

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA
PROGRAMA DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA
(SUBPROGRAMA DE LITERATURA)

**LA EPÍSTOLA PRIVADA
COMO GÉNERO:
ESTRATEGIAS DE CONSTRUCCIÓN**

por
Meri Torras Francès

TESIS DOCTORAL

dirigida por la
Dra. Carme Riera Guilera

B E L L A T E R R A

junio
1998

**'UN BREVE RÓTULO AL SILENCIO,
PARA QUE EL SILENCIO DIGA'
O LA RESPUESTA
DE JUANA DE ASBAJE**

*«Y diversa de mí misma
entre vuestras plumas ando...»*

*«Siendo de noche me dormí; soñé que de una vez
quería comprender todas las cosas de que el Universo
se compone. No pude ni aún divisar por sus categorías,
ni aun solo un individuo, desengañada, amaneció y desperté»*

ASÍ EN GERTRUDIS COMO EN SOR JUANA

En la introducción a este segundo capítulo reseñaba mis vanos intentos de hallar posibles antecedentes de una lectura interrelacionada de estas dos peculiares epístolas autobiográficas, la de Gómez de Avellaneda a Cepeda, a la que he dedicado la primera parte del capítulo, y la de Sor Juana Inés de la Cruz al Obispo de Puebla, cuyos entresijos me propongo analizar en esta segunda parte.

Sin embargo, con la perspectiva a veces también traicionera que otorga el tiempo, entre los contemporáneos de la cubana, no faltó quien volviera los ojos al pasado y a las (ex)colonias españolas para rememorar el caso de la monja mexicana como el de la fundadora honorífica de una especie de cofradía de mujeres extraordinarias de las letras españolas: entre ellas, claro está, se contaba Tula. Basta recordar si no el párrafo que dedicó a Juana Inés de Asbaje el también poeta Nicasio Gallego Cienfuegos, en el prólogo del volumen *Poesías*, aparecido en 1841; libro crucial porque constituyó el bautizo editorial de Gómez de Avellaneda.¹

Puede asegurarse que las primeras obras poéticas de mujer que por su variedad, extensión y crédito merecen el título de tales, son las de Sor Juana Inés de la Cruz, monja de México, en cuyo elogio se escribieron tomos enteros, mereciendo a sus coetáneos el nombre de la Décima Musa y contando entre sus panegiristas al padre Feijóo. (359)

Aunque Cienfuegos no podrá evitar declarar cuán alejada está la poética barroca de Juana de Asbaje del (buen) gusto *actual*. Por eso juzga los elogios que recibiera la mexicana como desmesurados y, a pesar de que la exculpa de pertenecer al momento histórico en que

¹ Cito a partir de la utilísima recopilación de Francisco de la Maza, *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia (Biografías antiguas. La Fama de 1700. Noticias de 1667 a 1892)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

nació (¿qué otra posibilidad cabía?), menosprecia —y mucho— la poesía de la monja jerónima.

Y, ciertamente, si una gran capacidad, mucha lectura y un vivo y agudo ingenio bastasen a justificar tan desmedidos encomios, fuera muy digna de ellos la poetisa mexicana, pero tuvo la mala suerte de vivir en el último tercio del siglo XVII, tiempos los más infelices para la literatura española, y sus versos, atestados de las extravagancias gongorinas y de los conceptos pueriles y alambicados que estaban entonces en el más alto aprecio, yacen entre el polvo de las bibliotecas desde la restauración del buen gusto. (Maza 359)

Ya Amado Nervo se quejó de la superficialidad de una lectura semejante, en la que, con toda probabilidad, influyera la estrecha mirada que proyectó el padre Feijóo sobre la obra de Juana de Asbaje. En efecto; en su conocidísima "Defensa de las mujeres" —el decimosexto discurso del primer tomo de su *Teatro crítico universal o Discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* (1728-1740)— a propósito de Sor Juana afirma tajante el pensador ilustrado:

Sólo diré que lo menos que tuvo fue el talento para la poesía, aunque es lo que más se celebra. (Maza 291)

Ni con los gustos poéticos de Feijóo, ni con los patrones poéticos canónicos del neoclasicismo casaban los versos de Juana de Asbaje; pero el benedictino tampoco alabó en demasía los textos de reflexión filosófico-teológica de la monja mexicana. A propósito de la crítica al "Sermaõ do mandato", del portugués Vieira, observa que

(...) acredita su agudeza pero haciendo justicia, es mucho menor que la de aquel incomparable jesuita a quien impugna. (Maza 291)

Aunque tratándose del *sexo débil*, parece que esto es más que suficiente:

¿Y qué mucho que fuese una mujer inferior a aquel hombre, a quien en pensar con elevación, discurrir con agudeza y explicarse con claridad no igualó hasta ahora predicador alguno? (Maza 291)

Pocas veces la crítica comparte esta opinión del benedictino, sino que si se refiere al controvertido texto de Juana de Asbaje, publicado por primera vez con el título de *Carta atenagórica*, es para reseñar una vez más la forma magistral con que la monja sabe neutralizar y vencer los argumentos del portugués. Tal vez acierte Francisco de la Maza cuando, en desagravio de Sor Juana, apunta:

El darle más importancia a la *Crisis* que a la poesía o a la *Respuesta* resulta intolerable en quien, como Feijóo, trató de huir de la controversia teológica y no hacer crítica sino de los *errores comunes*, como dice en el propio título (...). Se ve, además, una exagerada admiración por Vieira y, en general, por los jesuitas, a quienes se dedicó a elogiar a toda costa. Sin quererlo, no le resultó, en el caso de Sor Juana, una *defensa* de la mujer. (293)

Es precisamente una visión descontextualizada y sesgada lo que se propone evitar José María Lafragua cuando, tomando el relevo de Vicente Segura Argüelles en la publicación por entregas de un *Parnaso Mexicano*,² le toca el turno de escribir sobre Juana de Asbaje:

Para entender a cualquier escritor, es indispensable trasladarse a su época. Si juzgamos a Sor Juana con el gusto de hoy, apenas encontramos tres o cuatro composiciones dignas de elogio; pero si la juzgamos en el siglo XVII y en la situación política y literaria de la Nueva España, podemos asegurar que fue un verdadero fenómeno. (Maza 380-381)

Y asegura:

Esa mujer con el gusto y la instrucción de hoy, habría sido Jorge Sand, la Avellaneda, Lamartine y Bretón: en el siglo en que vivió fue Góngora. (381)

Lo cual no está nada mal... Así pues, Juana de Asbaje y Gertrudis Gómez de Avellaneda son consideradas, cada una en su época, *verdaderos fenómenos*. El hecho de mezclar en su lista particular tanto

² El título completo resultaba todavía más impresionante: *Parnaso Mexicano: colección de poesías escogidas desde los antiguos aztecas hasta principios del siglo presente*. Es comprensible que Segura Argüelles no pasara de la página 89. *Vid.* Maza, 380.

a escritoras como a escritores no parece eximir del todo a Lafragua de considerar lo que por *femenino* es excepcional en su valoración. Es decir: el tratarse de mujeres propiciaba y potenciaba el reconocimiento de este carácter extraordinario, casi sobrenatural de las escritoras, por la concepción imperante en la época de lo que tenía que ser —y se esperaba que fuera— la naturaleza femenina. Los motivos que convierten a Lamartine o Bretón en *fenómenos* son diferentes entre sí y distintos ambos al que convierte a Sand, Gómez de Avellaneda y Asbaje en *fenómenos*: en este último caso la razón prevalente es haber nacido en un cuerpo sexuado en femenino. Tal vez el paciente continuador de Segura Argüelles se dejara influir por el comentario con que Ticknor obsequió a la monja mexicana en su *Historia de la Literatura Española* (1849), célebre manual de obligada referencia, que fue traducido al español en 1854, tan sólo un año antes de que diera comienzo el *Parnaso Mexicano*. A juicio del eminente norteamericano, Juana de Asbaje fue «más notable como mujer que como poeta» (Maza 380).

Quien sí parece que conoció y leyó a Sor Juana aguijoneado por este comentario del crítico americano fue el ecuatoriano Juan León Mera. Transcurría el año 1873 cuando en la Imprenta Nacional de Quito, publicó el volumen titulado *Obras selectas de la célebre monja de México, Sor Juana Inés de la Cruz, precedidas de su biografía y juicio crítico sobre todas sus producciones*. Para terminar con esta retahíla anecdótica —pero no tanto— de encuentros furtivos entre la escritora cubana y la mexicana, me gustaría detenerme brevemente en uno de los párrafos de este *juicio crítico* en el que Mera establece la siguiente comparación:

Juana Inés fué uno de estos seres exepcionales, niños en edad y viejos en inteligencia. No había rayado todavía en su octavo año, cuando llevada por la noble codicia de un libro ofrecido en premio, escribió una loa al Santísimo Sacramento, que llamó la atención de los entendidos. Se cuenta que doña Gertrudis Gómez de Avellaneda, gran honra de las letras americanas, escribió también en la misma edad de la poetisa mejicana un cuento intitulado *El gigante de cien cabezas*. ¡Cómo ha solido fecundar siempre el sol del Nuevo Mundo las inteligencias femeninas! (Maza 407-408)

Tal vez el ecuatoriano acierte a encontrar lo que Raimundo Lazo, también tan sensible y sorprendido por el ansia de saber y la capacidad de pensar de ambas escritoras, no alcanzó a explicar. Porque, en efecto, si el buen/mal gusto literario indefectiblemente varió de finales del siglo XVII a la primera mitad del XIX, tan extraordinario resultaba en ambos siglos que una mujer *quisiera* aprender y aprendiera. Sintomáticamente, tan admirado se muestra Mera en 1873 como Lazo en 1972. En fin —y leyendo malintencionadamente la última frase del ecuatoriano— el mérito no podía ser enteramente femenino: algo parece tener que ver el sol del Nuevo Mundo que, cual dios masculino que es, *fecunda* las inteligencias femeninas de las niñas nacidas en estas latitudes. Ironías aparte, cabe añadir que la lectura metafórica en clave americanista que puede desprenderse de esta ridícula afirmación tampoco mejoraría en mucho las cosas.

Sea como sea, resulta obvio que no solamente su labor como reputadas poetas y dramaturgas las asemeja, sino también —y con más fuerza, por lo que parece, a ojos de los críticos— su carácter de mujeres inusuales, que les valió apelativos tampoco muy habituales pero, curiosamente a pesar de la distancia temporal, muy semejantes. Si Gertrudis Gómez Avellaneda mereció el *piropo* «¡¡¡Es mucho hombre esa mujer!!!», por parte de Bretón de los Herreros, a Sor Juana la calificaron de *rara avis in terra*. Y de más maneras; ya que si Lope era denominado el "monstruo de los ingenios", fray Pedro del Santísimo Sacramento decidió que la mexicana bien podía ser el "monstruo de las mujeres", como si fuera equivalente, aventuro que porque ella tenía el ingenio que se suponía que las mujeres no deben tener. Y, por último, entre los panegiristas de la monja se cuenta con uno que la alabó del siguiente modo: «(...) esa mujer es un hombre de mucha barba» (Paz 560). Insuperable.

¿EXISTE UNA (AUTO)BIOGRAFÍA DE SOR JUANA?

Con que a mi no es bien mirado
que como mujer me miren,
pues no soy mujer que alguno,
de mujer pueda servirle.

Así como sucedía con la epístola amorosa que Tula dirigía a Cepeda, la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* se ha leído desvinculada de la anécdota que la generó, convirtiéndose en una mina de información (auto)biográfica primordial, sin poner en tela de juicio su sinceridad ni su veracidad. José M^a de Cossío afirmaba en 1951:³

A esta carta [el prólogo del obispo] contestó Sor Juana con la admirable *A Sor Filotea de la Cruz*, documento autobiográfico de primer orden en el que nos instruye de su infancia y juventud, y hasta de su vida conventual sin duda con sinceridad absoluta. Este documento es la fuente más copiosa y auténtica para su biografía (...). (5)

El subrayado es mío. La *Respuesta* nos sitúa de nuevo ante un texto autógrafa, esta vez de privacidad más dudosa que el de la escritora romántica, de carácter epistolar, por lo que implica un determinado interlocutor explícito y —en este caso, como ya veremos— también implícito. Además, Juana de Asbaje escribe en circunstancias determinadas y con fines concretos pero en ningún caso con una voluntad autobiográfica preponderante y menos, por razones cronológicas obvias, en sentido moderno rousseauiano.

En el prólogo al ya citado y utilísimo volumen recopilatorio de Francisco de la Maza, Elías Trabulse advierte de la poca fiabilidad que ha de merecernos el texto epistolar de la monja, puesto que ni la objetividad ni la imparcialidad constituyen —a juicio de Trabulse— objetivos preeminentes de la carta sorjuanesca.

Varios puntos indispensables para una biografía más o menos completa son soslayados cuando no omitidos y en

³ José M^a de Cossío, «Observaciones sobre la vida y la obra de Sor Juana Inés de la Cruz», en Real Academia Española. *Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz en el Tercer centenario de su nacimiento*. Madrid: S. Aguirre, impresor, 1952: 3-22.

estas intencionales elusiones, en estos "silencios" de Sor Juana radica parte de su afán de no decir más de lo que deseaba que supiésemos. La tarea de apuntar lo que ella calló se la arrogaron sus biógrafos posteriores. De ahí proviene la multitud de hipótesis que intentan hacer que estos "silencios" intencionales de la monja jerónima logren expresarse, y como los "silencios" no dicen nada, como ella advierte, se ha recurrido al expediente de hacer hablar a sus versos, a torturarlos incluso hasta que nos revelen quién fue, cómo era, qué pensaba Sor Juana. (21-22)

Desde la perspectiva actual la observación de Trabulse constituye poco menos que una obviedad pero, como inmediatamente me propongo recordar, no lo hubiera sido tanto para algunos biógrafos de Sor Juana que fundaron sus afirmaciones plenamente en las que la monja jerónima realizaba en este particular texto epistolar, plagado de ironías, y —por eso mismo— muy peligroso. Esos silencios sorjuanescos, a los que se refería Trabulse, resultan a veces de lo más elocuente. Dicen, sí, por supuesto que dicen... y mucho. Tal vez no tienen un solo significado y, sin duda, son incómodos: no permiten que nos instalemos en la certeza inamovible sino que, aposta y sin remisión, nos relegan a las tierras movedizas de la ambigüedad y del desasosiego, como una promesa no cumplida o como un regalo que hay que desenvolver.

Sin embargo, la *Respuesta...* y la biografía que le dedicó el padre Diego Calleja, añadiéndola de forma insólita a la "Aprobación" que redactara para la publicación en 1700 del tercer volumen de las obras de la monja jerónima, constituyen las «(...) fuentes perennes de todo estudio de Sor Juana». Así lo afirma Francisco de la Maza (28) pero ya anteriormente lo había advertido Marcelino Menéndez y Pelayo en su *Historia de la Poesía Hispano-Americana*, aparecida en 1892:

Son muchos los biógrafos de sor Juana, pero casi todos se limitan a glosar lo que la poetisa dijo de sí misma en la *Carta athenagórica*, respondiendo a la que le había dirigido el Obispo de Puebla, D. Manuel Fernández de Santa Cruz, con el pseudónimo de *Sor Philotea de la Cruz*, y lo que escribió el P. Diego de Calleja en la aprobación del tercer tomo de sus *Obras*. (Maza 565)

El estudioso comete el error de confundir dos cartas, la que el obispo bautizó como Carta Atenagórica —es decir, digna de Atenea—, que constituye la crítica de Sor Juana al sermón del padre Vieira, con la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, que es la que ciertamente posee información autobiográfica. Aclarada esta confusión, hay que subrayar que el crítico español da cuenta de una realidad certera, que si se desea verificar, basta con ojear las biografías existentes sobre Juana de Asbaje para percatarse de que son variaciones más o menos adornadas de la biografía del jesuita y de la *Respuesta* que escribió la propia monja jerónima.

Pero, si una epístola en cierto modo fingida, dirigida a una monja ficticia, resulta altamente sospechosa de ser poco fiable, tampoco la biografía que Diego Calleja redactó merece plena confianza, no sólo por el hecho de que el jesuita, que conocía personalmente a Sor Juana y era comediógrafo, sin duda debió poner elementos de su cosecha, sino porque hay datos en principio aparentemente más objetivos que se ha demostrado que son erróneos: por ejemplo, la fecha de nacimiento de Juana de Asbaje, que Calleja sitúa «el año mil seiscientos cincuenta y uno, el día doce de noviembre, viernes, a las once de la noche», cuando el hallazgo del acta de bautismo de Sor Juana demostró que no fue ese año sino 1648.⁴

A modo de paréntesis anecdótico quisiera dejar constancia aquí de cómo, tratándose de una mujer, esta convivencia de fechas suscitó los absurdos comentarios de rigor, como era de esperar en quien era de esperar. Así por ejemplo, Alfonso Méndez Plancarte *afirma* que Sor Juana Inés de la Cruz se quitaba años y, en 1951, la Real Academia Española en pleno tuvo la oportunidad de oír, en Junta Pública y solemne para celebrar el —ya entonces necesariamente tardío—

⁴ *Vid.* Alberto G. Salceda «El Acta de Bautismo de Sor Juana Inés de la Cruz», *Ábside*, XVI, enero-marzo, 1952: 5-29. Además, como señala González Obregón, Calleja se equivoca al contar puesto que, considerando la fecha de nacimiento que él fija, la monja no murió a los 44 años sino a los 43. De todos modos, hay quien se muestra reacio/a a admitir la nueva fecha y prefiere seguir con la que estableció Calleja. Véase, por ejemplo la «Introducción» de Georgina Sabat de Rivers a su edición de Sor Juana Inés de la Cruz, *Inundación castálida*. Madrid: Castalia, 1982: esp. 10-11.

tricentenario del nacimiento de la monja mexicana, de qué modo José M^a Pemán aludía a la cuestión:⁵

Como ve, pues, el lector, desde el propio planteamiento del tricentenario, la erudición nos transporta al centro mismo de esta atractiva y compleja "mujer femenina", cuyos problemas psicológicos —veracidad, coquetería, amor o desengaño— van a estar inevitablemente rondando todo cuanto sobre ella se estudia y se investiga. (33)

No creo que las palabras de Pemán merezcan excesivo comentario; tan sólo constituyen una muestra más de los prejuicios con que algunos críticos, incluso en la segunda mitad del siglo XX, se acercaban a la literatura escrita por mujeres. Es obvio que ningún desajuste en las fechas de nacimiento de fray Luíís de León, Lope de Vega, Góngora o Quevedo legitimaría que la crítica —y menos un académico en Junta Pública y solemne— los acusara de coquetos y/o mentirosos. Sin embargo, las patéticas observaciones de Pemán, que hoy en día provocan risa, constituían no hace ni cincuenta años, además de un insulto eficaz hacia todas las mujeres y sus "problemas psicológicos", un argumento válido para justificar *la lectura* de la obra de la monja jerónima. En definitiva; todo esto pertenece a las prácticas de *tortura* que denunciaba Elías Trabulse, por eso a Pemán y a la cuestión de la *sinceridad* tendré que volver más adelante.

Otros errores se han detectado en la biografía que el jesuita censor añadiera a su "Aprobación". Afirma Calleja que Pedro Manuel de Asbaje, padre de Sor Juana, era "natural de la Villa de Vergara, en la provincia de Guipúzcoa" y, sorprendentemente, un poco más abajo, añade (el subrayado es mío):⁶

(...) casó este dichoso vizcaíno con Doña Isabel Ramírez de Santillana, hija de padres españoles (...) de cuya legítima unión tuvieron, entre otros hijos, a nuestra poetisa única, que fue posible admitir igualdad en la sangre, la que pareció no tener parentesco humano con otras almas. (54)

⁵ José M^a Pemán, «Sinceridad y artificio en la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz», en Real Academia Española. *Homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz en el Tercer centenario de su nacimiento*. Madrid: S. Aguirre, impresor, 1952: 31-47.

⁶ Cito según la edición de Giuseppe Bellini en *Sor Juana e i suoi misteri. Studio e testi*. Milano: Cisalpino-Goliardica, 1987: 53-64.

