en el caso de escritoras medievales españolas. De lo que se trata ahora es de articular el resultado de estas investigaciones en una línea diacrónica que nos permita visualizar no sólo similitudes y diferencias, sino las reflexiones y luchas femeninas además de su manifiesta consciencia por los propios productos artísticos. Es así como estaremos en capacidad de visualizar finalmente la progresiva, cambiante e histórica construcción de la identidad femenina a través de los tiempos. □

## Notas

- 1 *Este tipo de registro discursivo ha dado lugar a la consideración de rasgos como irregularidad, discontinuidad, fragmentación discursiva, carencia de dirección autorial, en tanto esenciales de la escritura autobiográfica femenina (Merrim 26). Véase también el trabajo de Estelle C. Jelinek, «Women's Autobiography and the Male Tradition,» en su colección editada Women's Autobiography (Bloomington and London: Indiana University Press, 1980), en el cual afirma: «irregularity rather than orderliness informs the self-portrait by women. The narration of their lives is often not chronological and progressive but disconnected, fragmentary, or organized into self-sustained units rather than connecting chapters. The multidimensionality of women's socially conditioned roles seems to have established a pattern of diffusion and diversity when they write their autobiographies as well,» citado por Merrim (36, n. 59).*
- 2 *Una característica de los textos clásicos que Carmen Benito-Vessels señala, a propósito de un trabajo de David Schaps, «The Women Least Mentioned: Etiquette and Women's Names.» Classical Quarterly 27, 2 (1977) 323-330, se opone a estos intereses femeninos: «En la tradición clásica, uno de los tópicos del decoro exigía que las mujeres importantes o superiores se mencionaran lo menos posible o, preferiblemente, que no se mencionaran en absoluto. Cuando este tópico pierde su vigencia todavía queda el interrogante de cómo acomodar a la mujer en un entorno en el que, como dice Susan Mosher (1987, 60), se asume que el hombre es el agente activo de los cambios históricos» (52). Resumiendo la idea de Benito-Vessels, son pocas las mujeres mencionadas en la Estoria de España, y cuando aparecen lo hacen como representantes de anomalías o transgresiones.*
- 3 *Las citas del tratado de Teresa de Cartagena provienen de la única edición publicada hasta el momento en español, hecha por Lewis Hutton (1967). Para las citas del texto de Sor Juana Inés de la Cruz, utilizo la edición de sus Obras Completas realizada por Porrúa (1985).*
- 4 *Una vez más, estas monjas escritoras emplean los tópicos de la escritora por obediencia y de elegida por Dios que debe transmitir su palabra, tópicos que sin embargo revierten en favor de los intereses de las mujeres (Myers 460-461).*

## Bibliografía

BENITO-VESSELS, Carmen

1992-1993                    «La mujer en la Estoria de España.» *Exemplaria Hispánica* 2, pp. 48-63.

CARTAGENA, Teresa de

1967                         *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey.* Ed. Lewis Hutton. Madrid: Anejo XVI del Boletín de la Real Academia Española.

- DEYERMOND, Alan  
1976 «'El convento de dolencias': The Works of Teresa de Cartagena.» *Journal of Hispanic Philology* 1 (autumn), pp. 19-29.
- 1983 «Spain's First Women Writers.» *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*. Ed. Beth Miller. Berkeley: U of California P, pp. 27-52.
- 1995 «Las autoras castellanas a la luz de las últimas investigaciones.» *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Ed. Juan Paredes. Granada: Universidad de Granada. t. I. N.
- LUDMER, Josefina  
1985 «Tretas del débil.» *La sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*. Eds. Patricia González y Eliana Ortega. San Juan: Ediciones Huracán. pp. 47-54.
- MARIMÓN LLORCA, Carmen  
1990 *Prosistas Castellanas Medievales*. Alicante: Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial.
- MERRIM, Stephanie  
1991 «Toward a Feminist Reading of Sor Juana Inés de la Cruz: Past, Present and Future Directions in Sor Juana Criticism.» *Feminist Perspectives on Sor Juana Inés de la Cruz*. Ed. Stephanie Merrim. Detroit: Wayne UP. pp. 11-37.
- MYERS, Kathleen  
1990 «Sor Juana's *respuesta*: Rewriting the *vitae*.» *Revista canadiense de Estudios Hispánicos* XIV, 3 (primavera), pp. 459-471.
- PERELMUTER PÉREZ, Rosa  
1983 «La estructura retórica de la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*.» *Hispanic Review* 51,2 (spring), pp. 147-158.
- QUISPE-AGNOLI, Rocío  
1995 «El espacio medieval femenino: entre la escritura y el silencio.» *Lexis. Revista de Lingüística y Literatura de la Pontificia Universidad Católica del Perú*. XIX: 1, pp. 85-104.
- SCOTT, Nina  
1985 «Sor Juana Inés de la Cruz: 'Let your women keep silence in the churches'» *Women's Studies International Forum* 8, 5, pp. 511-519.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

1985

«Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz»

*Obras Completas*. México: Porrúa. pp. 827-848.