Dejando a un lado el juego de denominarla poetisa única (ya que no fue hija única), Calleja traslada de provincia al padre de Juana de Asbaje; además de convertir —más comprensiblemente— en unión legítima lo que jamás fue matrimonio legalizado y mucho menos bendecido por la iglesia: el padre y la madre de Sor Juana no se casaron nunca. Isabel Ramírez de Santillana se juntó después con otro hombre con quien tuvo hijos y tal vez por este hecho la monja usara, en edad temprana, únicamente el apellido materno.⁷

Por otro lado —y para no alargarme demasiado en ella—, la extensa biografía del jesuita relata episodios entresacados de la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, como por ejemplo el examen al que la sometió el marqués de Macera ante cuarenta sabios; o su rechazo, siendo niña, a ingerir alimentos que se creía que impedían el desarrollo intelectual; o —un detalle más— la estrategia de usar el pelo como medidor en la adquisición de conocimientos. Escribe Calleja:

(...) cortándose del cabello algo y notificándose que, si hasta cierta medida del hombro crecía otra vez sin haber aprendido lo que se tasaba, se le había de volver a cortar (...).
(55)

Y resuenan en las suyas las palabras de la monja jerónima en la *Respuesta*:⁸

(...) y era tan intenso mi cuidado, que siendo así que en las mujeres —y más en tan florida juventud— es tan apreciable el adorno natural del cabello, yo me cortaba de él cuatro o seis dedos, midiendo hasta donde llegaba antes, e imponiéndome ley de que si cuando volviese a crecer hasta allí no sabía tal o cual cosa, que me había propuesto deprender en tanto que crecía, me lo había de volver a cortar, en pena de la rudeza. (33-34)

⁷ Karl Vossler, en el capítulo dedicado a «La "Décima Musa de México", Sor Juana Inés de la Cruz», en su libro *Escritores y poetas de España*, [trad. Carlos Clavería]. Madrid: Espasa, 1948 [1947]: 103-129, cuenta que el uso del apellido materno puede obedecer a quererse hacer pasar por *mejicana completa*, «lo que le daba una cierta preferencia en la admisión en escuelas y conventos frente a los hijos de los *gachupines* o españoles recientemente emigrados» (104).

⁸ Cito por la edición Sor Juana Inés de la Cruz, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Barcelona: Laertes, 1979.

Hay más; pero sirvan estos ejemplos para mostrar que no se trata de una coincidencia sino que el propio Calleja usó, como fuente principal de su biografía, el texto epistolar de Sor Juana.⁹ Padecemos, pues, la condena de recorrer una especie de cinta de Moebius: ¿existe una (auto)biografía de Sor Juana? Si la *Respuesta* es, como intentaré demostrar, un texto epistolar inserto en una situación vital, histórica, política... concreta y que, diciendo más y menos de lo que dice y de lo que calla, obedece en consecuencia a una estrategia particular, entonces ¿cómo podemos convertirlo en fuente fidedigna de información (auto)biográfica?

Por otro lado, en lo referente a la biografía del padre Calleja, no sólo cabe considerar sus errores, sus posibles añadidos o el hecho de fundamentarse, a su vez, en el texto epistolar de la monja. De hecho, un planteamiento así es absurdo desde el punto que presupone la existencia de una *verdad* previa que cualquier biógrafo/a debe y puede transcribir. A mi juicio, subyace ante todo una cuestión crucial que no podemos obviar y, sin embargo, la crítica ha pasado substancialmente por alto: ¿Qué movió al padre Calleja a escribir la biografía y desde cuándo? ¿Por qué lo hizo en la "Aprobación" eclesiástica?

Aunque, por entonces, Sor Juana ya había muerto, mucho sospecho que la biografía que le dedica el jesuita —lo mismo que la *Carta atenagórica* o la *Respuesta*...— constituye un eslabón de una cadena de posicionamientos ideológicos y no un hecho aislado, desconectado e independiente. Dicho brevemente; tampoco el texto de Diego de Calleja puede leerse de forma descontextualizada, por eso en el siguiente epígrafe intentaré restituirlo a una posición de diálogo con los otros (inter)textos *de* y *sobre* Sor Juana.

Con todo, la *Respuesta* y la "Aprobación" de Calleja *son* la (auto)biografía de Juana de Asbaje. En cierto modo, y jugando con los términos, podríamos aventurar que *todo* —incluso estas páginas— es *autobiografía* en el caso de la monja mexicana, puesto que todo emana,

⁹ Esto es así, a pesar de que él afirma contar con testimonios directos —por ejemplo, el marqués de Mancera— y dice haberse carteadado con la monja jerónima para preguntarle sobre algunas cuestiones de su vida. Entonces, si Sor Juana murió en 1695, ¿De cuándo son estas cartas?, ¿Qué grado de premeditación tiene la *biografía* del jesuita?, ¿Cuándo y por qué surgió la idea de escribirla y por qué acabó acompañando la aprobación del volumen póstumo?

de forma más o menos directa, del texto epistolar que ella redactó con premeditación y alevosía. Ante eso ¿cómo es posible suponer que sus silencios no dicen nada? En un artículo bellísimo, al que habré de volver más adelante, Iris M. Zavala escribe:¹⁰

No poder decir nada es a la vez decirlo todo; el discurso de Sor Juana es uno con réplica. En sus cartas, sobre todo en la *Respuesta*, la narradora hace del lector o lectora un cómplice. La complicidad elimina todo riesgo de contradicción; la conquista es completa. (232)

Ilustres biografías posteriores, como bien advertía Menéndez y Pelayo, no son más que culinarias más o menos aderezadas, con los mismos ingredientes; desde la de Eguiara, en latín, de 1755, hasta la más reciente; desde la primera vez que Sor Juana Inés de la Cruz aparece en la traducción (aumentada) que José de Miravel hace del *Grand Dictionnaire Historique* (1753), hasta la entrada que le dedica la *Enciclopedia biográfica de la mujer* (1967) —¡que todavía reproduce la fecha de 1651!—, pasando por el artículo que le dedica Emilio Pardo en el *Diccionario Universal de Historia y Gramática* (1853), que constituye una glosa de la *Respuesta...* con retoques (suposiciones) destinados a vencer sobre todo la distancia temporal, porque —dice:

(...) sea de esto lo que fuere, no podemos sino formar conjeturas, careciendo de todo dato para juzgar con seguridad. (En Maza 371)

Todo ello, en el mejor de los casos, porque ha habido ocasiones de confusión terrible como cuando en 1851, al elaborar su *Diccionario Biográfico Universal de Mujeres Célebres*,¹¹ Vicente Díez Cansero confunde a Sor Juana Inés de la Cruz con otra monja. El resultado es

¹⁰ «Juana Inés Ramírez de Asbaje y los enredos de los nombres». En *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*. IV. *La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al siglo XVIII)*. Barcelona: Anthropos, 1997: 225-242. Un precedente de este artículo lo constituye la Lliçó inaugural que pronunció Zavala para el I Coloquio «Paraula de dona», celebrado en Tarragona (26 al 29 abril de 1995), con el título «Vano artificio del cuidado: Polifonía de polifonías en la escritura de Juana Inés de la Cruz», *Paraula de dona. Actes del col·loqui: Dones, Literatura i Mitjans de Comunicació*. Tarragona: Diputació de Tarragona, 1997: 15-25.

¹¹ Citado en Francisco de la Maza (364-366).

una *mélange* alucinante, plagada de errores y de barbaridades insostenibles, como ésta:

(...) sus composiciones están divididas en Sagradas y Profanas, y es de notar que entre las últimas no se halla una sola que sea amorosa (...). (En Maza 365)

Si he sacado a colación ésta y no otras de las posibles disparatadas citas que se pueden hallar en el texto de Díez Cansero es porque la obra creativa de ficción de Juana de Asbaje se ha erigido en fuente indirecta de información (auto)biográfica, justamente por la precariedad de fuentes directas. Si la superposición del yo autorial y del yo lírico ha sido uno de los aspectos que la crítica contemporánea se ha esforzado en diferenciar, en el caso de la monja mexicana la confusión se agravia dado que, por mujer, por religiosa y por misteriosa desconocida, la *tortura* "(auto)biográfica" —como la llamaba Trabulse— a la que se ha sometido sus versos, especialmente la poesía amorosa, ha sido despiadada.

Antes de aventurarme por su obra poética, quisiera apuntar como unánimamente la crítica ha reconocido en doña Leonor, protagonista de *Los empeños de una casa*, segunda comedia de la monja mexicana, un *alter ego* de la escritora. Al respecto afirma Mera:

Es de notar que en la pintura de doña Leonor hecha en la primera jornada de esta pieza, se descubre el intento de la autora de hacer su propio retrato. (En Maza 442)

O, ya anteriormente, el biógrafo anónimo que redactó en 1837 una semblanza de la monja jerónima para la revista *El Mosaico mexicano o Colección de Amenidades Curiosas e Instructivas*, apuntaba:

Ella misma en su comedia titulada *Los empeños de una casa*, hace alusión de sí, en persona de una dama, en los términos siguientes: (...) (En Maza 350)

Y citaba la conocidísima réplica de Leonor:¹²

¹² También lo cita Clara Campoamor en la introducción a *Sor Juana Inés de la Cruz*. Madrid: Júcar, 1984: 24-25; o críticos más contemporáneos, como Octavio Paz y Dario Puccini.

Inclinéme a los estudios
Desde mis primeros años,
Con tan ardientes desvelos,
Con tan ansiosos cuidados,
Que reduje a tiempo breve
Fatigas de mucho espacio.
Conmuté el tiempo industriosa
A lo intenso del trabajo,
De modo, que en breve tiempo
Era el admirable blanco
De todas las atenciones;
De tal modo, que llegaron
A venerar como infuso,
El que fue adquirido lauro
Era de mi patria toda
El objeto venerado,
De aquellas adoraciones
Que forma el común aplauso;
Y como lo que decía
(Fuese bueno, o fuese malo)
Ni el rostro lo deslucía,
Ni lo desairaba el garbo;
Llegó la superstición
Popular, a empeño tanto,
Que ya adoraban deidad
El ídolo que formaron.
Voló la fama parlera
Discurrió reinos estraños,
Y en la distancia segura
Acreditó informes falsos.
La pasión se puso anteojos
De tan engañosos grados,
Que a mis moderadas prendas
Agrandaban los tamaños.
Víctima en mis aras eran
Devotamente postrados
Los corazones de todos
Con tan comprensivo lazo,
Que habiendo sido al principio
Aquel culto voluntario,
Llegó después la costumbre
favorecida de tantos,
A hacer como obligatorio,
El festejo cortesano...
Entre los aplausos yo,

Con la atención zozobrando
Entre tanta muchedumbre,
Sin hallar seguro el blanco,
No acertaba a amar a alguno
Viéndome amada de tantos.
Sin temor en los concursos
Defendía mi recato
Con peligro, del peligro,
y con el daño, del daño.
(vv. 307-368)¹³

En lo referente a la obra lírica, la lectura (auto)biográfica se disemina hasta poder abrazar cualquier poema de Sor Juana. Octavio Paz ve resonancias autobiográficas en los «Villancicos de Santa Caterina de Alejandría».¹⁴ Sin embargo, por tratarse de una mujer y de una monja, el *corpus* textual amoroso ha merecido una atención especial, acrecentada por el desconocimiento de los motivos *reales* que impulsaron a Juana Inés Ramírez —como la denominaban en la corte— a entrar en religión.

Después de un intento fallido en el Convento de San José de las Carmelitas Descalzas,¹⁵ a penas transcurrido un año, ingresó, definitivamente, en el monasterio de San Jerónimo. Las razones de tal decisión nadie las conoce y, como Juana de Asbaje se muestra esquiva a reseñarlas en la *Respuesta...*, constituyen un blanco propenso a las especulaciones. En su epístola a Sor Filotea de la Cruz únicamente refiere que fue a causa de «la total negación que tenía al matrimonio» (34) e, intencionadamente, añade:

(...) era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación. (34)

¿A qué salvación se refiere Sor Juana? ¿A la vida eterna? ¿A salvarse del matrimonio? ¿A otro tipo de salvación?¹⁶

¹³ Cito por *Obras completas. IV. Comedias, Sainetes y Prosa*. México: FCE, 1995 [1957]: 37-38.

¹⁴ *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México: FCE, 1982: 563-565.

¹⁵ Entró el 14 de agosto de 1667 y salió el 18 de noviembre, "a causa del excesivo rigor".

¹⁶ Es cierto lo que apunta Marie-Cécile Bénassy-Berling cuando afirma que tratándose de una religiosa «sería sorprendente que diese a la palabra *salvación*, sin más explicaciones, un sentido meramente temporal», pero justamente con estas sorpresas y

En su libro *Una mujer en soledad. Sor Juana Inés de la Cruz, una excepción en la cultura y la literatura barroca*, Dario Puccini resume en tres hipótesis los postulados de la crítica para justificar el abandono del siglo por parte de una mujer que tenía una vida exitosa en la corte mexicana de la segunda mitad del XVII: 1) una desilusión amorosa, 2) su origen bastardo y humilde, incompatible con el mundo de la corte, y 3) una crisis de conciencia o primera conversión, que Puccini descarta

(...) pues se basa en elementos demasiado látiles e indistintos y puesto que vive de otra hipótesis o ilación (la supuesta "segunda conversión"), que se demostrará aún más discutible e insegura y sólo confiada a una genérica instancia de fe (...). (20-21)

A pesar de presentar una difícil datación para permitir una ordenación cronológica que contribuya, ayude y fomente una lectura (auto)biográfica, los poemas de la monja jerónima han sido el argumento principal de los defensores de la primera hipótesis: la desilusión amorosa. Estrechamente ligada a este enfoque, apareció la cuestión de la *sinceridad* de estos versos. El problema radicaba en determinar si Sor Juana decía o no la verdad cuando escribía cosas como:

Yo me acuerdo, ¡oh nunca fuera!
que he querido en otro tiempo
lo que pasó de locura
y lo que excedió de extremo; (...) ¹⁷

Este afán por desentrañar el grado de sinceridad y de correspondencia con acontecimientos de la realidad que guarda la experiencia amorosa expresada en los poemas de Juana de Asbaje ha sido tal que podría casi tacharse de obsesión. Incluso parece que los críticos más sobrios se han visto obligados a posicionarse en la discusión, como por ejemplo cuando Puccini asegura, a propósito de los versos que he citado —aposta— más arriba:

ambigüedades juega Sor Juana. Vid. Dario Puccini. *Una mujer en soledad*. Madrid: Anaya & Muchnik, 1996: 20.

¹⁷ *Obras Completas*, I: 166 (vv. 25-28).

(...) la admisión (...) tiene todas las apariencias de lo verídico; y diremos que justamente su forma sucinta, desdramatizada, limitativa (amén de alusiva) nos induce a creer que la "verdad desnuda" haya podido aquí pasar ilesa a través de las mallas de las convenciones morales y literarias vigentes. (21)

La diatriba se remonta hasta tiempos de Juana de Asbaje; basta recordar, a modo de ejemplo, las observaciones del franciscano Juan Navarro Vélez, responsable de la censura a la quinta edición del segundo volumen de la obra de la mexicana, aparecido en Sevilla el año 1692. El subrayado es mío:

En los versos pudiera reparar algún escrupuloso, y juzgarlos, menos proporcionado empleo de una Pluma Religiosa, pero sin razón; porque escribir versos, fue galantería de algunas Plumas, que hoy veneramos canonizadas, y los versos de la Madre Juana son tan puros, que aun ellos mismos manifiestan la pureza del ánimo que los dictó, y que se escribieron sólo por galantería del Ingenio, sin que costasen voluntad, aun el menor sobresalto, son unas flores que sirven de adorno a la pluma; y a los escritos de este espíritu, únicamente consagrado a Dios, y entre estas flores se escogen con más gusto dulcísimos frutos de utilidad, resplandecen más vivos flamantes luces de erudición. (En Maza 87)

Un alegato más que considerable, que inclinó la balanza en favor de esta pretendida veracidad, vino de parte de Marcelino Menéndez y Pelayo, en su ya citada *Historia de la Poesía Hispano-Americana*. De Sor Juana constataba el erudito español:

Fue mujer hermosísima, al decir de sus contemporáneos, y todavía puede colegirse por los retratos que acompañan algunas de las primeras ediciones de sus obras, aunque tan ruda y toscamente grabados. Fue además mujer vehemente y apasionadísima en sus afectos, y sin necesidad de dar asenso a ridículas invenciones románticas ni forjar novela alguna ofensiva a su decoro, difícil era que con tales condiciones dejase de amar y de ser amada mientras vivió en el siglo. (En Maza 561)

E inmediatamente añadía:

Es cierto que no hay más indicio que sus propios versos, pero éstos hablan con tal elocuencia, y con voces tales de pasión sincera y mal correspondida o torpemente burlada, tanto más penetrante cuanto más se destacan del fondo de una poesía amanerada y viciosa, que sólo quien no esté acostumbrado a distinguir el legítimo acento de la emoción lírica, podrá creer que se escribieron por pasatiempo de sociedad o para expresar afectos ajenos. Aquellos celos son verdaderos celos; verdaderas recriminaciones aquellas recriminaciones. (En Maza 561)

Pero quien sin lugar a dudas lleva más lejos esta cuestión de la veracidad de los textos poéticos de la monja mexicana es José M^a Pemán en su aportación, titulada significativamente «Sinceridad y artificio en la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz», leída en la celebración del Tricentenario de la muerte de Sor Juana.¹⁸

Tras citar a Menéndez y Pelayo así como a Francisco Pimentel, como los dos polos contrapuestos de esta controversia, Pemán apuesta por lo que en lenguaje llano denominaríamos la calle de enmedio y —sin dejar de plantearse (¡faltaría más!) el *dilema* de si Juana de Asbaje perdió o no la virginidad (45)— da la siguiente explicación magistral a toda la cuestión:

El hombre es, por esencia, una criatura intelectual: la mujer, aun la más intelectual, como Sor Juana, está mucho más fuertemente unida a la vida cósmica, a la virtud creadora de la Naturaleza, de la que forma parte. (46)

Y, una vez preestablecida la premisa indispensable, concentrará toda su atención al caso de la monja jerónima;

Sor Juana conoce los vericuetos del amor humano con una seguridad experta: que muy bien puede derivar de esa experiencia antecedente que yace en el fondo de lo femenino, como la fertilidad está en la tierra no cultivada. Sabe de celos, de coquetería, de remilgos e imprudencias, con un saber que no necesita ejercitarse para ser muy pleno saber. (...) Precisamente por radical e impersonal, su amor llega a fundirse con la Naturaleza y a perfilar esa especie de

¹⁸ Véase nota 6.

panteísmo erótico del que difícilmente se libra ninguna poetisa. (46-47)

para pasar inmediatamente a generalizar su *insulto* a todas las mujeres:

Lo difícil para la mujer es "personalizar" su noción cósmica. Por eso en amor su papel es pasivo y receptivo: "acepta" al hombre, que, con facilidad, será para la mujer suficiente, a fuerza de ser siempre poco. El amante para la mujer será siempre el representante, un legado del Universo... (47)

El subrayado es mío, y admito que he tenido que controlarme para no remarcar el texto entero. Pero, por más hilaridad que nos pueda provocar esta sarta de sandeces no podemos por ello obviar la peligrosa operación que Pemán lleva a cabo, en aras de perpetuar determinadas concepciones de los géneros, que legitiman —a su vez— una serie de comportamientos discriminatorios sobre las mujeres.

El saber de Sor Juana, así como el de todas las mujeres, es —según Pemán— un saber sin mérito, porque le viene otorgado por la naturaleza; es congénito a su sexualidad genital, esto es: al hecho de nacer y vivir en un cuerpo sexuado en femenino. Siguiendo el mismo argumento, debemos entender que la mujer no obtiene de la experiencia amoroso-sexual *nada* que no tuviera *antes*, salvo el *cumplir* con su deber *natural* de procrear la especie humana. La comparación es explícita: la mujer es como la tierra, pasiva e indiferente, *pero fértil* aunque no esté dando fruto. Con esta fertilidad *identifica* completamente Pemán la experiencia amorosa femenina. El hombre, activo —sospecho que doblemente *terrenal*—, aporta la semilla... Él sí necesita estímulo, él sí puede ser exigente, a diferencia de ella que "acepta" al hombre y cualquiera parece que le será suficiente.

Este planteamiento, esta vez circunscrito al amor, es el mismo que se usó en los siglos XVII y XVIII, especialmente en ámbito francés, para *explicar* la habilidad de las mujeres como escritoras de epístolas. A ello dedicaré el siguiente capítulo; ahora tan sólo quiero hacer esta referencia para poner en evidencia que Pemán, fuera de tiempo, no hace si no aplicar los postulados ilustrados sobre las diferencias entre el

conocimiento intelectual de los sexos, a un campo de conocimiento más restringido: el saber de amor.

La estrategia consiste, en primer lugar, en propulsar al sexo femenino hacia esferas aparentemente muy altas para advertir, seguidamente, que tanta sublimidad es connatural y, por lo tanto, carece de todo valor, puesto que ni las propias mujeres son conscientes del don que poseen, ni siquiera lo saben dominar... En definitiva; las mujeres y sus dotes (connaturales o no) acaban siendo propiedad y usufructo masculino, los hombres son los únicos capaces de canalizar de forma adecuada lo que en la mujer no es más que espontaneidad irracional, disposición instintiva y natural.

Cabe añadir que en 1951 el argumento es más que *pluscuamperfecto*, sin embargo se esgrimió en el marco de la Real Academia Española, en pretendido homenaje a una mujer que, más de tres siglos antes, ya había advertido de trampas patriarcales semejantes. Por eso, apostaría que si Juana de Asbaje se removió en su tumba al oír las palabras de Pemán, sería de risa.

Las composiciones de asunto amoroso son frecuentes en Juana Inés de Asbaje sin que ello permita hacer una transposición de lo que afirma el yo lírico de los poemas a la biografía sentimental de la autora. Sor Juana re/construyó en sus textos y mediante ellos un sujeto múltiple, no asexuado sino plurisexual. En su artículo ya citado, Iris M. Zavala, a mi juicio una de las mejores lectoras de la monja mexicana, afirma al respecto:

La sexualidad genérica del hablante se transforma en Sor Juana en extrema alquimia: el sujeto puede ser masculino, femenino o no precisado. (*Breve...* 238)

Y, muy lúcidamente, añade (el subrayado es mío):

¿Escritos para otra mujer?, ¿amores sáficos, si bien, sublimados, como sugiere Octavio Paz? Y, ¿por qué no?, pero no nos incumbe ahora afirmar o negar su mundo de preferencias eróticas y amorosas sino remitirnos a la textualidad de los sonetos. (*Breve...* 238)

Esta primera hipótesis, que achacaba el ingreso en religión de Juana de Asbaje al padecimiento de una desilusión amorosa, ha sido la

que más tinta ha derramado, sin que nadie haya podido constatar que fuera (o no fuera) efectivamente así. En su libro dedicado a la monja mexicana, Clara Campoamor todavía se resiste, pese a no tener respuesta alternativa:

No dar aliento al matrimonio a los dieciséis años, en quien no repugna el amor, considerar imposible lazo tal, y no hallar paz en el mundo carácter tan llano y amable, ser juvenil tan bien situado en la vida, son todas ellas cosas que han quedado sin explicación. Pero siempre nos resistimos a admitir la motivación del amor. (24)

La segunda hipótesis se fundamenta mayormente en las palabras de Calleja, cuando en su "Aprobación"-biografía relata la entrada de Juana en el convento, de este modo:

(...) la buena cara de una mujer pobre es una pared blanca donde no hay necio que no quiera echar un borrón. (57)

Resulta curioso percatarse que el padre Juan Antonio de Oviedo, en la biografía de 1702 que dedica a Núñez de Miranda, hace una referencia parecida:

Maduró y abrevió cuanto pudo el Padre Antonio aquella entrada; porque habiendo conocido la discreción y la gracia en el hablar de Juana Inés, lo elevado de su entendimiento y lo singular de su erudición, junto con no pequeña hermosura, atractivos todos a la curiosidad de muchos, que desearían conocerla y tendrían por felicidad el cortejarla, solía decir que no podía Dios enviar azote mayor a aqueste Reino que si permitiese que Juana Inés quedare en la publicidad del siglo. (En Maza 279)

De ello se puede inferir que acaso fueran causas de estatuto social y económico las que dificultaran su estancia en la Corte y llevaran a Sor Juana a tomar esta decisión. Personalmente, se me antoja más como una suposición del padre jesuita, urgido a dar la explicación que no tenía a un hecho que tal vez no entendía, que no una afirmación con claro fundamento. Aún así, es posible considerar esta segunda hipótesis, como aventura Puccini, como complementaria «del fallido o

inoportuno encuentro amoroso» (23). Pero, en realidad, nada está claro, a juzgar por cómo zanja el italiano la cuestión:

La conclusión que cabe sacar (...) es, en el fondo, una sola: que en cualquier caso lo que sigue estando por demostrar y siendo indemostrable es la causa determinante y particularísima de su decisión de tomar los hábitos. (23)

La conclusión de Puccini es a la única que Juana de Asbaje nos permite poder llegar; la incertidumbre sobre qué motivó su entrada en religión es, de hecho, la misma que tiñe cualquier aspecto de la vida de la monja mexicana. Tan sólo —como advertía Zavala— nos quedan los textos, dispuestos a soltar las ataduras de un sujeto que se presenta una y otra vez distinto a sí mismo, diferente y difiriendo. ¿Quién es Sor Juana, la de «por mil títulos célebre» (como la denominó Pardo)? Juana de Asbaje, Juana Inés Ramírez, la Décima Musa, el Fénix de México, la monja jerónima, el «monstruo de las mujeres», «la peor del mundo», Sor Juana Inés de la Cruz..., ¿son todas una sola y misma persona?

Iris M. Zavala nos pone sobre aviso:

(...) la identidad de nuestra Juana Ramírez de Asbaje, sor Juana Inés de la Cruz, está en relación con la mirada con que uno quiere ver. (*Breve...* 226)

INTERTEXTOS INSOSLAYABLES O ¿A QUÉ RESPONDE LA RESPUESTA?

Para enfrentarse a las textualidades de la *Respuesta* epistolar con que Juana de Asbaje obsequió al obispo es preciso detenerse en los diversos con-textos desde los que se generó, cuya presencia —más o menos explícita en la carta de Sor Juana— puede contribuir significativamente a su entendimiento.

Ni en su vida en el *siglo* ni en su vida conventual, Juana de Asbaje se desvinculó jamás del mundo y de lo que en él sucedía; al contrario: a medida que avanza su vida, hasta la abrupta capitulación de 1694, las relaciones de Sor Juana con la intelectualidad de la época o

con los núcleos de poder político cortesanos y eclesiásticos —para bien y para mal— se intensifican. Los encuentros eran continuados y, a falta de ellos, la correspondencia epistolar constituía un medio para proseguir el contacto y el intercambio de opiniones e ideas.

Advierte Clara Campoamor que toda la producción de la monja jerónima no queda recogida en la publicación de su *Obra completa*:

sino que en misivas y comunicaciones quedó esparcida gran parte de su ingenio y de su espíritu, al tratar con sus numerosos corresponsales de temas de teología moral, fisiología, matemáticas, química, poética, gramática... (40)

Como ocurre habitualmente, los escritos de género epistolar, de difusión no impresa, se ven expuestos a la pérdida y al extravío. Sin embargo, la epistolografía privada de Sor Juana, salvo contadísimas excepciones, se ha visto condenada a una desaparición prácticamente total. En su introducción a la edición de la *Poesía lírica* de la monja mexicana, José Carlos González Boixo apunta:¹⁹

Sabemos (...) que la correspondencia de Sor Juana con intelectuales de su época fue muy numerosa, pero hasta la fecha permanece oculta, o bien ha desaparecido, tal vez para siempre. (11)

Sea voluntario o accidental, transitorio o perpetuo, el silencio/silenciamiento de las epístolas de la monja jerónima contribuye a potenciar el misterio que la envuelve. En cualquier caso, se trata de un *corpus* intertextual del que carecemos pero que sin embargo —me atrevería a afirmar sin demasiado temor a equivocarme— que resultaría muy enriquecedor.

Los contactos con el mundo no se establecían únicamente vía epistolar. El funcionamiento de los conventos en la denominada Nueva España era menos rígido que en la metrópolis; de ahí los constantes intentos, por parte de los eclesiásticos más recelosos,²⁰ de

¹⁹ Sor Juana Inés de la Cruz. *Poesía lírica*. Madrid: Cátedra, 1992.

²⁰ Por ejemplo el franciscano Fray Mateo de Herrera o el propio Aguiar y Seijas. Esto no significa que miembros del cuerpo eclesiástico no asistieran a los encuentros y tertulias que tenían lugar en la celda de Sor Juana Inés, entre estos —si creemos lo que dice Octavio Paz— se contaba, con toda probabilidad, con Manuel Fernández de Santacruz, quien se convirtió años más tarde en Sor Filotea.

prohibir que las religiosas recibieran visitas de devotos y amigos. Las monjas podían disponer de servicio en su celda, equipada por otro lado con todas las comodidades de una estancia común, en función de la disposición económica de la religiosa que la ocupaba.²¹ Sor Juana era famosa por las visitas que la solicitaban:

Toda la aristocracia de la imperial ciudad asistía por las tardes a las vísperas, para solazarse después con la amena charla de Sor Juana, y hasta en más de una ocasión fue consultada acerca de arduos problemas. (Campoamor 36)

Aunque la relación de Juana de Asbaje con la aristocracia cortesana se había iniciado ya antes.

LA PROTECCIÓN VIRREINAL

Juana Inés de Asbaje y Ramírez permaneció en la alquería familiar de San Miguel de Nepantla que la vio nacer, entre los enormes volcanes de Popocatepetl e Iztacíhuatl, cerca de la figura del abuelo materno y su biblioteca, a partir de cuya muerte se trasladó a la capital.

En 1664 entró al servicio de los vigésimoquintos virreyes de Nueva España, los marqueses de Mancera, don Antonio Sebastián de Toledo Molina y Salazar y su esposa, doña Leonor de Carreto —Laura, en las poesías de Sor Juana—, quien declaraba que no podía vivir sin su Juana Inés (Campoamor 19). Fue el marqués de Mancera quien, divertido y sorprendido por el saber de la jovencísima Juana, la sometió a un examen de conocimientos ante cuarenta sabios. Este acontecimiento, recogido por Calleja y citado tantas veces, culmina con la presunta frase del propio virrey, sentenciando, a modo de veredicto, que la doncella se defendió «a la manera que un galeón real se defendiera de pocas chalupas».

Juana Inés Ramírez, que por entonces usaba el apellido materno que era también el del abuelo, no tenía que sentirse a disgusto bajo la protección de los virreyes de Mancera. Un acicate más para la controversia que suscitó su determinación de ingresar en religión, a la que ya me he referido, y para la que no se ha hallado aún una

²¹ *Vid.* Josefina Muriel *Conventos de monjas en la Nueva España*. México: 1946.

explicación satisfactoria y determinante. Pero satisfactorio, ¿para quién? Tal vez no sea necesario recelar de la motivación que la propia monja sostiene, ni pretender llevarla mucho más allá: los virreyes gobernaban por periodos limitados y Juana Inés Ramírez no podía tener la certeza de verse protegida siempre; por otro lado, su origen humilde y bastardo le hacía imposible una vida cómoda y dedicada al estudio. Por lo tanto, si ésta era la pretensión de Sor Juana, parece que tenía dos posibilidades: o arreglar un matrimonio con alguien suficientemente adinerado para procurarle lo que necesitaba y a quien no le importara ni la *afición* de su esposa a las letras ni sus apellidos; o bien entrar en religión, ámbito donde en principio —y en teoría— un origen humilde no es un impedimento para desenvolverse, y que supone además un estatuto de por vida. La primera resolución la obligaba a convivir, negociar y correr el peligro de tener que obedecer y someterse (así mandaban los cánones de la época) a la voluntad de otra persona; mientras que la segunda opción le pedía igualmente un voto de obediencia pero a una institución cuyas reglas estaban codificadas en la escritura, y a batallas de letras sospecho que siempre se vio más dispuesta Sor Juana Inés: observar esta obediencia le había de resultar mucho más fácil y habría de darle a la vez mayor margen de acción.

En cualquier caso, tras el intento fallido en las Carmelitas Descalzas y los sudores fríos del padre Nuñez, confesor de los virreyes, quien había adoptado el papel de guía espiritual de Juana de Asbaje, parece ser que fue Leonor de Carreto quien tomó las riendas del asunto. Contribuyó a buscar un rico caballero, don Pedro Velázquez de la Cadena, que apadrinara el ingreso de (su) Juana Inés Ramírez aportando la dote necesaria; asimismo, se ocupó de que su protegida dispusiera de una celda propia provista de cocina, baño, salón y habitación, así como de varias criadas y de una esclava negra a su servicio. En esta disposición ingresó Juana Inés Ramírez en el convento de San Jerónimo, el 24 de febrero de 1669. El acontecimiento, a juzgar por las palabras de Karl Vossler, tuvo una repercusión más que notable:

A la ceremonia asistieron la corte del virrey, los altos dignatarios de la Iglesia y el mundo aristocrático de la ciudad de Méjico. (105)

Y, a continuación, añade:

Visitas de categoría, ingeniosas conversaciones, discusiones literarias, representaciones dramáticas y musicales ante un escogido público ciudadano no fueron desde entonces cosas poco corrientes en el locutorio del convento de las monjas de San Jerónimo. Sor Juana Inés brilló en todas ellas con tal gracia e ingenio, que su severo confesor tuvo motivos para preocuparse cada vez más a lo largo de los años. (105)

Quisiera detenerme brevemente en la figura del padre Núñez, que compaginaba sus oficios de confesor con el de inquisidor,²² cuyo poder en la vida de Sor Juana ha tendido a engrandecerse a raíz, probablemente, de la biografía que al poderoso jesuita le dedicó en 1702 un compañero de la orden. Juan Antonio de Oviedo, autor de esta *Vida ejemplar, heroicas virtudes y apostólicos ministerios de el V.P. Antonio Nuñez de Miranda de la Compañía de Jesús*, afirma a propósito de la decisión de Juana Inés Ramírez de convertirse en monja:

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. Consultó su vocación y sus temores con el Venerable Padre Antonio Núñez (...) (En Maza 279)

Al consignar la respuesta del jesuita, el biógrafo deja entrever el indicio de lo que en un futuro presume habrá de relatar: la ruptura de Sor Juana con el padre Núñez a causa, precisamente, de su dedicación a la escritura.

y mirando las cosas con la madurez que todo acostumbraba delante de Dios, aprobó por de su Magestad la vocación alabando sus deseos; y exhortándole con eficaces razones a la ejecución se ofreció de ayudarle en cuanto pudiese, animándola a sacrificar a Dios aquellas primeras

²² Paz reflexiona al respecto: «Debe haber sido angustioso tener por confesor a un especialista en detectar herejías y errores contra el dogma» (552).

flores de sus estudios, si conociese que le habían de ser estorbo a la perfección a la que se empeñaba el estado de Religiosa. (279)

Aun así, si hemos de creer a Oviedo, paradójicamente, a pesar de la observación, «Muy consolada y esforzada quedó Juana Inés con los consejos y aprobación del Padre Antonio (...)» (279). Relata el biógrafo, seguidamente, la breve estancia de Sor Juana en las Carmelitas Descalzas y la tentativa del convento de San Jerónimo,

en donde con intervención y asistencia del Padre Antonio, tomó el hábito y profesó, corriendo la fiesta de este día por cuenta del Padre, quien procuró se hiciese con la mayor solemnidad posible, sin perdonar a gasto alguno, convidando para la fiesta a lo más granado e ilustre de los Cabildos Eclesiásticos y secular, Sagradas Religiones, y nobleza de México, y él mismo la víspera de la profesión sin atender a su mucha autoridad se puso a componer por sus manos las luminarias. (279-280)

Los méritos son pues para el confesor inquisidor, hasta las luminarias y el dispendio económico del festejo, y no hay ni una sola referencia a la posible mediación de Velázquez de la Cadena y mucho menos de la virreina o el virrey. El protagonismo que otorga al jesuita esta biografía de 1702, se contradice visiblemente con lo que la propia Sor Juana le escribió a Nuñez de la Miranda en 1682, en una carta milagrosamente conservada, que preludiaba a gritos el posterior pero inminente abandono del confesor.²³ Le retrae sin tapujos, Juana de Asbaje (el subrayado es mío):

Pues ¿por qué es esta pesadumbre de V. R., y el decir *que a saber que yo había de hacer versos no me hubiera entrado religiosa, sino casándome?* Pues, padre amantísimo (a quien forzada y con vergüenza insto lo que no quisiera tomar en boca), ¿cuál era el dominio directo que tenía V. R. para disponer de mi persona y del albedrío (sacando el que mi amor le daba y le dará siempre) que Dios me dio? Pues cuando ello sucedió, había muy poco que yo tenía la dicha de conocer a V. R.; y, aunque le debí sumos deseos y solicitudes de mi estado, que estimaré siempre como debo, lo tocante a

²³ Esta carta fue descubierta por Aureliano Tapia Méndez y la reproduce González Boixo en su citada introducción: 27-33.

la dote mucho antes de conocer yo a V. R. lo tenía ajustado mi padrino el capitán D. Pedro Velázquez de la Cadena, y agenciándomelo estas mismas prendas en las cuales, y no en otra cosa, me libró Dios el remedio. Luego no hay sobre qué caiga tal proposición, aunque no niego deberle a V. R. otros cariños y agasajos muchos que reconoceré eternamente, tal como el de pagarme maestro, y otros. (31)

A esta carta de Sor Juana y a la evolución de sus relaciones con el jesuita Nuñez de la Miranda, tendré que volver más adelante.

A las notables visitas que recibía Juana de Asbaje se le sumaban los numerosos regalos con que la obsequiaban sus admiradores y admiradoras, así como un número más que considerable de encargos literarios, especialmente en verso, hechos a medida de la mano que los solicitaba. Con todo este intercambio múltiple se producía, también, un intercambio de favores. Sor Juana necesitaba la protección de los virreyes para proceder *impunemente* en sus quehaceres literarios. Con esto no quiero poner en entredicho, en absoluto, la existencia de relaciones de profunda amistad entre la monja jerónima y la alta nobleza española, sino dejar constancia del papel que las propias virreinas sabían que desempeñaban.

En su extensa obra *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*,²⁴ Octavio Paz documentó la singularidad de la sociedad mexicana del siglo XVII, para —siguiendo fundamentalmente al historiador Ignacio Rubio Mañé—,²⁵ puntualizar cuál era el papel que se atribuía a los virreyes y a través de qué disposiciones se regulaba. Como representantes del rey fuera de la metrópoli, los virreyes poseían igualmente los cargos de gobernadores, capitanes generales y presidentes de la Real Audiencia. Una semejante concentración de poder se paliaba mediante diversos procedimientos que cumplían con el fin de impedir una excesiva acomodación en el uso y abuso de sus cargos. Algunos de estos procedimientos resultaban altamente disuasorios, como el *juicio de residencia*, que consistía —dicho en breve— en mandar un juez que investigara las iniciativas y proyectos

²⁴ Octavio Paz (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral, 1990 (4ª ed.)

²⁵ *Introducción al estudio de los virreyes de Nueva España, 1535-1746*. México, 1955 [FCE, 1982].

del virrey al término de sus funciones; o la institución de *los visitadores* que, como su nombre permite adivinar, pasaban temporadas controlando *in situ* los quehaceres del virrey.

Había otros procedimientos, tal vez menos evidentes, pero igualmente eficaces; así, por ejemplo, en honor de una *costumbre inmemorial* —rezaban las ordenanzas— los virreyes no podían llevarse a los familiares consigo a las colonias, ni siquiera a sus hijos e hijas. «Esta prohibición —advierte Paz— [los] convertía en una suerte de rehenes» (39). Otro método disuasivo consistía en limitar el cargo a tres años, prorrogables sí, pero siempre bajo revisión y supervisión. El marqués de Mancera ocupó el puesto nueve años, de 1664 a 1673.

En 1674 murió Leonor Carreto,

de la beldad de Laura enamorados
los cielos la robaron a su altura.

No tuvo la dicha de un mandato tan largo el tibio sucesor del marqués de Mancera, Pedro Nuño Colón de Portugal, duque de Vergara, puesto que murió a los cuatro días de haber recibido el mando. Reuniendo el cayado con el bastón, le sucedió el arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera, cuyo gobierno, que abrazó desde el año 1674 hasta 1680, resultó —según Paz— favorable para Sor Juana y muy especialmente para Manuel Fernández de Santa Cruz, el obispo que se convertiría diez años después en Sor Filotea. En este punto, el premio Nobel discrepa de la opinión de Francisco de la Maza y otros historiadores que, contrariamente, sostienen que la monja jerónima no resultó demasiado agraciada bajo el mandato del arzobispo virrey.²⁶

Sin lugar para la duda, fue el mandato de Tomás Antonio de la Cerda, marqués de la Laguna, el que supuso el periodo de plenitud y auge en la vida de Juana de Asbaje. La virreina, doña María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga, condesa de Paredes, tuvo —como veremos— mucha responsabilidad en ello, puesto que se convirtió en una gran admiradora de Sor Juana y constituyó la principal artífice en

²⁶ Estoy pensando en Francisco de la Maza o el propio José Carlos González Boixo.

la divulgación y publicación de la obra de la monja mexicana, en cuyos versos aparece repetidamente con el sobrenombre de Lysi o Filis.²⁷

De edades muy similares, se forjó entre ambas mujeres una profunda relación de amistad, difícil de reconstruir dada la precariedad documental disponible: ni sus cartas íntimas se conservan, ni existen testimonios de la época que reseñen el peculiar intercambio sentimental y literario que se estableció entre ellas. Fueron los años más productivos de Sor Juana Inés, no solamente en incontables textos poéticos de encargo o alabanza, sino en textos mucho más complejos como *El divino Narciso* o, probablemente su mejor obra en verso *Primero sueño*.²⁸ Había, como ya he apuntado, una vertiente interesada en este profuso intercambio de versos y regalos entre la monja jerónima y la corte virreinal, que sería absurdo desestimar. Paz explicita el trueque así:

La poesía palaciega de Sor Juana cumplía un doble propósito: era un ritual cortesano impregnado de simbolismo político y era un medio de comunicación privilegiado entre el convento y el palacio. Al mismo tiempo, el favor virreinal fortificaba su posición en el claustro, poniéndola al abrigo —al menos transitoriamente— de las envidias y las intromisiones. (258-259)

E, inmediatamente añade:

Pero el aspecto utilitario e interesado no es sino una parte de su relación con los virreyes; la otra, quizá no menos sino más importante, era un compuesto de sentimientos generosos: gratitud, amistad y algo más y distinto de la gratitud y la amistad. El afecto de sor Juana hacia la condesa de Paredes, a juzgar por el tono de los poemas que le dirigía, se transformó rápidamente en un sentimiento de tal modo apasionado que no puede ser llamado sino amor. (259)

²⁷ El encargo del arco triunfal facilitó mucho la conexión entre los nuevos virreyes y la monja novohispánica..

²⁸ Para una inteligente y erudita lectura de *Primero sueño*, cfr. Guillermo Serés «La "centella" de Sor Juana Inés de la Cruz en su contexto cultural», en *Voz y Letra* III/2, 1992: 79-91.

Tomás de la Cerda ostentó el bastón gubernamental hasta noviembre de 1686. Sin embargo, los marqueses de La Laguna y condes de Paredes permanecieron dos años más en Nueva España, ya que no partieron hacia Madrid —según hace constar Robles en su *Diario de sucesos notables*— hasta el 28 de abril de 1688. Teniendo en cuenta que el primer volumen de las obras de Sor Juana, *Inundación Castálida*, aparecía en 1689, no resulta aventurado afirmar que María Luisa de Manrique puso todos sus sentidos en hacer posible esta publicación tan pronto pisó la capital española. Y salió victoriosa; pero no se detuvo ahí, siguió promocionando la obra de la monja mexicana a pesar de la enorme distancia que las separaba. Establecieron una profusa correspondencia que les permitía proseguir sus intercambios a pesar de la lejanía, de modo que María Luisa se iba haciendo depositaria de los textos de la monja jerónima y, gracias a ello pudo ayudar a preparar la publicación de la obra sorjuanescas. Según documenta Paz, la primera edición suelta del auto sacramental *El divino Narciso*, fechada en México el año 1690, hace constar que la

marquesa de la Laguna, virreina de esta Nueva España, singular patrona y aficionada a la madre Juana, lo llevó a la corte de Madrid para que se representase para ella. (348)

El cese del virreinato del marqués de la Laguna coincidió con el agravio de las sublevaciones indígenas, que desembocaron poco más tarde en el motín de 1692, durante el mandato de Gaspar de Sandoval Cerda Silva y Mendoza, conde de Galve,²⁹ poniendo de manifiesto ya de una forma clara que la metrópoli iba perdiendo control sobre sus territorios transatlánticos. A este conflicto político tendré que remitirme de nuevo al tratar los últimos años de la vida de Juana de Asbaje.

ELCAYADOCODICIADO

El encuentro entre Manuel Fernández de Santa Cruz (Palencia 1637-Puebla 1698) y Juana de Asbaje se produjo, con toda probabilidad, durante el mandato virreinal de fray Payo Enríquez de Rivera, quien se

²⁹ Entre ambos mandatos se interpone el de Melchor Portocarrero y Lasso de la Vega, conde de Monclova y virrey de la Nueva España hasta 1688.

erigió —si Paz está en lo cierto— en protector del obispo de Puebla.³⁰ Si en efecto esto es así, no resulta descabellado pensar que una vez cedido el bastón virreinal al marqués de la Laguna, como posible sucesor al arzobispado, fray Payo estimulara la figura de su favorecido.

Las referencias documentadas de la reelección arzobispal se circunscriben a lo que el cronista Antonio de Robles reseñó en su *Diario de sucesos notables*, en el periodo comprendido entre 1665 y 1763. Curiosamente, en el curso del año 1680, Robles da noticia en dos ocasiones —mayo y septiembre— de la elección de Fernández de Santa Cruz. Sin embargo, en marzo de 1681 un nuevo nombramiento, esta vez definitivo, dejó fuera al obispo de Puebla y eligió a Francisco Aguiar y Seijas (Betanzos —México 1698), obispo de Michoacán desde 1677, como el nuevo arzobispo de México.

En ocasiones, el cambio ha sido interpretado como una renuncia voluntaria del obispo poblano al cayado arzobispal. Clara Campoamor revela sus vanos intentos para comprender un comportamiento semejante:

Aquel don Fernández de la Cruz (sic.), que debía ser hombre de súbitos arranques —ya que, nombrado Virrey, dimitió instantáneamente del cargo— (...) (78)

Aunque con toda probabilidad, tal pensamiento venga inducido por la lectura de la biografía que Miguel de Torres realiza en 1716 del prelado, titulada *Dechado de Príncipes Eclesiásticos*, donde consigna, entre los méritos del obispo, la renuncia del arzobispado y también del virreinato.³¹ Esta doble renuncia es más que discutible; de hecho, resulta del todo improbable, al menos si entendemos que fue de forma voluntaria. Entre mayo de 1680 y marzo de 1681 sucedió algo lo suficientemente poderoso para despojar al obispo poblano como

³⁰ Fernández de Santa Cruz había sido nombrado obispo de Chiapas, pero llegó a México convertido en obispo de Guadalajara —el viaje era tan largo que en el trayecto podían producirse cambios como éste— en 1670. En 1673 pasó a ocupar el obispado de Puebla.

³¹ Fray Miguel de Torres era sobrino de Sor Juana y parece que se dedicaba a biografiar insignes personajes de Puebla, ya que además del libro dedicado a Fernández de Santa Cruz, escribió en 1725 una extensa vida de la monja trinitaria Sor Bárbara Josefa de San Francisco. *Vid.* Maza 289 y Guillermo Ramírez España *La familia de Sor Juana*. México, 1947.

favorito al cargo que ya Robles le había atribuido y colocar en su lugar a un rival: el obispo de Michoacán quien, en principio, era poseedor de menos méritos.

A mi juicio, resulta indudable que el episodio está relacionado con el poder creciente de la orden jesuita dentro de la institución eclesiástica. Las pruebas más claras de ello las aporta Puccini cuando resigue el interés de Manuel Fernández de Santa Cruz por ganarse los favores de los jesuitas y así reducir la ventaja que pudiera tener Aguiar y Seijas, a través de dos hechos significativos: por un lado, está la carta que el obispo de Puebla mandó al rey Carlos II alabando la labor desempeñada por los miembros de la compañía de Jesús en el campo de la educación; además, Fernández de Santa Cruz solía realizar sus visitas misioneras acompañado de dos padres jesuitas.³²

Francisco Aguiar y Seijas pertenecía por supuesto a la orden de Jesús. José de Lezamis le obsequió con una biografía *Breve relación de la vida y la muerte del Ilmo. y Rev. mo. Señor Dr. D. Francisco de Aguiar y Seijas*, aparecida en México el año 1699.³³ Tanto este texto como el de Torres se enmarcan en el género hagiográfico y, por consiguiente, se estructuran en función de unos episodios en cierto modo prefijados, disponiendo del material biográfico en función de ellos, inventando —hasta la exageración si es preciso— para obtener el retrato apologético digno del *valor* del biografiado. Es obvio que no muestran la fiabilidad que presume buscar la biografía moderna; sin embargo, en su esfuerzo por constituir la identidad —santa— del protagonista, estos textos ofrecen a menudo algunos detalles relevantes de la *imagen* del biografiado en cuestión. Así pues, si hemos de juzgarlo por el retrato ¡apologético! que Lezamis ofrece de él, el arzobispo de México poseía un carácter muy difícil. Austero, violento y colérico, Aguiar y Seijas era enemigo exacerbado de las fiestas taurinas, las peleas de gallos, el teatro y las mujeres:

y le oímos decir algunas veces, que si supiera habían entrado algunas mujeres en su casa, había de mandar arrancar los ladrillos que ellas habían pisado (...) No quería

³²La carta está recogida parcialmente en A. Astraín (1899). *Historia de la compañía de Jesús en la asistencia de España*, vol. 2. Madrid, 1905: 464-466. De las visitas en compañía de jesuitas da noticia Torres (1722): 136. *Vid.* Puccini: 42.

³³ Existe una edición moderna, publicada en México en 1940.

que en casa suya pusiesen manos las mujeres ni que le guisasen la comida ni oír las cantar y ni siquiera oír las hablar quería. (En Paz 531)

Según recoge Francisco de Sosa en su libro, aparecido en México en 1877, sobre *El episcopado mexicano*: «la aversión del arzobispo hacia la mujer era tan exagerada que podría calificarse de verdadera manía» (en Paz 530), y más adelante añade:

En su servidumbre jamás permitió mujer alguna; en sus frecuentes pláticas doctrinales atacó con vehemencia cuantos defectos creía hallar en la mujer; se avanzó hasta reprender alguna desde el púlpito. (531)

Poco había de reconfortar a un misógino visceral de este calibre la loa con que Sor Juana Inés de la Cruz le obsequió, nada más y nada menos que en el estreno de su comedia *Los empeños de una casa*. Previsiblemente Aguiar y Seijas ni acudió al teatro ni mostró ningún acuso de recibo. Aventura Paz burlón: «¿Se habrá enterado que sor Juana había escrito un soneto en honor de un rejoneador?» (528)

Cualquier posible alianza o aproximación, ni siquiera interesada, entre el nuevo arzobispo de México y la monja jerónima resultaba prácticamente imposible. Me atrevería a afirmar que este hecho, sin embargo, había de constituir una razón más para que, en consecuencia, se estrechase la relación de Juana de Asbaje con el obispo derrotado, Fernández de Santa Cruz, que vio en ella una posible y poderosa aliada contra el arzobispo jesuita. Sor Juana gozaba entonces del apoyo del virreinato y estaba en la plenitud de su vida personal y profesional; además, con toda probabilidad, Aguiar y Seijas debería despertarle muy pocas simpatías.

Este cúmulo de circunstancias ha llevado a Octavio Paz y a Dario Puccini a elaborar la hipótesis nada desechable de que la *Crisis a un sermón* del padre Vieira, nació de una estrategia del prelado poblano. El texto apareció justamente en Puebla, en forma de opúsculo, en 1690, con el título tan pomposo como extenso de *Carta Atenagórica de la Madre Ynés de la Cruz, religiosa profesora de velo y choro en el muy religioso Convento de San Gerónimo de la Ciudad de México cabeza de la Nueva España. Que imprime y dedica a la misma Sor Philotea de la*

Cruz, *Su estudiosa aficionada en el Convento de la santísima Trinidad de la Puebla de los Ángeles*. Evidentemente, como era de esperar, firmaba la licencia de publicación el Ilustrísimo Obispo de Puebla, con fecha de 25 de noviembre de 1690. El título también lo había escogido él. Dos años después se reeditó en Mallorca y, esta vez con el título más modesto de *Crisis a un sermón*, el texto se recogió también en el segundo volumen de la obra de Sor Juana, publicado a instancias de doña María Luisa de Manrique, en Sevilla, el mismo año 1692.

A qué decir que el título elegido por Fernández de Santa Cruz, plagado de figuras femeninas y sospechosamente elogioso al considerar la carta de la monja jerónima digna de la sabia (¡y pagana!) diosa Atenea, no podía si no constituir una provocación. Como si no bastara ya el hecho de que una mujer cometiera la imprudencia de osar desafiar —y vencer— retóricamente al más afamado predicador jesuita. Antonio de Vieira (Lisboa 1608-Salvador-Brasil 1697) había pronunciado su *Sermaõ do Mandato* en la Capilla Real de Lisboa, el jueves Santo de 1650. Puccini aventura como vía de conocimiento del texto alguna de las dos traducciones españolas anteriores a 1690, o bien la edición de 1678 o bien el opúsculo de 1680, considerando que aproximadamente un par de años más tarde los textos publicados en España eran hábiles en México. Aún así una pregunta queda suspendida en el aire, ¿por qué todavía se pospone algunos años la redacción de la crítica de Sor Juana?

A pesar de que la dedicatoria a Aguiar y Seijas que encabezaba la traducción de Vieira aparecida en 1678, ya atestiguaba el vínculo estrecho existente entre ambos jesuitas, a partir de 1683 se sucedieron una serie de acontecimientos editoriales en Nueva España que contribuyeron a poner de manifiesto no sólo la vigencia de este vínculo, sino que, a la vez, mostraron que un ataque al orador portugués —del que probablemente ni el propio Vieira se enteró— dolería especialmente al arzobispo mexicano... Sobre todo si llegaba en pluma de mujer. Dario Puccini recoge los siguientes datos:

a) En 1683, seguramente por sugerencia de Aguiar y Seijas, aparece en México *Umas conclusões de toda a teologia*, que la Real y Pontificia Universidad de México dedicaba a Vieira, y

b) En aras de reforzar la presencia en la Nueva España de Vieira, incomprendido en su país, el arzobispo debió intervenir para que apareciera la traducción castellana del sermón «Heráclito defendido», en 1685.

La ligazón entre Vieira y Aguiar tuvo que ser más que notable a ojos de Fernández de Santa Cruz como para percatarse de que constituía un modo de ataque indirecto hacia el arzobispo; ofensiva que, por supuesto, ni podía ni tenía que elaborar él mismo que, lógicamente, como obispo, debía obediencia y respeto a su arzobispo. Ahí entra en juego Sor Juana Inés de la Cruz, que no había rivalizado directamente con el arzobispo gallego, pero no podía simpatizar demasiado con él, tenía además la capacidad intelectual para desmontar el sermón del portugués y, para colmo, era mujer.

Llegados a este punto Puccini y Paz discrepan, dado que si el italiano considera que Fernández de Santa Cruz usó a la monja jerónima como *instrumento* para sus fines sin participárselo de modo alguno; el premio Nobel mexicano apuesta por una *alianza* entre ambos, que comportaría la conciencia plena de Juana de Asbaje a propósito del contragolpe que de rebote propinaban al arzobispo jesuita. Ambas opciones dejan abiertos interrogantes arduos de responder. En primer lugar, es difícil creer que Sor Juana se prestara tan ciegamente a las solicitudes del obispo de Puebla sin sospechar nada, sin percatarse de sus intenciones y, aun en este caso, resulta poco probable que la aparente contraofensiva privada al prólogo de Sor Filotea no sólo prolongue la ficción del pseudónimo del obispo que presuntamente la había utilizado, sino que manifieste además tan poca indignación por el engaño. La *Respuesta* se presenta como una epístola de difusión exclusivamente privada; si en efecto fue concebida así, ¿por qué Juana De Asbaje no observa el mismo tono que en la carta —esa sí eminentemente privada— que dirigió a su confesor, cuando en realidad los *cargos* de los que se defiende son prácticamente idénticos? Si, por otro lado, pretendía que su misiva de respuesta se divulgara copiada de mano en mano, ¿por qué no aprovechó para desvelar los abusos del obispo de Puebla para conocimiento público y obtención de indulgencia? Sor Juana tenía que saber que la orden jesuita estaría molesta con ella, ¿en tan poco valoraba su poder?

Lo dudo; Juana de Asbaje sabía muy bien hasta dónde podían llegar sujetos como Aguiar y Seijas o Nuñez de Miranda, que por aquel entonces —entre 1682 y 1690— la había abandonado ya. La tesis de Puccini exige que leamos la epístola a Sor Filotea de la Cruz en clave de *Respuesta* al obispo de Puebla pero, a mi juicio, Sor Filotea y Fernández de Santa Cruz no son intercambiables. Sor Filotea es, en efecto, un *travestismo* del obispo y como tal implica una *diferencia* respecto a su identidad como prelado. Sor Filotea no es Fernández de Santa Cruz, ni Fernández de Santa Cruz es Sor Filotea. Sobre la *función* de este pseudónimo/heterónimo tendré que reflexionar bajo el epígrafe siguiente.

Si seguimos a Octavio Paz, por el contrario, tanto el prólogo del obispo poblano travestido en Sor Filotea, como la *Respuesta* de la monja jerónima a la misma, devienen *simulacros*, con lo que no quiero apuntar que se conviertan en *mentira* sino, simplemente, en la *representación* de un intercambio epistolar, donde las figuras que intervienen no son lo que aparentemente son, no dicen lo que parece que dicen, ni se dirigen a quien simulan dirigirse. El germen de esta idea está ya en José M^a de Cossío cuando, en 1951, apuntaba:

Mas reflexionando sobre el caso puede llegarse a la conclusión de que la carta del obispo se escribió calculadamente, y con conocimiento de la monja reprendida, a fin de darle pie para defenderse de censuras irresponsables, a las que de otro modo no podía haber hecho frente. (6)

El prólogo era pues, a la vez, almohadón y excusa: *almohadón* porque paliaba, avanzándose, otros posibles ataques a Sor Juana para darle así pronta *excusa* para defenderse de lo que el propio prólogo había anticipado y de lo que le quedaba por venir. Y no solamente a Sor Juana..., a juicio de Paz, la misma función desempeñaba para Fernández de Santa Cruz, contribuyendo igualmente a salvaguardarlo:

Si los enemigos de Sor Juana atacan al obispo y se extrañan de que haya publicado el texto, él puede replicarles que ya reprendió a la monja; (...) (537)

Al doble carácter de almohadón y excusa, y en relación con él, me atrevería a añadir —en momentos puntuales— el de cierto aire de

parodia: el texto epistolar de Sor Filotea está plagado de ecos de amonestaciones ya conocidas para Sor Juana, tal y como inmediatamente mostraré. Pero volvamos a Paz: apostar con él por el acuerdo mutuo entre el prelado poblano y la monja jerónima requiere poder justificar después el silencio que acompañó la *Respuesta*, así como el abandono de Fernández de Santa Cruz. El premio Nobel mexicano halla la explicación necesaria en las posibles fisuras del acuerdo:

Pero ni el obispo pudo prever cuál iba a ser la respuesta de sor Juana ni ella la cruel deserción del prelado. En el fondo de su relación había un equívoco, algo no dicho; apenas salió a la luz su relación se quebró. (537)

E inmediatamente identifica este aspecto tácito con el choque entre la práctica literaria y la práctica religiosa:

El escrito del obispo enfrentó a sor Juana con el problema de su vocación, es decir, con el sentido mismo de la vida. (537)

O más adelante, insiste en el enfrentamiento entre monja y obispo:

Manuel Fernández de Santa Cruz buscaba una retractación pero la contestación de sor Juana fue una refutación que todavía aguarda respuesta. (550)

No me parece muy convincente. Juana de Asbaje había vivido constantemente enfrentada a la presunta incompatibilidad de su condición de monja —que conlleva la de mujer— con el ejercicio de las letras, especialmente las profanas. En este sentido, las observaciones de Manuel Fernández de Santa Cruz travestido en Sor Filotea podían ser más un eco paródico del sinfín de amonestaciones parecidas que Juana de Asbaje había tenido que oír hasta el hartazgo en boca de su confesor, el inquisidor Nuñez de Miranda. A ellas había contestado ya antes de la *Respuesta*, probablemente tanto en reuniones públicas, de palabra, como en textos epistolares, como la carta ya citada, escrita en 1682, dirigida a su celoso confesor.

UNA CARTA ANTECESORA

La epístola a Nuñez de Miranda merece una lectura detenida puesto que anticipa, simplificados, gran parte de los argumentos que reaparecerán en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, y permite comprobar, con facilidad, que los reproches que Sor Filotea le achacaba en el prólogo epistolar de la *Carta atenagórica* se parecen mucho a los del padre jesuita; al menos tienen el mismo objeto de reprensión:

La materia, pues, de este enojo de V.R., muy amado padre y señor mío, no ha sido otra que la de estos negros versos de que el Cielo tan contra la voluntad de V.R. me dotó. (28)

Juana de Asbaje dice haber rehusado a escribir más versos pero puntualiza, muy inteligentemente, que no lo hizo por ver en esta práctica algo malo o algo bueno, sino que a ella —dice— le es indiferente. De esta forma, Sor Juana evita favorecer los posibles contrargumentos del confesor, puesto que si admitiera que su contención obedecía al conocimiento del carácter reprensible de la acción, admitiría su nocividad y legitimaría así cualquier posible medio de prohibición por parte de Nuñez de Miranda. Si, por el contrario, intentara demostrar la legitimidad de la práctica poética, su intento avivaría los ataques del jesuita; demostrar una falta de interés e, incluso, una aparente voluntad de dejar de practicar este arte *natural* en ella constituye, sin duda, la mejor estrategia. Aun así —afirma— la *obligación* la ha llevado a tener que hacer excepciones,

tales como dos villancicos a la Santísima Virgen que, después de repetidas instancias, y pausa de ocho años, hice con venia y licencia de V.R., la cual tuve entonces por más necesaria que la del señor Arzobispo Virrey, mi prelado, y en ellos procedí con tal modestia, que no consentí en los primeros poner mi nombre, y en los segundos se puso sin consentimiento ni noticia mía, y unos y otros corrigió antes V.R. (28)

El primer contraejemplo al que alude Sor Juana es de temática religiosa y, además, se trata de un caso en el que Nuñez de Miranda intervino activamente —y, por consiguiente, debería compartir con ella la culpa—, pasando por encima de fray Payo, en aquel momento

arzobispo y virrey —detalle que en su día tuvo que alimentar la vanidad del jesuita— y, por último admite que ella ni siquiera quería constar como la autora de los versos. El segundo contraejemplo que citará constituye igualmente un argumento/caso irrevocable: el Arco de bienvenida al marqués de la Laguna, cuando éste llegó para tomar posesión del cargo de virrey,

Esta es la irremisible culpa mía, a la cual precedió habérmelo pedido tres o cuatro veces, y tantas despidiéndome yo, hasta que vinieron los dos señores jueces hacedores que antes de llamarme a mí llamaron a la madre priora y después a mí, y mandaron en nombre del Excelentísimo señor Arzobispo lo hiciese, porque así lo había votado el Cabildo pleno, y aprobado Su Excelencia. (28-29)

Se trata nuevamente de un caso de fuerza mayor, ejercido otra vez con venia e incluso requerimiento explícito. Acto seguido, Juana de Asbaje reta al jesuita para que determine cuál era la forma en la que se supone que debía obrar, para así demostrarle que lo hizo correctamente:

Ahora quisiera yo que V.R., con su clarísimo juicio, se pusiera en mi lugar y, consultado, ¿qué respondiera en este lance? ¿Respondería que no podía? Era mentira. ¿Que no quería? Era inobediencia. ¿Que no sabía? Ellos no pedían más que hasta donde supiese. ¿Que estaba mal votado? Era, sobre descarado atrevimiento, villano y grosero desagradecimiento a quien me honraba con el concepto de pensar que sabía hacer una mujer ignorante lo que tan lucidos ingenios solicitaban: luego no pude hacer otra cosa que obedecer. (29)

Es obvio que Sor Juana aduce dos casos en los que la institución eclesiástica no sólo le ha solicitado expresamente el *uso de su facultad letrada* sino que se ha visto beneficiada por ello. Otra de las estrategias de la monja jerónima en esta epístola —que reaparecerá en la *Respuesta*— consiste en volver en negativo —eso es: contra sí— lo que habitualmente sería considerado positivamente, como un motivo de regocijo y satisfacción personal.

Pues en la facilidad que todos saben que tengo, si a ésa se juntara motivo de vanidad (quiza lo es de mortificación), ¿qué más castigo me quiere V. R. que el que entre los mismos aplausos, que tanto le duelen, tengo? ¿De qué envidia no soy blanco? ¿De qué mala intención no soy objeto? ¿Qué acción hago sin temor? ¿Qué palabra digo sin recelo? Las mujeres sienten que las exceda. Los hombres, que parezca que los igualo. Unos no quisieran que supiera tanto. Otros dicen que había de saber más, para tanto aplauso. Las viejas no quisieran que otras supieran más. Las mozas, que otras parezcan bien. Y unos y otros, que viese conforme a las reglas de su dictamen. Y de todo junto resulta un tan extraño género de martirio cual no sé yo que otra persona haya experimentado. (29)

Y muestra esta actitud en su extremo más ridículo:

Que hasta el hacer esta forma de letra algo razonable me costó una prolija y pesada persecución, no más de porque dicen que parecía letra de hombre y que no era decente, con que me obligaron a malearla adrede, y de esto toda esta comunidad es testigo. En fin, ésta no era materia para una carta, sino para muchos volúmenes muy copiosos. (29)

Al lado de su dedicación a la creación literaria, y estrechamente en relación con ella, Sor Juana se ve en la tesitura de defenderse por los conocimientos que posee. La privacidad y la soledad de su proceso de formación intelectual constituye una coartada ante el celoso jesuita:

Mis estudios no han sido daño ni prejuicio de nadie, mayormente habiendo sido sumamente privados que no me he valido ni aun de la dirección de un maestro, sino que a secas me lo he habido conmigo y mi trabajo. (30)

La defensa de la plena legitimidad del estudio privado en aquella mujer que lo desee, poniéndose a sí misma como ejemplo, es uno de los caballos de batalla de la *Respuesta*. En este caso, como en tantos otros, Juana de Asbaje busca las fisuras del discurso dominante para contaminarlo con la presencia de *su* otro y, así, llegar a subvertir los postulados más inamovibles que lo constituyen. En nombre de qué se consideren con la potestad de privar a las mujeres de querer aprender.

los privados y particulares estudios ¿quién los ha prohibido a las mujeres? ¿No tienen una alma racional como los hombres? Pues ¿por qué no gozará del privilegio de la ilustración de las letras con ellos? ¿No es capaz de tanta gracia y gloria de Dios como la suya? Pues ¿por qué no será capaz de tantas noticias y ciencias, que es menos? ¿Qué revelación divina, qué determinación de la Iglesia, qué dictamen de la razón hizo para nosotras tan severa ley? (30)

A medida que se aproxima al final, el tono de la carta deviene cada vez más contundente; desde la autoafirmación:

Yo tengo este genio. Si es malo, yo me hice. Nací con él y con él he de morir. V. R. quiere que por fuerza me salve ignorando. Pues, amado padre mío, ¿no puede esto hacerse sabiendo, que al fin es el camino para mí más suave? Pues ¿por qué para salvarse ha de ir por el camino de la ignorancia si es repugnante a su natural? ¿no es Dios, con suma bondad, suma sabiduría? (30-31)

hasta la reprensión:

¿Tócale a V. R. mi corrección por alguna razón de obligación, de parentesco, crianza, prelación o tal que cosa? Si es mera caridad, parezca mera caridad y proceda como tal, suavemente, que el exasperarme no es buen modo de reducirme, ni yo tengo tan servil natural que haga por amenazas lo que me persuade la razón, ni por respetos humanos lo que no hago por Dios —que el privarme yo de todo aquello que me puede dar gusto, aunque sea muy lícito, es bueno que yo lo haga por mortificarme cuando yo quiera hacer penitencia, pero no para que V. R. lo quiera conseguir a fuerza de reprehensiones, y éstas no a mí en secreto, como ordena la paternal corrección (ya que V. R. ha dado en ser mi padre, cosa en que me tengo por muy dichosa), sino públicamente con todos, donde cada uno siente como entiende y habla como siente. (31-32)

para terminar con una clara invitación a dejarla:

Y así le suplico a V. R. que si no gusta ni es ya servido favorecerme (que eso es voluntario) no se acuerde de mí, que aunque sentiré tanta pérdida mucho, nunca podré quejarme, que Dios que me crió y redimió, y que usa conmigo tantas misericordias, proveerá con remedio para mi alma, que

espero en su bondad no se perderá, aunque le falte la dirección de V. R., que al cielo hacen muchas llaves, y no se estrechó a un solo dictamen, sino que hay en él infinidad de mansiones para diversos genios, y en el mundo hay muchos teólogos —y cuando faltaran, en querer más que en saber consiste el salvarse, y esto más estará en mí que en el confesor. (32)

Al recorrer esta epístola privada de Juana de Asbaje a Nuñez de Miranda he optado por la cita más que por la paráfrasis o el resumen, puesto que entre mis objetivos está el de que sirva para constatar con qué claridad y contundencia es capaz de *defenderse* la monja jerónima si es necesario. Ciertamente es que, por aquel entonces, Juana de Asbaje gozaba de la protección virreinal de los marqueses de Laguna y esto le confería mayor tranquilidad a la hora de manifestar su incomodidad con los métodos de presión del confesor; aunque, si hemos de creerla, admite haber llegado a este punto, después de haber aguantado hasta el agotamiento:

Pero a V. R. no puedo dejar de decirle que rebosan ya en el pecho las quejas que en espacio de dos años pudiera haber dado; y que pues tomo la pluma para darlas, redarguyendo a quien tanto venero, es porque ya no puedo más —que como no soy tan mortificada como otras hijas en quien se empleara mejor su doctrina, lo siento demasiado. (32)

Es más que probable que fuera a raíz de esta misiva que el confesor privara públicamente a Juana Inés de Asbaje de su consejo espiritual. El motivo de amonestación de la carta coincide con el que esgrime el también jesuita Juan de Oviedo en su *Vida ejemplar, heroicas virtudes y apostólicos ministerios de el V. P. Antonio Nuñez de Miranda de la Compañía de Jesús*, aunque con un matiz interesante, probablemente dirigido al sector de público que en 1702 todavía podía recordar el revuelo de los acontecimientos:

Y aunque se han engañado muchos, persuadidos, a que el padre Antonio le prohíba a la madre Juana el ejercicio decente de la Poesía santificada con los ejemplos de grandes siervos y siervas de Dios, estorbábale si cuento podía la publicidad y continuadas correspondencias de palabra y por escrito con los de fuera, y temiendo también que el afecto a

los estudios por demasiado no declinase al extremo de vicioso y le robase el tiempo que el estado santo de la Religión pide de derecho para las distribuciones Religiosas y ejercicios de la oración, le aconsejaba con las mejores razones que podía, a que agradecida al cielo por los dones con que la había enriquecido, olvidada del todo de la tierra, pusiera sus pensamientos y amor en el mismo cielo.

Viendo pues que el padre Antonio que no podía conseguir lo que deseaba, se retiró totalmente de la asistencia a la madre Juana, llorando si no mal logradas, por lo menos no tan bien logradas como quisiera aquellas singularísimas prendas; mas nunca dejó de encomendar a Dios a su espiritual hija; y sin duda fue efecto de sus misas y oraciones la admirable mudanza de la Madre Juana dos años antes de su muerte. (En Maza 280)

Cabe la posibilidad de que, al menos en parte, la corrección del biógrafo de Nuñez de Miranda venga provocada por la publicación a penas dos años antes, del volumen póstumo *Fama* —que contenía la *Respuesta* entre otros textos—, que se abría con la extraña aprobación biográfica del padre Diego Calleja.

De este libro, así como de la *mudanza* que miente Oviedo en su biografía, me ocuparé más adelante; ahora me propongo proseguir con el examen del último de los contextos insoslayables que contribuyen a dotar la *Respuesta* de un carácter responsivo o respondón: me refiero, claro está, al prólogo de Sor Filotea a la *Carta Atenagórica* de Sor Juana Inés de la Cruz.

¿UNA CARTA TRAVESTIDA O UN OBISPO FILOTEO?

La *Respuesta* tomó la forma epistolar en gran medida porque nació como aparente contestación a la carta que Fernández de Santa Cruz escribió, travestido en monja trinitaria, a modo de prólogo a la crítica sorjuanescas del sermón del padre Vieira, que —según Paz y Puccini— tanto esperaba el obispo poblano que enfureciera al jesuita Aguiar y Seijas. Como he recogido en el apartado anterior, la rivalidad con el arzobispo mexicano pudo constituir el motivo fundamental que determinó la publicación del texto de Juana de Asbaje bajo licencia de Fernández de Santa Cruz. La crítica, a excepción de Paz, no considera que Sor Juana tuviera voluntad alguna de publicar su *Crisis a un sermon*. Clara Campoamor afirma:

Ninguna ansia de divulgación había en aquella proeza teológica, concebida en conversaciones de locutorio. (74)

Y Karl Vossler justifica la escritura misma por la obediencia a una solicitud ajena:

Sor Juana escribió su crítica a petición de una persona principal, que fue impresa, no por ella, sino por el obispo de Puebla. (109)

Pero, de nuevo, en esta ocasión, las afirmaciones críticas hacen eco de las que la misma Juana de Asbaje realizó en su día en la *Respuesta* epistolar a la monja trinitaria, donde asegura que no escribió la crítica al sermón de Vieira con ánimo de imprimirla sino que el opúsculo de 1690 era, en realidad, una gracia más que le concedía Sor Filotea —es decir, el obispo velado—, pero es obvio que admitir cualquier voluntad de difusión o, ni siquiera de conocimiento de la misma, no solamente delataba una posible confabulación entre Fernández de Santa Cruz y la monja jerónima, sino que además convertía inmediatamente a Sor Juana en culpable de presunción y soberbia, puesto que ninguna mujer —ni tan sólo una monja— debía desear escribir ni mucho menos verse en la *res publica*. Admitir esta tolerancia de ver publicada la *Carta atenagórica* era especialmente peligroso para quien consolidaba su defensa —como recoge Vossler— en el hecho de escribir por fuerza y mandato ajeno.

Sin embargo, quedan todavía pendientes algunas cuestiones imposibles de omitir; por ejemplo, está muy claro el beneficio que podía conseguir el obispo de Puebla del trato con la monja jerónima pero, ¿y Sor Juana?, ¿de qué forma podía beneficiarla correr un riesgo semejante? Por otro lado, ¿por qué se enmascaró Fernández de Santa Cruz en otra identidad? y, en relación con esto: ¿por qué escogió la de una mujer, una hipotética monja trinitaria llamada Sor Filotea de la Cruz? ¿Hasta qué punto la sociedad contemporánea podía descubrirlo bajo este disfraz? ¿Hasta qué punto quería él que le descubriesen? ¿Qué implicaba el uso de este seudónimo/heterónimo?

Empecemos, pues, por este segundo aspecto; dejando a un lado que ésta fuera una forma de salvaguardarse ante cualquier posible

repreñión de sus superiores eclesiásticos por no haber amonestado a Sor Juana —que a mi juicio había de tener una importancia subsidiaria para quien daba licencia de publicación del texto—, es obvio que el uso del seudónimo le ha de permitir decir lo que a él, asumiendo su *verdadera* identidad legal, no le estaba permitido decir, tanto como callar lo que no le estaba permitido callar. Sor Filotea de la Cruz conjuga el significado onomástico "enamorada de Dios" con la *denominación* que compartían la monja y el propio obispo. Se forma además, según Paz, a partir del título de la obra *Peregrinación de Filotea al Santo templo y monte de la Cruz*, publicada en 1659 por Juan de Palafox y Mendoza, el antecesor de Fernández de Santa Cruz en el obispado poblano. Para el premio Nobel mexicano la elección de esta identidad ficticia guarda estrecha relación con el asunto del prólogo obispaal:

El pseudónimo del obispo de Puebla era ya una invitación a dejar las letras profanas por las sagradas. (536)

Este aspecto constituye la mayor acusación con la que arremete contra Juana de Asbaje en el prólogo, aunque sin duda debe ponerse entre paréntesis puesto que participa de la ambigüedad que atraviesa por entero la epístola, ciertamente peligrosa, de Sor Filotea.

La carta-prólogo de la monja trinitaria se abre con un elogio al texto crítico de la monja jerónima, que Sor Filotea juzga por encima del de Vieira y aún de otro ilustre predicador portugués: César Meneses, y así lo expresa sin ambages:

Pero a mi juicio, quien leyere su Apología de V. md. no podrá negar que cortó la pluma más delgada que ambos, y que pudieran gloriarse de verse impugnados de una mujer que es honra de su sexo. (65)

A juicio de Sor Filotea, el hecho de proceder de una pluma femenina aumenta el valor de la *Carta Atenagórica*, aunque desconozco hasta qué punto esto pudiera alegrar a los *impugnados* Vieira y Meneses, lo que resulta fácil adivinar es que poco *gloriaría* a Aguiar y Seijas. Tras su disfraz de mujer, el obispo dispara sobre la

diana de la misoginia compulsiva del arzobispo jesuita (o semejantes) y da en el blanco.

Después de alabarle la sabiduría y la claridad de la exposición, la monja trinitaria añade, a propósito de esta última virtud:

Este es uno de los muchos beneficios que debe V. md. a Dios, porque la claridad no se adquiere con el trabajo e industria: es un don que se infunde con el alma. (65)

En este párrafo, Fernández de Santa Cruz introduce, por un lado, de forma directa, el carácter *natural* de los dones expositivos de Sor Juana. En la citada carta a Nuñez de Miranda, la monja jerónima insistía en su facilidad extraordinaria para escribir en verso —confesión que reaparecerá en la *Respuesta*—; a la facultad de versificar Sor Filotea añade aquí la de la claridad expositiva. Ambos casos constituyen muestras diáfanas de que Juana de Asbaje está tocada por la gracia de Dios y, por consiguiente, parece contar con Su consentimiento para poder dedicarse al estudio y a las letras: Dios mismo le otorga los dones necesarios para ello.

Sin embargo, el fragmento arriba citado contiene también una atenuada referencia a la cuestión más controvertida de la crítica de Sor Juana al sermón de Vieira: los beneficios negativos, que aparece en la tercera parte de la *Carta atenagórica*. Tal vez merezca la pena detenerse aunque brevemente en el punto más polémico del texto de la monja jerónima cuando, en aras de discernir cuál fue la mayor fineza de Cristo afirma que «el mayor beneficio es no hacer beneficios y el no hacer finezas la mayor fineza». Los *beneficios negativos* son —a juicio de Sor Juana— los que Dios nos deja de hacer, las abstenciones de la gracia divina que fomentan, en consecuencia, el ejercicio de la libertad humana, otorgándonos el mayor beneficio.³⁴ La tesis sorjuanesca amenaza con justificar y fomentar el libre albedrío, así lo advierte Octavio Paz y lo recoge Dario Puccini:

toda la *Carta atenagórica*, iluminada por aquella idea final, podía interpretarse como una sutil reivindicación de la libertad intelectual y moral frente a los dogmas (...) (Puccini 33)

³⁴ Octavio Paz (514-518)

La *Carta atenagórica* es, ante todo, un texto de crítica que se construye —y fomenta a la vez— como una discusión teológica en la que rehusó entrar aquí y ahora, puesto que no me parece necesario para leer la *Respuesta*. Si he optado en detenerme en los beneficios negativos en relación con el ejercicio de la libertad intelectual y moral es por lo controvertida que resultó la propuesta y más en la pluma de una mujer como Juana de Asbaje.

Ya desde el inicio del prólogo Sor Filotea deja entrever sus discrepancias con la monja jerónima, pero no lo declara abiertamente sino que, por el mismo carácter extraordinario e inusual de hallar un texto tan riguroso en pluma de mujer, la monja trinitaria convierte hábilmente el texto de Sor Juana en contraejemplo de la tesis que él mismo sostiene. En consecuencia, criticarla en la polémica de los beneficios negativos constituye, en realidad, un elogio y un blindaje puesto que advierte que Sor Juana no debe de ser consciente de poseer la gracia divina del don de la claridad —por ejemplo— y lo ejerce tan *naturalmente* que en el mismo ejercicio de este don divino afirma que las mayores finezas de Dios es no hacer finezas, cuando en realidad ella está colmada de beneficios divinos.

Espero que mi burda paráfrasis sirva para desarrollar *grosso modo* el razonamiento lógico que encierra este punto del prólogo de Sor Filotea. Más adelante añadiré, esta vez usando el argumento de las correspondencias que la propia Sor Juana esgrime en su *Crisis*:

Y si, como V. md. dice en su Carta, quien más ha recibido de Dios, está más obligado a la correspondencia, temo se halle V. md. alcanzada en la cuenta, pues pocas criaturas deben a Su Majestad mayores talentos en lo natural; con que ejecuta al agradecimiento para que, si hasta aquí los ha empleado bien (que así lo debo creer de quien profesa tal Religión) en adelante sea mejor. (65-66)

He aquí el engranaje crucial de la carta de Sor Filotea de la Cruz, el eje vertebrador de este texto sobre la ambigüedad del reproche y el elogio, la censura y el coraje. Para empezar, es a partir de este razonamiento que se justifica la publicación de la *Carta atenagórica*,

como un ejemplo del mejor uso de los talentos divinos/naturales que posee Juana de Asbaje:

Para que V. md. se vea en este papel de mejores letras, le he impreso, y para que reconozca los tesoros que Dios depositó en su alma y le sea, como más atendida, más agradecida, que la gratitud y el entendimiento nacieron siempre del mismo parto. (Bellini 65)

Así pues, la propia *Carta atenagórica* demuestra que Sor Filotea está en lo cierto y, a la vez, se convierte en un contraejemplo de todo lo que la propia monja trinitaria achaca a Sor Juana. Inmediatamente, la crítica sorjuanesca entra a formar parte de un programa no tanto de enmienda como de buen gobierno de los *talentos naturales* con que Dios dotó a Juana de Asbaje: es una excepción que tiene que devenir regla. De ahí, surgirá la segunda vertiente de la crítica fundamental de Sor Filotea a la monja jerónima: si hasta ahora ha consagrado sus dones a las *buenas* letras —las humanas—, necesario es que los dedique a las *mejores* —esto es, las divinas—, porque es justo que corresponda así con gratitud a Aquél que le ha concedido tal gracia:

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 Nacianceno y otros Santos, canonizaron en los suyos esta habilidad, pero deseara que los imitara así como en el metro, también en la elección de los asuntos. (66)

Le encomia a que someta sus asuntos a la jerarquía:

No repruebo por esto la elección destes autores, pero digo a V. md. lo que aconsejaba Gerson: préstese V. md., no se venda, ni se deje robar destes estudios. Esclavas son las letras humanas y suelen aprovechar a las divinas, pero deben reprobarse cuando roban la posesión del entendimiento humano a la sabiduría Divina, haciéndose señoras las que se destinaron a la servidumbre. Comendables son cuando el motivo de la curiosidad, que es vicio, se pasa a la estudiosidad, que es virtud. (67)

Es muy probable que en el inicio de estos dos últimos fragmentos citados, como en tantas otras ocasiones a lo largo de la carta, Sor Filotea haga referencia veladamente a las actitudes absurdas y obceadas de

prelados como Nuñez de Miranda o Aguiar y Seijas. Lo mismo sucede en la apertura del siguiente párrafo.³⁵

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 sólo quiso prevenir el riesgo de elación en nuestro sexo, propenso siempre a la vanidad. (66)

La legitimidad del estudio por parte de las mujeres era una cuestión estrechamente ligada al uso del saber adquirido; basta recordar cómo justificaba Sor Juana su voluntad de aprender ante el confesor Nuñez de Miranda en la carta anteriormente citada y, a juzgar por su ahínco, fácilmente puede deducirse que constituía una de las constantes reprobaciones que pesaban sobre la monja jerónima e incluso me atrevería a afirmar que lo usaban como medio de amenazarla: «¿no es Dios, con suma bondad, suma sabiduría?» preguntaba Juana de Asbaje al jesuita inquisidor.

Sor Filotea, por el contrario, aprueba el estudio en las mujeres, mientras no les genere soberbia. Concluirá:

Letras que engendran elación no las quiere Dios en la mujer, pero no las reprueba el Apóstol, cuando no sacan a la mujer del estado obediente.(66)

En 1690, Sor Juana Inés de la Cruz ya había sido abandonada por Nuñez de Miranda, precisamente por algo que el jesuita juzgaría muy parecido a la *desobediencia*. Sin embargo, para evitar dar a entender que éste sea el caso de la monja jerónima, más aún, para poder argüir que *no* es el caso de la monja jerónima, Sor Filotea se apresura en añadir:

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 obediencia sacrifican la voluntad, V. md.

³⁵ El *incipit* de cada párrafo invitaría a suponer que el obispo de Puebla escribía siguiendo un guión previo que le había de permitir determinar la postura intelectual y moral de Sor Filotea a partir, muchas veces, de la negación de determinadas actitudes.

cautiva el entendimiento, que es el más arduo y agradable holocausto que puede ofrecerse en las aras de la Religión. (66)

A través de estas palabras de Sor Filotea, Fernández de Santa Cruz logra presentar como *notorio y evidente* justamente lo contrario de lo que, a ojos de sus mutuos enemigos, resultaba por aquel entonces *notorio y evidente* en la monja jerónima. Además, si el obispo poblano se proponía reprenderla, ¿qué mejor oportunidad para amenazarla explícita o implícitamente?, ¿qué ocasión tan preciosa y preciada para sacar a colación —aunque fuera veladamente— los problemas de Sor Juana con la prelación y así convencerla de que abandonara las letras profanas? Pero el obispo de Puebla ni siquiera se permite el titubeo y descarta completamente cualquier asomo de duda en lo referente a la obediencia religiosa de Sor Juana Inés de la Cruz. Semejante seguridad había de enfurecer todavía más a los que contemplaban su dedicación a las letras —profanas y divinas— con mirada acusadora, juzgándola de atrevimiento punible, intolerable.

Por contraste, Sor Filotea proseguirá, usando siempre un tono considerado:

No pretendo, según este dictamen, que V. md. mude el genio, renunciando los libros, sino que le mejore leyendo alguna vez el de JesúCristo. (66)

y en sus palabras resuena el eco de las que escribió Sor Juana a Núñez de Miranda y que, con más o menos variantes, tuvo que haber pronunciado tantísimas veces en defensa propia.

Yo tengo este genio. Si es malo, yo me hice. nací con él y con él he de morir.

Sor Filotea no solicita, pues, ninguna mudanza extrema, ninguna autoinculpación; pide tan sólo que la monja jerónima dedique sus dones naturales a escribir sobre las letras divinas —como por otro lado *ya* ha hecho en la *Carta atenagórica*— y devuelva así a Dios la gracia que sólo Él le ha concedido, sometién dose a la jerarquía de la *verdadera erudición*, puesto que para la monja trinitaria —y probablemente

también para el propio obispo—³⁶ no hay sabiduría mayor que la divina por lo que cualquier saber humano se perfecciona al tender los pasos hacia ella. Ésta es la única recriminación —si puede llamársele así— que Sor Filotea hace a Juana de Asbaje.

Lástima es que tan grande entendimiento de tal manera se abata en las rateras noticias de la tierra, que no desee penetrar lo que pasa en el cielo y ya que se humille al suelo que no baje más abajo considerando lo que pasa en el infierno. (67)

La crítica ha visto en este fragmento una amenaza velada del obispo de Puebla a Sor Juana. Paz, por ejemplo, la tilda de «grave advertencia» y, más profuso, Puccini afirma tajante:

El obispo declara sin ambages las consecuencias que entraña, para un buen católico y en plena Contrarreforma, tal práctica excesiva de la poesía, de la ciencia y de la filosofía (...). Sor Juana sabía muy bien qué significaba esta alusión al Infierno para una monja "profesa de velo y choro", pese a todas las atenuaciones verbales y formales de la carta del obispo. No en balde, en la posterior *Respuesta*, adoptará una concreta actitud de defensa y, al disculparse, hablará dos veces de herejía, tres del Santo Oficio y la Inquisición. ¡Tengan muy en cuenta estas palabras escritas cuantos no ven o no quieren ver ninguna señal de imposición en las peripecias finales de Sor Juana! (Puccini 35)

Sin lugar a dudas tal *imposición* existió, sospecho que no únicamente en las *peripecias finales de Sor Juana*, lo mismo que las amenazas y mucho o todo tenían que ver con la Inquisición, el santo Oficio o el Infierno, sin embargo, no creo que provinieran de Fernández de Santa Cruz, ni como prelado de Puebla ni travestido en monja trinitaria. A mi juicio, el infierno —en minúscula— al que se refiere Sor Filotea no es tanto una amenaza directa como, en primer

³⁶ En realidad, las ideas u opiniones de Fernández de Santa Cruz nos llegan distorsionadas por el filtro de su propio personaje, sin embargo, al tratarse de un hombre que dedicó toda su vida a escribir un sólo libro, su única y magna obra *Antilogiae Sacrae Scripturae* —dos tomos de 720 y 800 páginas respectivamente, publicados en 1670 y 1685— «jamás citada ni menos hojeada por nadie», bromea Maza (70), es fácil adivinar que no habría de ver con muy buenos ojos, sino más bien con poquísimo interés, los poemas de Sor Juana.

lugar, un eco de las constantes amenazas que debiera haber recibido Sor Juana por parte sobre todo de su confesor y, en segundo lugar, una mención intencionada que ha de darle la oportunidad de hablar de todo ello en la *Respuesta*.

Lo que sucede es que tendemos a leer el prólogo de la *Carta atenagórica* a la luz de los acontecimientos que tuvieron lugar después en la biografía personal y literaria de Juana de Asbaje, considerando la epístola de Sor Filotea si no como causa única al menos como un detonante más de la abdicación final de Sor Juana. Esta lectura se ha visto fomentada ya desde la misma biografía que fray Miguel de Torres dedicó a Fernández de Santa Cruz, en la que afirmaba:

Tuvo esta carta [de Sor Filotea] el efecto deseado, porque retirándose (y aplicando) de allí en adelante su minerva a cosas espirituales, como se lo persuadía la Carta de Su Ilma., vivió dando ejemplo a sus religiosas y murió con muestras claras de salvación. (En Maza 84)

Personalmente, no detecto en él ni abandono ni deserción por parte del obispo travestido, antes constituye, a mi juicio, la concreción magnífica de una estrategia conjunta entre la monja jerónima y el prelado.

Puccini y Paz se preocupan de los intereses que podían mover a Fernández de Santa Cruz en la publicación de la crítica sorjuanésca al sermón de Vieira pero descuidan los posibles móviles de Juana de Asbaje: ¿qué interés podía tener la monja jerónima en que saliera a la luz pública su *Crisis de un sermón*? Tal vez la respuesta tenga algo que ver con los repetidos consejos de Sor Filotea encomendándola a la práctica de las letras divinas en la antesala de la *Carta atenagórica* que, paradójicamente, constituye el primer texto sorjuanésco que versa sobre teología —aunque letras divinas, otra cosa distinta son los villancicos a santa Catalina—, ¿qué pretendía demostrar con ello?, ¿qué sentido tenía publicarlo en 1690?, ¿qué había sucedido que así lo exigía?

A mi juicio, existe un acontecimiento inmediatamente anterior que no podemos omitir en nuestra reflexión: en el año 1689, había visto la luz en Sevilla *Inundación castálida*, primer volumen de la obra de la monja jerónima, publicado bajo el auspicio de doña María

Luisa. ¿Qué repercusión crítica —y política— tuvo en Nueva España? ¿Qué colección más o menos extensa de elogios o amonestaciones supuso para Sor Juana? ¿Puede la *Carta atenagórica* ser una especie de respuesta a todo ello? ¿Se trata de un aviso de lo que puede suceder si realmente abandona las letras humanas y se dedica a las divinas?; es decir, ¿Se trata de su particular respuesta a las amenazas de los jesuitas, en alianza con Fernández de Santa Cruz y contraatacando al unísono? ¿No guardaría de esta forma una trabazón lógica con la afirmación del libre albedrío? De otro modo, ¿por qué escoge el *Sermón del mandato* y no otro sermón de Vieira? ¿Por qué tuvo el obispo de Puebla que servirse de Sor Juana, no pudo ser la monja quién contara con el prelado para sus fines?

En cualquier caso, Sor Filotea concluye su carta con augurios prolépticos «¡O qué útilmente otras veces se engolfará ese rico galeón de su ingenio en la alta mar de las perfecciones divinas» (67-68) y, poco más adelante:

Estoy muy cierta y segura que si V. md. con los discursos vivos de su entendimiento formase y pintase una idea de las perfecciones divinas (cual se permite entre las tinieblas de la fe) al mismo tiempo se vería ilustrada de luces su alma y abrasada su voluntad, y dulcemente herida de amor de su Dios para que este Señor, que ha llovido tan abundantemente beneficios positivos en lo natural sobre V. md., no se vea obligado a concederla beneficios solamente negativos en lo sobrenatural, que por más que la discreción de V. md. los llame finezas yo los tengo por castigos, porque sólo es beneficio el que Dios hace al corazón humano previniéndole con su gracia, para que le corresponda agradecido para que, no represada la liberalidad divina, se los haga mayores. (68)

El subrayado es mío. La segunda mitad del fragmento contiene una nueva alusión al peligro de la vida eterna de Juana de Asbaje, canalizada a través de un juego de contraposición de los beneficios positivos con los beneficios negativos, en otra referencia a la controvertida tesis de la *Carta atenagórica* con la que Sor Filotea ya ha manifestado su disconformidad. Cabe resaltar que la monja trinitaria juzga impropio el apelativo *beneficio negativo* por causa de la riqueza de Juana de Asbaje y no como un error teológico o una blasfemia. La

ocasión sirve nuevamente para elogiar los dones naturales de Sor Juana e instigarla a invertirlos en dividendos divinos, hacia el Dios del que proceden esos dones, tratando en sus obras de temas divinos y, de este modo, corresponder a Su gracia y ganarse *todavía más* el cielo, como parece que tan bien se lo ha ganado con la *Carta atenagórica* (!).

Por todo ello, la carta-prólogo de Sor Filotea de la Cruz constituye, a mi juicio, una hábil estrategia retórica para, a modo de amonestación, contribuir a blindar la delicada posición de Juana de Asbaje, en tanto que mujer-monja que se dedica a escribir, en constante confrontación con un contexto hostil, sobre todo después de la publicación exitosa del primer tomo de sus obras. Las reprensiones del obispo travestido actúan, en realidad, a modo de mecanismos defensivos de Sor Juana a la vez que, como ella misma escribirá en su *Respuesta* —comparando a Fernández de Santa Cruz con el rey persa Asuero—, le otorga licencia para hablar, le da excusa para el *exceso* que será, respecto a la carta de la monja trinitaria, la *Respuesta* de Juana de Asbaje.

En este sentido, la elección de la forma epistolar por parte del obispo de Puebla, sin dejar de entroncar con una tradición ilustre de prólogos en forma de carta, constituía igualmente una invitación a la *Respuesta* y, por tanto, una vía de acceso a la escritura *legítima* para la monja jerónima. La carta-prólogo de Sor Filotea nada tenía que ver, por fortuna, con las numerosísimas epístolas de índole privada que, si creemos al biógrafo de Fernández de Santa Cruz, el obispo poblano tenía por costumbre dirigir a las monjas que estaban bajo su tutela. Bastará citar algunos fragmentos de estas cartas para percatarse de que el tono es distinto, aunque canalice una amonestación como la que pretendía dirigir a la monja jerónima:

Padecer, por Cristo, buscar desprecios, hacer pedazos la voluntad, es tu camino, enamorada de Cristo crucificado.

O esta otra, que parece hecha a medida de Juana de Asbaje:

Por más que tiro a desnudarte de ti, no acabo de conseguirlo y tu te condenarás, desamparada de Dios, olvidada y dejada del confesor...³⁷

³⁷ Ambas citadas en Maza: 73.

Sor Filotea usa de otra retórica menos paternalista y, a mi juicio, más cómplice; aunque éste no sea el parecer de todos los críticos. Francisco de la Maza, por ejemplo, lee el prólogo como un verdadero ataque, serio y contundente, *contra* Juana de Asbaje e incluso parece compartir el parecer del prelado disfrazado.

Tiene toda la razón monseñor Fernández de Santa Cruz. Una monja debe ser, antes que todo, monja. Y una monja no tiene por qué hablar de los *hombres necios* que violan mujeres, ni de celos, ni de amoríos. Fernández de Santa Cruz tenía razón. La insurrecta, la indisciplinada, la *rara mujer*, era Sor Juana. Para nosotros, para la literatura y la cultura, para México y América y España ¡qué bueno que fue una monja, como diría Payno después, de *brío mundano*! Mas para ascetas como el obispo de Puebla o el arzobispo de México era, en realidad, un escándalo. Sor Juana, como poetisa se debe a los virreyes: a los Mancera, a los Laguna, a los Galve. Sin ellos —y las virreinas— la hubieran callado desde antes y jamás se habrían publicado sus obras completas. (76)

Pero el obispo da muestras sobradas en su texto de planteamientos más sibilinos, al no desdeñar completamente las letras profanas sino fomentar también las divinas que, a juzgar por el revuelo que armaría la *Carta atenagórica*, no eran menos *escandalosas* en pluma de la monja jerónima y Fernández de Santa Cruz había de poder preveer perfectamente la controversia que desataría la crítica sorjuanesca al jesuita portugués, considerado «el mayor predicador de su tiempo en todo el mundo hispanoportugués» (Vossler 109).

LA RESPUESTA O LA RETÓRICA DEL ESPIRAL

En perseguirme, mundo, ¿qué interesas?
¿En qué te ofendo cuando sólo intento
poner bellezas a mi entendimiento
y no mi entendimiento en las bellezas?

Como contestación al prólogo epistolar del obispo disfrazado de monja trinitaria, la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* se fundamenta en el exceso y en el silencio, aunque éste constituye —en

definitiva— otra forma de exceso no menos elocuente. La epístola por entero encierra un magnífico ejercicio de desarticulación del binomio *decir/callar*, entendido como un par de opuestos excluyentes, dado que Juana de Asbaje logra pasearse por la misma frontera que habría de separarlos, diciendo en lo que calla y callando en lo que dice.

Ya desde el inicio, Sor Juana abre el texto con una reflexión sobre la in/capacidad de poder responder apropiadamente a Sor Filotea y agradecerle «tan excesivo como no esperado favor, de dar a las prensas mis borrones».³⁸ Sin embargo, a pesar de recurrir —no sin intención— a autoridades varias que ilustran tanto su sorpresa como su silencio,³⁹ Juana de Asbaje se resiste a permanecer sumida en él, puesto que

éste es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, dirá nada el silencio, porque ése es su propio oficio: decir nada. (27)

Porque el silencio sólo se percibe por contraste; más aún, no puede haber silencio sin la ruptura del silencio y esta defensa del *decir* le sirve para proseguir en su *Respuesta* e incluso para justificarla, pero también legitima así su dedicación a las letras sin que ello suponga soberbia alguna.

de manera que aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir, sino no caber en las voces lo mucho que hay que decir. (28)

Acude, de nuevo, a las autoridades para ilustrar su afirmación entre ellas al padre Vieira y se permite, incluso, ironizar con él en un delicioso paréntesis:

Dice San Juan que si hubiera de escribir todas las maravillas que obró nuestro Redentor, no cupieran en todo

³⁸ Sor Juana Inés de la Cruz. *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Barcelona: Laertes, 1979: 25.

³⁹ Esta constante convivencia de citas y/o referencias de textos de origen distinto tiene como fin demostrar que filosofía, teología, retórica, Derecho... y demás disciplinas y saberes se complementan, en una tácita y contundente respuesta a la observación de Sor Filotea instándola a dedicarse a leer y a estudiar las Sagradas Escrituras.

el mundo los libros; y dice Vieyra, sobre este lugar, que en sola esta cláusula dijo más el Evangelista que en todo cuanto escribió; y dice muy bien el Fénix lusitano (pero, ¿cuándo no dice bien, aun cuando no dice bien?) porque aquí dice San Juan todo lo que dejó de decir y expresó lo que dejó de expresar. (28)

De ahí el primer mecanismo que encuentra Sor Juana para vencer esta im/posibilidad de responder:

Así, yo, Señora mía, sólo responderé que no sé qué responder; sólo agradeceré diciendo que no soy capaz de agradeceros; y diré, por breve rótulo de lo que dejo al silencio, que sólo con la confianza de favorecida y con los valimientos de honrada, me puedo atrever a hablar con vuestra grandeza. (28)

El segundo motor lo ha de hallar la monja jerónima en el mismo favor de Sor Filotea, aduciendo que de hecho ha sido ella al publicarle la *Carta atenagórica*, acompañada del prólogo que le dirige, quien le ha dado licencia para hablar. Esta observación casa con la sospecha de que la intervención de Sor Filotea como prologuista epistolar del controvertido opúsculo de 1690 obedezca a la voluntad de crear para Sor Juana la ocasión de *responder* y así defenderse de posibles acusaciones, que era fácil adivinar que las habría, desde el punto que osaba discrepar del predicador jesuita mejor considerado.

Una vez re/establecidas las relaciones entre el callar y el decir, Sor Juana invertirá la primera parte de su *Respuesta* en contestar la carta de Sor Filotea. En ningún caso se opondrá a las afirmaciones y argumentos que el obispo pone en boca de la monja trinitaria; su estrategia consistirá en sobrecargarlos o llevarlos más allá hasta conseguir darles la vuelta, siempre evitando la confrontación y, mucho más, la discrepancia. Así pues, debe asumir el ariete con que le arremetía Sor Filotea en el prólogo:

digo que recibo en mi alma vuestra santísima amonestación de aplicar el estudio a Libros Sagrados, que aunque viene en traje de consejo, tendrá para mí sustancia de precepto; (29)

no sin insistir en algo que la propia monja trinitaria se esforzaba en dejar claro: que la crítica al sermón del portugués era un contraejemplo de su amonestación o, más preciso, un ejemplo del *mejor* uso de las letras por parte de Juana de Asbaje. Sor Juana incide nuevamente en ello:

Bien conozco que no cae sobre ella [*Carta atenagórica*] vuestra cuerdisima advertencia, sino sobre lo mucho que habréis visto de asuntos humanos que he escrito; (29)

Esta insistencia obedece, con toda probabilidad, al intento de proteger la *Carta atenagórica*, mucho más eficazmente que cualquier poema amoroso o comedia que pudiera haber escrito la monja jerónima, tal vez para que sus detractores aceptaran, ante un mal mayor, los males menores con resignación. Con anterioridad, Sor Juana, tras aceptar siguiendo a Sor Filotea que, en efecto, se halla en deuda con Dios por tantos beneficios que le otorga, ya había usado el argumento de la monja trinitaria a su favor, convirtiendo la publicación del opúsculo en una nueva dádiva divina:

No es afectada modestia, Señora, sino ingenua verdad de toda mi alma, que al llegar a mis manos, impresa, la carta que vuestra propiedad llamó *Atenagórica*, prorrumpí (con no ser esto en mí muy fácil) en lágrimas de confusión, porque me pareció que vuestra favor no era más que una reconvencción que Dios hace a lo mal que le correspondo; y que como a otros corrige con castigos, a mí me quiere reducir a fuerza de beneficios. (27)

En consecuencia, Sor Juana todavía está más en deuda con Dios por lo que si ocurre, como preveía Sor Filotea, que viéndose impresa en las *mejores letras* (las divinas) abandona las no tan buenas (las profanas) y empieza así a re/invertir en Dios los beneficios que Él le ha concedido, los escritos sobre asuntos sagrados proliferarán en la pluma de la monja jerónima y es fácil adivinar que poseerán la contundencia retórica con que ha obsequiado a Vieira y a su sermón del mandato. En este sentido, tanto el prólogo del obispo travestido como la *Respuesta* de Juana de Asbaje devienen casi una amenaza.

Sor Juana, además, admitirá su poca dedicación a las letras divinas, pero dará la vuelta al motivo de las reprensiones de Sor Filotea hasta convertirlo en un alegato de su propia modestia y humildad, para salir de nuevo ilesa y reforzada:

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 el 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 inteligencia yo me conozco tan incapaz y para cuyo manejo soy tan indigna; (29)

y de nuevo acudirá a las autoridades —los salmos, San Jerónimo y Séneca— para apoyar sus argumentos. Pero Sor Juana, los llevará todavía más lejos, edificando sus razonamientos siempre *sobre* los de Sor Filotea y en ningún caso *contra* ellos: de este modo, si la monja trinitaria advertía que al dedicarse a los asuntos terrenales más cerca estaba del infierno, en una explícita referencia a la Inquisición, Juana de Asbaje situará distintamente el peligro infernal en relación con el tema del que se escriba.

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; el cual inconveniente no topaba en los asuntos profanos, pues una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio, sino los discretos con risa y los críticos con censura; y esta, iusta vel iniusta, timenda non est, pues deja comulgar y oír misa, por lo cual me da poco o ningún cuidado; (30)

Antes de proseguir se cuida de recalcar la poca potestad que tienen sobre ella sus críticos puesto que, en su propia argumentación, se contradicen, invalidando así su mismo criterio:

según la misma decisión de los que lo calumnian, ni tengo obligación para saber ni aptitud para acertar; luego, si lo yerro, ni es culpa ni es descrédito. (30)

Llegada a este punto, y a modo de bisagra que ha de posibilitar el paso de *una* respuesta estricta a las palabras de Sor Filotea a *otra* de

ámbito mayor, que justifica su posición y su dedicación a las letras como mujer en la sociedad así como monja en la institución eclesiástica; Juana de Asbaje condensará en un párrafo las cartas que luego han de permitirle poder hacer el juego fundamental de la *Respuesta*.

Y, a la verdad, yo nunca he escrito sino violentada y forzada y sólo por dar gusto a otros; no sólo sin complacencia, sino con positiva repugnancia, porque nunca he juzgado de mí que tenga el caudal de letras e ingenio que pide la obligación de quien escribe; y así, es la ordinaria respuesta a los que me instan, y más si es asunto sagrado: ¿Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias para eso, sino cuatro bachillerías superficiales? Dejen eso para quien lo entienda, que yo no quiero ruido con el Santo Oficio, que soy ignorante y tiemblo de decir alguna proposición malsonante o torcer la genuina inteligencia de algún lugar. Yo no estudio para escribir, ni menos para enseñar (que fuera en mí desmedida soberbia), sino sólo por ver si con estudiar ignoro menos. Así lo respondo y así lo siento. (31)

La cita es larga pero merece la pena porque, en adelante, la *Respuesta* —incluida su vertiente autobiográfica— no hace otra cosa que potenciar estos mismos planteamientos para, a fuerza de espléndida argumentación y sutil persuasión retóricas, hacerlos convincentes, a fin de demostrar que su condición de mujer y religiosa no es incompatible en absoluto con su dedicación a las letras y así lograr diluir las desconfianzas inquisitoriales, disipar de una vez las veladas amenazas que había tenido que soportar de personajes como Nuñez de Miranda y que, con toda probabilidad, había reactivado la publicación, en 1689, de *Inundación castálida*. No se puede leer la *Respuesta a Sor Filotea* lejos de todos estos intertextos, precisamente porque es mucho más que una mera respuesta al prólogo de una falsa monja trinitaria.

El argumento de escribir por fuerza ajena implica, tal y como lo desarrolla Sor Juana, *el no querer hacerlo pero, de ningún modo, el poder evitar hacerlo*, puesto que no sólo se refiere con ello a aquellas ocasiones que el dictamen de un superior la ha obligado a escribir, sino

sobre todo a una disposición natural incontrolable con la que la ha obsequiado Dios:

desde que me rayó la primer luz de la razón, fué tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones —que he tenido muchas—, ni propias reflejas —que he hecho no pocas—, han bastado a que deje seguir este natural impulso que Dios puso en mí: Su Majestad sabe por qué y para qué; (31)

Y ¿quién se atreve a censurar lo que Dios mismo dispone? Sor Juana combate a sus detractores con sus mismas armas: si en nombre de Dios la instan a dejar de escribir y estudiar, por gracia divina dice hacerlo, «y que no otro motivo me entró en religión» (32) que consagrar a Dios lo que Dios le dio, siempre intentando permanecer en el anonimato:

sabe el Señor, y lo sabe en el mundo quien sólo lo debió saber, lo que intenté en orden de esconder mi nombre, y que no me lo permitió, diciendo que era tentación; y así sería. (32)

Con toda probabilidad, el fragmento encierra una alusión al confesor que la abandonó, el jesuita inquisidor Núñez de Miranda, quien le impidió mantenerse en el anonimato y, por lo tanto, tácitamente, a pesar de darle la razón, Juana de Asbaje lo convierte así en tan o más culpable que ella misma de su fama en el mundo de las letras. Y, una vez aquí, por desplazamiento, habiéndole revelado lo que hasta ahora sólo sabía en el mundo quien lo debió saber, Sor Filotea ocupará ya el lugar del confesor, de modo que justificará los excesos de la *Respuesta*:

Si yo pudiera pagaros algo de lo que os debo, Señora mía, creo que sólo os pagara en contaros esto, pues no ha salido de mi boca jamás, excepto para quien debió salir. Pero quiero que con haberos franqueado de par en par las puertas de mi corazón, haciéndoos patentes sus más sellados secretos, conozcáis que no desdice de mi confianza lo que debo a vuestra venerable persona y excesivos favores. (32)

Esta dimensión confesional permitirá que la *Respuesta* prosiga más allá del diálogo con la carta-prólogo de Sor Filotea y, a la vez,

infundirá inmediatamente —sobre todo en una religiosa— el valor de *verdad* a su relato; ante Sor Filotea, ante el obispo de Puebla, ante la comunidad eclesiástica y ante Dios, intentando evitar la tesitura de verse algún día declarando ante el tribunal inquisitorial.

La narración autobiográfica cumple sobre todo la función de demostrar que esta tendencia de Sor Juana a las letras no obedece a su voluntad sino a una prescripción divina. Con este fin la monja jerónima se remontará hasta su infancia para, a través de los episodios más significativos de su biografía *intelectual* —como si de un texto hagiográfico se tratara— llegar a persuadirnos del don que ha recibido de Dios. En efecto, Juana de Asbaje se autopresenta como una elegida; tal y como la relata, su vida parece poseer una *santidad* especial ligada al conocimiento.

No debemos extrañarnos ante esta selección biográfica particular; cualquier información que no pueda leerse como una prueba más de su disposición natural al aprendizaje del saber resulta sobrerá y, hasta cierto punto, nociva: los acontecimientos vitales expuestos se encadenan en una medida sucesión hacia la consagración de su conocimiento y su vida a Dios. Desde el vivo deseo de aprender a leer, que la llevó a mentir cuando a penas tenía tres años, hasta la dedicación actual al estudio en el convento; pasando por la intentona vana de convencer a su madre de que la mandara a la universidad aunque fuera *mudándose el traje* o los tantas veces recordados sacrificios del queso y los cabellos. Sor Juana insiste varias veces en que aprendió sola,

sin más maestro que los mismos libros. Ya se ve cuán duro es estudiar en aquellos caracteres sin alma, careciendo de la voz viva y explicación del maestro; pues todo este trabajo sufría yo muy gustosa por amor a las letras. (35)

Con el fin de elevar su conocimiento dirigiéndolo hacia Dios y para servicio divino, confiesa que se propuso estudiar teología, disciplina cumbre en la pirámide del saber humano, porque es la que más cerca se halla de Dios y Su suma sabiduría. La monja jerónima justifica su decisión con el siguiente razonamiento aplastante:

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 de una Santa Paula, que era degenerar de tan doctos padres ser idiota la hija. (35)

Y, una vez colocada la teología como fin último de sus pasos como estudiosa, en consonancia plena con la jerarquía que Sor Filotea en el prólogo epistolar le aconsejaba observar, Juana de Asbaje fuerza un poco más los engranajes de su planteamiento lógico para, de esa forma, romper sus mismos fundamentos binarios y, con ellos, la oposición excluyente entre letras profanas y letras divinas. Siendo Dios Suma Sabiduría y considerando la teología como el saber humano que más cerca está del divino y, en consecuencia, corona todos los demás saberes, Sor Juana apuesta por una relación de *comprensión* y no de *exclusión* entre el estudio de los textos sagrados y el resto de estudios.

Con esto proseguí, dirigiendo siempre, como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por las escaleras de las ciencias y artes humanas; porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aún no sabe de las ancilas? (35-36)

Acto seguido, Sor Juana ejemplifica esta última pregunta, concretándola en cada una de las ciencias —desde la retórica o la lógica, hasta la música y la astrología— y mostrando cómo todas ellas son útiles a la hora de entender las Sagradas Escrituras... A la vez, claro está, a través de los ejemplos que va citando, Juana de Asbaje deja patente los vastos conocimientos que posee, concluyendo:

Y en fin, como el Libro que comprende todos los libros, y la Ciencia en que se incluyen todas las ciencias, para cuya inteligencia todas sirven; y después de saberlas todas (que ya se ve que no es fácil, ni aun posible) pide otra circunstancia más que todo lo dicho, que es una continua oración y pureza de vida, para impetrar de Dios aquella purgación de ánimo e iluminación de mente que es menester para la inteligencia de cosas tan altas; y si esto falta, nada sirve de lo demás. (37-38)

He aquí el segundo objetivo de la introducción del ingrediente autobiográfico en esta peculiar *Respuesta* epistolar: Sor Juana pretende amoldar su caso particular a este programa ideal de una vida plenamente dedicada a Dios, donde el estudio de las ciencias profanas se incorpora como un eslabón más del camino hacia lo sublime y no como un impedimento o freno para su consecución. Una vez justificada, sobradamente, con su caso la complementariedad de los saberes, así como el buen fin que persiguen sus medios, Juana de Asbaje osará cargar un poco más las tintas en una hábil maniobra retórica en contra de sus detractores.

En efecto, la monja jerónima se ocupará en adelante de referir, uno al lado de otro, los muchos afanes y trabajos que le cuesta el seguir estudiando frente a los pocos reconocimientos que obtiene por ello. Tanto unos como otros le sirven para dar, una vez más, pruebas irrefutables de que su inclinación a las letras sobrepasa por completo una elección voluntaria.

En esto sí confieso que ha sido inexplicable mi trabajo; y así no puedo decir lo que con envidia oigo a otros: que no les ha costado afán el saber. ¡Dichosos ellos! A mí, no el saber (que aun 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 vitam.* (40-41)

Los impedimentos que halla en los ratos libres de su vida conventual, cuando los intenta invertir en el estudio y es interrumpida tantas veces, por el mucho amor que le tienen (y ella tiene) a sus hermanas, no son los más arduos ni dificultosos de vencer, sino que constituyen —en palabras de Sor Juana— *estorbos obligatorios y casuales,*

y faltan los [estorbos] positivos que directamente han tirado a estorbar y prohibir el ejercicio. ¿Quién no creará, viendo tan generales aplausos, que he navegado viento en

popa y mar en leche, sobre las palmas de las aclamaciones comunes? (42)

La misma observación se hallaba en la carta que la monja jerónima dirigía años antes a Núñez de Miranda. Y, resulta fácil suponer que, aunque no lo nombre explícitamente, las palabras con que prosigue Sor Juana hacen plena referencia al confesor inquisidor.

Pues Dios sabe que no ha sido muy así, porque entre las flores de esas mismas aclamaciones se han levantado y despertado tales áspides de emulaciones y persecuciones, cuantas no podré contar, y los que más nocivos y sensibles para mí han sido, no son aquéllos que con declarado odio y malevolencia me han perseguido, sino los que amándome y deseando mi bien (y por ventura, mereciendo mucho con Dios por la buena intención), me han mortificado y atormentado más que los otros, (42)

La media vuelta final del razonamiento la efectuará mediante la reflexión general que Juana Inés de Asbaje extrae de su caso particular:

Cierto, señora mía, que algunas veces me pongo a considerar que el que se señala —o le señala Dios, que es quien sólo lo puede hacer— es recibido como enemigo común, porque parece a algunos que usurpa los aplausos que ellos merecen o que hace estanque de las admiraciones a que aspiraban, y así le persiguen. (43)

Puesto que no solamente le sirve para tratar de envidiosos a sus enemigos, sino que le permite retrotraterse a un antecedente más que ilustre, sagrado, de sus propias actitudes y padecimientos: «Y si no, ¿cuál fue la causa de aquel rabioso odio de los fariseos contra Cristo, habiendo tantas razones para lo contrario?» (43). Huelga decir que el golpe argumentativo es poco menos que inconstestable. Sor Juana invertirá los párrafos sucesivos en demostrar, mediante profusas citas y autoridades, que la crucifixión de Cristo obedeció a la secular tendencia humana a rebajar sea por el medio que sea a aquellas personas que despuntan por alguna cualidad.

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. (45)

De este modo lleva el agua a su molino y llega a interpretar la corona de espinas con que los verdugos y escarnecedores tocaron la cabeza de Cristo como un símbolo:

porque es el triunfo de sabio obtenido con dolor y celebrado con llanto, que es el modo de triunfar la sabiduría; siendo Cristo, como rey de ella, quien estrenó la corona, porque santificada en sus sienes, se quite el horror a los otros sabios y entiendan que no han de aspirar a otro honor. (47-48)

No es menester anotar aquí que con la comparación ha acabado reforzada la monja jerónima mientras que sus enemigos, convertidos en semejantes a los fariseos, han salido peor parados; más cuando la propia Juana de Asbaje admite que en su caso ni siquiera la han perseguido por saber —que no sabe—, sino tan sólo porque ha querido saber, por amor al conocimiento que es en ella, en definitiva, amor a Dios.

Yo confieso que me hallo muy distante de los términos de la sabiduría y que la he deseado, aunque *a longe*. 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. (50)

De este modo concluirá este segundo bloque de la *Respuesta*, que gira alrededor de la autobiografía, con el relato de lo que sucedía en estos casos que Sor Juana se veía impedida, por prescripción superior, para el estudio. Una vez más, la monja jerónima se esforzará en demostrar la poca jurisdicción que tienen los mandatos humanos —provengan de quien provengan— sobre lo que es y ha sido siempre voluntad divina. En una ocasión, «una prelada muy santa y muy cándida que creyó que el estudio era cosa de la Inquisición» —y los adjetivos con que caracteriza a la superiora de marras no tienen desperdicio— se lo prohibió tajantemente:

Yo la obedecí (...) en cuanto a no tomar libro, que en cuanto a no estudiar absolutamente, como no cae debajo de

mi potestad, no lo puedo hacer, porque aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras, y de libro esta máquina universal. (50)

y después de diversos ejemplos de sofisticadas deducciones a partir de la observación de la naturaleza, cuya presencia usa una vez más para demostrar su tendencia *natural* al estudio, en las que se permite ciertas ironías («¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina?»), concluirá que esto no es en ella ni *mérito* que requiera el aplauso, ni *culpa* que merezca el castigo:

Si éstos, Señora, fueran méritos (como los veo por tales celebrar en los hombres), no lo hubieran sido en mí, porque obro necesariamente. Si son culpa, por la misma razón creo que no la he tenido; mas, con todo, vivo siempre tan desconfiada de mí, que ni en esto ni en otra cosa me fío de mi juicio; y así remito la decisión a ese soberano talento, sometiéndome luego a lo que sentenciare, sin contradicción ni repugnancia, pues esto no ha sido más que una simple narración de mi inclinación a las letras. (53)

Así cierra el bloque predominantemente "autobiográfico" para abrir un tercero, en estrecha relación con el precedente, caracterizado por condensar una reflexión, copiosamente documentada, a favor de la posibilidad de que las mujeres estudien incluso los textos sagrados. Tras enumerar una larga lista (una treintena) de mujeres doctas ejemplares, desde la antigüedad hasta el presente —mujeres que, por otro lado, se convierten en ilustres contraejemplos para aquellos que sostengan el argumento contrario—, de la mano del Doctor Arce se preguntará: *An liceat fœminis sacrorum Biblorum studio incumbere? eaque interpretari?* Y con él resuelve:

que el leer públicamente en las cátedras y predicar en los púlpitos, no es lícito a las mujeres; pero que el estudiar, escribir y enseñar privadamente, no sólo les es lícito, pero muy provechoso y útil; claro está que esto no se debe entender con todas, sino con aquellas a quienes hubiere Dios dotado de especial virtud y prudencia y que fueren muy provecas y eruditas y tuvieren el talento y requisitos necesarios para tan sagrado empleo. (56)

Por ejemplo: ella... A estas alturas el/la lector/a de la *Respuesta* tiene suficientes pruebas para considerarla entre estas mujeres favorecidas para el saber. Pero Sor Juana irá todavía más allá —no podría ser de otra forma— advirtiendo que no debería ser una cuestión de sexos sino de talentos y aptitudes.

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; (56)

Así pues hombres y mujeres deben por igual medir su capacidad de entendimiento para escoger un objeto de estudio a proporción del mismo. Advierte Sor Juana que cuanto más cosas *mediosabe* un necio, más necio es: «porque un necio grande no cabe en sólo la lengua materna». Hay que saber ver hasta dónde llegan las propias actitudes antes de estudiar temas excesivamente complejos o, lo que es mayor necesidad aún, escribir sobre ellos. Con el alegato de humildad con que suele apostillar cada giro en sus razonamientos, Juana de Asbaje se pone a sí misma como ejemplo, «pues si conociera, como debo, esto mismo no escribiera», a fin de darle inmediatamente la vuelta, con las mismas armas con que para ello se ha dotado:

Y protesto que sólo lo hago por obedeceros; con tanto recelo, que me debéis más en tomar la pluma con este temor, que me debiérades si os remitiera más perfectas obras. Pero, bien que va a vuestra corrección; borradlo, rompedlo y reprendedme, que eso apreciaré yo más que todo cuanto vano aplauso me pueden otros dar: (58)

De modo que la misma pervivencia de la *Respuesta* se traduce como prueba inequívoca de su valor, conveniencia y discreción.

Prosiguiendo su diálogo con Arce, Sor Juana interpretará las recomendaciones de San Jerónimo y de San Pablo para poner de manifiesto la importante labor intelectual que podrían llevar a cabo las madres —como Leta— con sus hijas, del mismo modo y al mismo tiempo que les transmiten otras enseñanzas.

muchos quieren más dejar bárbaras e incultas a sus hijas que no exponerlas a tan notorio peligro como la familiaridad con los hombres, lo cual se excusara si hubiera ancianas doctas, como quiere San Pablo, y de unas en otras fuese sucediendo el magisterio como sucede en el de hacer labores y lo demás que es costumbre. (59)

Y con esta certeza se lanza contra los que, agarrados a la interpretación literal de la máxima de San Pablo: *Mulieres in Ecclesiis taceant*, se muestran contrarios a la enseñanza femenina, tratándoles de necios completos porque interpretan las palabras del apóstol fuera de contexto e incorrectamente. Juana de Asbaje (para usar las palabras de Clara Campoamor) reconduce el apóstrofe hacia la laringe:

Y es que en la Iglesia primitiva se ponían las mujeres a enseñar las doctrinas unas a otras en los templos; y este rumor confundía cuando predicaban los apóstoles y por eso se les mandó callar; como ahora sucede, que mientras predica el predicador no se reza en alta voz. (60)

Y, recontextualizando *como es debido* el mandato de san Pablo, Sor Juana lo circunscribe a la prohibición de hablar públicamente, pero en ningún caso habría de suponer un veto al estudio privado de las mujeres. Suficientes contraejemplos ha dado ya.

Este paréntesis general que ha constituido el tercer bloque le sirve para, volviendo a su caso particular, abrir el cuarto y último, centrado ése sí en la defensa de la *Carta atenagórica*; una defensa peculiar porque no se centra en el contenido de la misma sino en la legitimidad de su existencia, ligada a su dedicación a las letras. Ante todo, advierte Sor Juana que hace menos de lo que, por mujer —y según sus propias interpretaciones de san Pablo y san Jerónimo— le está permitido hacer. Nuevamente, imposta la voz en el discurso de humildad:

Pues ¿en qué ha estado el delito, si aun lo que es lícito a las mujeres, que es enseñar escribiendo, no hago yo porque conozco que no tengo caudal para ello, siguiendo el precepto de Quintiliano: *Noscat quisque, et non tantum ex alienis praeceptis, sed ex natura sua capiat consilium?* (64)

Si la Madre Iglesia no le prohíbe escribir la *Carta atenagórica* a quien se la solicitó, en nombre de qué y de quién se lo puede prohibir

nadie, y prosigue, adivinando los motivos y no despojada de tintes irónicos:

¿Llevar una opinión contraria de Vieyra fue en mí atrevimiento, y no lo fue en su Paternidad llevarla contra los tres santos Padres de la Iglesia? Mi entendimiento tal cual, ¿no es tan libre como el suyo, pues viene de un solar? ¿Es alguno de los principios de la Santa Fe, revelados, su opinión, para que la hayamos de creer a ojos cerrados? Demás que yo ni falté al decoro que a tanto varón se debe, como acá ha faltado su defensor, olvidado de la sentencia de Tito Lucio: *Artes committatir decor?*; ni toqué a la Sagrada Compañía en el pelo de la ropa; ni escribí más que para el juicio de quien me lo insinuó; y según Plinio, *non similis est conditio publicantis, et nominatim dicentis*. Que si creyera que se había de publicar, no fuera con tanto desaliño como fue. (64)

La cita pone de manifiesto la existencia de un interlocutor implícito a lo largo de toda la *Respuesta* que es alguien distinto al obispo, travestido o sin travestir de monja trinitaria. Sor Juana se refiere a él como el *defensor* de Vieira y la Sagrada Compañía —con lo que cabe aventurar que fuera jesuita— o, más adelante, como el *ensor*, que ha juzgado públicamente su crítica al sermón del portugués.

Si es, como dice el censor, herética, ¿por qué no la delata? y con eso él quedará vengado y yo contenta, que aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta. Si está bárbara —que en eso dice bien—, ríase, aunque sea con la risa que dicen del conejo, que yo no le digo que me aplauda, pues como yo fui libre para disentir de Vieyra, lo será cualquiera para disentir de mi dictamen. (65)

Inmediatamente, Juana de Asbaje corta con brusquedad su aparente *excursus* y se disculpa ante Sor Filotea:

Que esto no es de aquí, ni es para vuestros oídos, sino que como voy tratando de mis impugnadores, me acordé de las cláusulas de uno que ha salido ahora, e insensiblemente se deslizó la pluma a quererle responder en particular, siendo mi intento hablar en general. (65)

pero no resulta excesivo aventurar que a través de la circulación impresa o manuscrita que Sor Juana auguraba para su *Respuesta*, los razonamientos de la monja llegarían a oídos de este y otros impugnadores. Como en el mismo caso de la *Carta atenagórica*, la forma de carta personal de la *Respuesta* constituye, en gran parte, un salvoconducto al presentar los textos críticos *dentro* de la esfera privada y poder justificar su penetración en lo público por motivos del todo ajenos a la voluntad de la autora.

Ya he aludido repetidamente a que la otra vía de protección consiste en atenuar esta ansia autorial al admitir que si ha escrito ha sido siempre por encargo, y esto atañe tanto a la crítica del sermón del predicador portugués como a sus abundantes composiciones poéticas de tema profano.

Pues si está mal que los use una mujer [los versos], ya se ve cuántas los han usado loablemente; pues ¿en qué está el serlo yo? Confieso desde luego mi ruindad y vileza; pero no juzgo que se habrá visto una copla mía indecente. Demás, que yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos; de tal manera, que no me acuerdo haber escrito por mi gusto sino es un papelillo que llaman El Sueño. (67)

Leer *Primero sueño* convierte el diminutivo sorjuanesco en ironía. Juana de Asbaje insiste en que de haber imaginado el *dichoso destino* a que nacía la *Carta atenagórica*, lo habría impedido por vergüenza de que «una princesa como vos» —se refiere al obispo travestido en monja trinitaria— supiera de su ignorancia. Esta afirmación es la que ha llevado a parte de la crítica a creer que fue una tercera persona quien solicitó a la monja la escritura de la crítica mientras que el prelado poblano solamente fue responsable de su publicación. No dudo que hubiera posibles terceras personas implicadas o, al menos, concedoras del asunto pero ni siquiera creo que ésta sea una referencia a ellas: el obispo de Puebla puede verse desdoblado aquí en la persona que lo encargó (él mismo) y la persona que lo llevó a las prensas (Sor Filotea), en la ficción de la *Respuesta*.

Sor Juana aprovecha para alabar al obispo/Sor Filotea e insistir en el hecho de que si hubiera sabido que iba a publicarse hubiera cuidado

más la exposición escrita de los contrargumentos al sermón del padre Vieira.⁴⁰

Pero ya que su ventura la arrojó a vuestras puertas, tan expósita y huérfana que hasta el nombre le pusisteis vos, pésame que, entre más deformidades, llevase también los defectos de la prisa; porque así por la poca salud que continuamente tengo, como por la sobra de ocupaciones en que me pone la obediencia, y carecer de quien me ayude a escribir, y estar necesitada a que todo sea de mi mano y porque, como iba contra mi genio y no quería más que cumplir con la palabra a quien no podía desobedecer, no veía la hora de acabar; y así dejé de poner discursos enteros y muchas pruebas que se me ofrecían, y las dejé por no escribir más: que, a saber que se había de imprimir, no las hubiera dejado, siquiera por dejar satisfechas algunas objeciones que se han excitado, y pudiera remitir, (68)

y añade:

pero no seré tan desatenta que ponga tan indecentes objetos a la pureza de vuestros ojos, pues basta que los ofenda con mis ignorancias, sin que los remita a ajenos atrevimientos. (68)

Una sumisión semejante induce a pensar que la confianza depositada por Sor Juana en el obispo de Puebla no se había roto del todo, al menos en este momento. Cuesta creer que de haber considerado a Fernández de Santa Cruz como uno más de sus enemigos, la monja jerónima supeditara a su arbitrio el llegar a contestar a sus refutadores. De hecho, la *Respuesta* constituye una defensa de toda su labor intelectual y su dedicación a las letras. Como ya he advertido, Sor Juana no defiende los contenidos de la *Carta atenagórica* sino su derecho a existir. Solamente por mandato del obispo se cuidará Sor Juana de defender sus tesis. El impugnador anónimo que aparece mencionado en la *Respuesta* de la monja jerónima, lo es no sólo porque ella se abstenga de mentar su nombre

⁴⁰ Puccini está convencido de que la *Carta atenagórica* no se escribió para ser publicada: «(...) la carta aspiraba a seguir siendo tal (no un sermón ni un pequeño tratado), con las confianzas y las inevitables imprecisiones propias de una epístola amistosa» (32-33).

sino porque él mismo se ocupó de mantenerlo oculto al atacarla. Por eso, puede afirmar tajante:

me parece que no necesita de que otro le responda, quien en lo mismo que se oculta conoce su error, pues, como dice mi Padre San Jerónimo, *bonus sermo secreta non quaerit*, y San Ambrosio: *latere criminosa est conscientia*. Ni yo me tengo por impugnada, pues dice una regla del Derecho: *Accusatio non tenetur si non curat de persona, quae produxerit illam*. (69)

De nuevo, recurre a discursos de procedencia diversa con el fin de reafirmar sus actitudes, Pero, ¿de quién se trata?, ¿del propio Aguiar y Seijas?, ¿de alguien que actúa por encargo suyo? Juana de Asbaje parece saber perfectamente quién es; el comentario final que corona la referencia a este opositor merece una especial atención puesto que puede ayudar a desvelar contra quién arremete la monja jerónima.

Lo que sí es de ponderar es el trabajo que le ha costado el andar haciendo traslados. ¡Rara demencia: cansarse más en quitarse el crédito que pudiera en granjearlo! (69)

El escrito que ha trasladado, es decir: copiado, es el que él mismo escribió, con lo cual el texto goza de mayor posibilidad de difusión y conservación, suponiendo que lo que afirma burlescamente Sor Juana fuera cierto. Otros, que no todo han sido detractores, se han preocupado de defender los postulados de la *Carta atenagórica* y la monja jerónima aprovecha la ocasión para enviarle a Sor Filotea uno entre ellos.

Reitera su deseo de reservar la opción de responder personalmente a dictamen y parecer del obispo/Sor Filotea, dejando claro ante sus impugnadores que puedan leer la *Respuesta*, que en este caso no obedece el callar al *no haber en las voces lo mucho que hay que decir*, sino a una tolerancia victoriosa que algo tiene que ver con la indolencia:

Si vos, Señora, gustáredes de que yo haga lo contrario de lo que tenía propuesto a vuestro juicio y sentir, al menor movimiento de vuestro gusto cederá, como es razón, mi dictamen que como os he dicho, era de callar, porque aunque dice San Juan Crisóstomo: *calumniatores convincere oportet, interrogatores docere*, veo que también dice San Gregorio:

Victoria non minor est, hostes tolerare, quam hostes vincere;
y que la paciencia vence tolerando y triunfa sufriendo. (69)

Cabe decir que, en este punto, Sor Juana da una muestra fehaciente para reafirmar que, en efecto, ella no escribe si no es por mandato ajeno, ni siquiera cuando tiene los argumentos para defenderse y es ella la persona directamente interpelada. Poco más adelante reincide en esta actitud:

Yo de mí puedo asegurar que las calumnias algunas veces me han mortificado, pero nunca me han hecho daño, porque yo tengo por muy necio al que teniendo ocasión de merecer, pasa el trabajo y pierde el mérito, (...) (70)

Por eso reconoce mayor riesgo en los aplausos, que realmente pueden ser dañinos si quien los recibe se los cree y los acepta sin modestia ni humildad, que no las calumnias «que (...) con sólo un acto sencillo de paciencia, está convertido en provecho» (71).

Concluye su respuesta epistolar encomendándose a la monja trinitaria en el futuro y agradeciéndole nuevamente su generosidad, no sin dejar de permitirse un delicioso juego irónico con la identidad oculta tras el velo monjil de Sor Filotea, aduciendo a su favor la necesidad de amoldarse a la modestia que asume su interlocutor(a) en la carta-prólogo precedente.

Si el estilo, venerable Señora mía, de esta carta, no hubiere sido como a vos es debido, os pido perdón por la casera familiaridad o menos autoridad de que tratandoos 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 sucedería así; (73)

La carta está rubricada con fecha de primero de marzo de 1691, a penas tres meses después de la aparición de la *Carta atenagórica*.

«YO LA PEOR DEL MUNDO»

Las distintas alusiones a la proliferación de defensores y ofensores de este texto sorjuanesco permiten suponer el enorme revuelo eclesiástico-intelectual que desató la osadía de Juana de Asbaje al criticar al jesuita portugués. Con el título de *Crisis a un sermón*, esta peculiar epístola se publicaría en el segundo volumen de las obras de la monja jerónima, aparecido en Sevilla en 1692, en la imprenta de Tomás López de Haro. A su vez, la *Respuesta a Sor Filotea* no se imprimió hasta 1700, en el volumen póstumo encabezado con la particular censura biográfica del padre Calleja; sin embargo, con toda probabilidad, el texto epistolar debió gozar de una amplia difusión manuscrita, puesto que suponía el posicionamiento de Sor Juana en la polémica cuando ésta todavía estaba viva.

Pero vayamos por partes; con fecha de 18 de julio de 1691, fray Juan Navarro Vélez, provincial de Andalucía, escribió una censura que apareció en 1692 precediendo la quinta edición del segundo volumen de las obras. A ella me he referido con anterioridad; sin embargo, restablecida en su contexto e inserta en la cadena cronológica de los últimos acontecimientos de la vida de Sor Juana, las palabras del franciscano español parecen tomar partido en un momento extremadamente delicado para la monja jerónima. No en vano insiste en los mismos argumentos que Juana de Asbaje alegaba en su defensa:

Nunca escribió estos Papeles la Madre Juana, con ambición, ni aun con esperanza de que se imprimiesen: Escribiólos, o por su lícito divertimento, o porque se lo pidieron personas a quienes su discreta cortesía no supo negarse: Hoy su modestia, y su respeto, aun más que su gusto, permiten que se estampen. (En Maza 86)

y elogiaba de entre todos los textos sorjuanescos esta controvertida crítica del sermón del portugués, considerándola «la corona de este tomo y de todas las obras de la Madre Juana». Fray Juan Navarro Vélez dejaba pues el oficio de censor y tomaba gustoso el de panegirista. No era —ni será— el único: la edición sevillana de 1692, costada por el caballero santiaguista don Juan de Orve y Arbieta, *testaferro* de la

condesa de Paredes —a juicio de Paz—,⁴¹ está plagada de censuras de alabanza, poemas laudatorios y apologías varias, en la pluma de siete teólogos españoles.

Don Ambrosio de la Cuesta, por entonces canónigo de la Catedral de Sevilla, afirmaba en su prólogo, fechado el 15 de septiembre de 1691:

Desde la primera hasta la última edad del mundo, ha puesto Dios en él grandes e ilustres mujeres que, en varias ciencias y facultades, se merecieron el crédito de inmortales en la atenta admiración de los sabios; pero mujer de perfección igual en lo general de las ciencias todas, solo en nuestra sabia Americana se admira, pues de cada una se manifiesta profesora con eminencia... (En Maza 93)

Y, a su vez, fray Pedro del Santísimo Sacramento, del convento del Ángel de la Guarda, aprovechó la ocasión para lamentarse de que *el monstruo de las mujeres* no pudiera ejercer la docencia universitaria:

¡Cuánto resplandecería en el candelero de una cátedra la Maestra insigne Sor Juana Inés de la Cruz! ¡A cuántos alumbrara con las luces de su sabiduría! (En Maza 95)

En su intervención, fechada el 15 de abril de 1692, se asienta sobre las reflexiones que la propia Sor Juana desarrollaba al respecto de la im/posibilidad de que las mujeres ejerzan como docentes en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Ya Octavio Paz ha señalado claros indicios en la dedicatoria del vínculo que esta edición sevillana guardaba con la epístola que Juana de Asbaje dirigió al obispo poblano, convertido en monja trinitaria.

Los treinta y seis renglones de la dedicatoria parecen una prolongación de los temas de la *Respuesta*: el "defecto" de ser mujer, la falta de maestros, el amor al conocimiento y las penalidades que ha padecido por ese amor. Mas que una dedicatoria es un alegato. (559)

⁴¹ Vid. Paz 559. Creo que el premio Nobel mexicano está en lo cierto; la intervención de María Luisa de Manrique y Lara se reconoce en la elección del lugar de edición, así como el grabado de Lucas de Valdés que representa a Sor Juana, copia del retrato que tenía la ex-virreina en su medallón.

A juzgar por las fechas de los escritos de los teólogos, las solicitudes debieron recibirlas poco después de la redacción de la carta sorjuanesca, quizá a la vez que ésta les llegó a las manos, o en su versión definitiva o en alguna de sus anteriores, probablemente por persona interpuesta: doña María Luisa de Manrique y Lara. De nuevo, la desaparición de la correspondencia entre ambas mujeres solamente da lugar a las conjeturas.

La presencia de esta vastísima antesala panegírica en la edición sevillana del segundo volumen de los textos de la monja jerónima —entre los que se contaba la controvertida *Carta atenagórica*, con el título menos pomposo de *Crisis a un sermón*—, puede confirmar lo que Germán García Posada aseguraba en un artículo publicado en Bogotá, el año 1959: «Amigos y enemigos tuvo Sor Juana en México; fuera, tan sólo amigos», pero además, lo que me parece patente es que obedece a una sólida estrategia de blindaje de Sor Juana en un momento especialmente delicado para ella, en una Nueva España a la deriva. Sin embargo, nada resultó suficiente e incluso, como aventura Paz, puede ser que surtiese el efecto contrario, en una desafortunada conjunción de acontecimientos que obligaron a Juana de Asbaje a tener que recurrir a medidas drásticas para garantizar su integridad.

Dario Puccini resume así los súbitos y contradictorios cambios en el comportamiento de una persona que había luchado siempre para preservar un espacio propio donde ejercer el estudio y la escritura:

tres meses después de haber escrito la *Respuesta a Sor Filotea* —esto es en mayo de ese mismo año— presentó "un memorial a la madre superiora del convento, Sor Andrea de la Concepción", legando todos sus bienes; entregó al "cabildo eclesiástico" de la ciudad su copiosa biblioteca, para que fuese incorporada a la librería de la catedral, vendió sus instrumentos científicos y musicales y dispuso que el producto de la venta se repartiese entre los pobres. En ese mismo periodo se reconcilió con su confesor, el padre Antonio Núñez de Miranda, quien durante dos años se había negado a confesarla y que ahora debió refrenar sus mortificaciones y penitencias, pues amenazaban con comprometer su salud. (37-38)

Este cambio repentino ha sido interpretado como una —a mi juicio muy poco probable— *segunda conversión* religiosa, a raíz de la llegada del jubileo de la monja jerónima en 1694; sobre todo por aquella parte de la crítica de ideología católica. Otra interpretación, absolutamente peregrina, es la de Ludwig Pfland quien atribuye la transformación al advenimiento de la menopausia en una «mujer masculina».

Puccini y Paz no coinciden en las fechas, puesto que el mexicano retrasa y espacia sensiblemente los eventos que, a juicio del italiano, parecían sucederse sin a penas intervalo, aunque Puccini es más vago en la datación cronológica. En los últimos capítulos de *Las trampas de la fe*, "El asedio" y "La abjuración", Octavio Paz atribuye a tres circunstancias la responsabilidad de provocar esta —a priori— incomprensible transformación de la monja jerónima. En primer lugar y en conexión con el contexto histórico-social del México (Nueva España) de finales del XVIII, cabría tener en cuenta la serie de tumultos que entre 1691 y 1692 expresaron de forma contundente y violenta el malestar de la población originado por la especulación indecente a raíz de la carestía de trigo y maíz, tras las inundaciones de verano de 1691 y la posterior plaga del gusano chahuixtle, sin que el gobierno lograra hallar solución definitiva, ni siquiera alcanzase a mejorar la situación.

Ante esta ineficacia, el poder del virrey —el conde de Galve— se debilitó a pasos agigantados mientras que, en consecuencia, la Iglesia y sobre todo la persona de Aguiar y Seijas acrecentaba su influencia. Basta recordar, por un lado, que Juana de Asbaje había hallado en la protección virreinal el salvoconducto necesario para sus quehaceres literarios, así como, por otro lado, la trayectoria misógina del arzobispo mexicano y su adoración por el padre Vieira, el jesuita "vilipendiado" por la monja jerónima. De este tiempo data el enfrentamiento —casi heroico— que protagonizó Fernández de Santa Cruz al negarse a facilitar cereal ante el requerimiento imperativo y desorbitado de Aguiar, que por entonces ya se había entregado a la práctica de la caridad compulsiva.

La segunda circunstancia que esgrime Paz viene, en gran parte, como consecuencia de la primera.

[Una] oleada de superstición religiosa (...) cubrió a Nueva España después de los desastres meteorológicos y políticos: ¿cómo no ver en la lluvia, en la plaga contra el grano y en la rebelión del pueblo un castigo de Dios? (578)

Una reacción como ésta comportó la acentuación de las posiciones religiosas y la consiguiente búsqueda de *culpables* que sacrificar o enmendar a través de rígidos métodos represivo-correctores. Todo ello contribuyó a dotar de un protagonismo mayor al poder eclesiástico, cuya influencia sobre Juana de Asbaje había de ser fatídica puesto que, aunque creyente, la monja jerónima había mantenido una relación un *mucho* ajena a estas demostraciones absurdas de penitencias bárbaras y renunciadas injustificadas.

La tercera y última circunstancia que puede explicar, a juicio de Paz, el comportamiento de la monja mexicana nacería del *sentimiento de culpa* que le generaría a Sor Juana «las calamidades que sufrió Nueva España», mezclado a partes iguales con un *conflicto interior*, que arrastró a lo largo de su vida, como permiten entrever sus poemas. Escribe Paz:

Un *no sé qué* le roía el pensamiento y las horas, un visitante invisible se presentaba por las noches y le impedía dormir o pensar. Estos accesos de melancolía se resolvían en poemas. Ésta es la diferencia, todavía no explicada, entre el artista creador y el simple neurótico. Pero en la última época, cuando el ejercicio mismo de la poesía se volvió una actividad pecaminosa, el sentimiento de disgusto se transformaba en odio a sí misma. El examen de conciencia era el aliado de la enemistad que sentía contra su propio ser. Siempre, en su interior más íntimo, hubo un hueco que no llenaban ni la imagen de Dios ni las ideas que entretenían sus desvelos; quizá el fantasma a que alude alguno de sus poemas amorosos lo había ocupado pero, al fin espectro, había desaparecido. Sor Juana siempre guardó duelo por alguien que nunca existió. (578-579)

Considero este tercer punto, tal y como lo presenta Octavio Paz, excesivo y como mínimo demasiado atrevido, entre otras cosas, al convertir los textos poéticos de Juana de Asbaje en una fuente fidedigna de verdad autobiográfica, sin filtros ni desviaciones, de los que se permite extraer juicios sobre algo tan etéreo y difícil de conocer

como las presuntas dolencias psicológicas de su autora. No me parece que Sor Juana sea una persona enemistada con su propio ser, ni creo que fuera posible llevar adelante una vida como la que ella se atrevió a mantener dentro de la religión, soportando y contrarrestando tantísimas presiones, sin una inteligencia notabilísima pero también una entereza moral y psicológica privilegiadas. No poseo razones poderosas que pudiera esgrimir para contradecir las afirmaciones del premio Nobel mexicano —¿cómo conseguirlas sin incurrir en lo mismo que él hace?—, tan sólo puedo apuntar que, a mi juicio, Paz se toma unas libertades interpretativas desmedidas que se me antojan además, innecesarias.

En lo que sí creo que da en el clavo es al señalar, un poco más adelante, el papel fundamental que jugó Núñez de Miranda en esta última etapa de la vida de Juana de Asbaje; dicho de otro modo, el porqué tuvo vela en aquel entierro. Ante el creciente poder de Aguiar y Seijas, parejo a la ola de religiosidad fervorosa y ciega, con el peligro que esto suponía para ella, Sor Juana tuvo que buscar a alguien que la protegiera en un momento en que ni el actual virrey, que a penas podía protegerse a sí mismo y a su familia, ni el marqués de la Laguna, que había muerto el 22 de abril de 1693, podían ya ayudarla. Siguiendo al biógrafo del jesuita inquisidor, Paz establece el acercamiento en 1693, fecha que coincide con la que da el padre Calleja en su biografía de la monja jerónima. Así pues, el periodo decisivo en el cambio de actitud de Sor Juana lo fija Paz en la segunda mitad de 1692; con eso no coincide con Puccini quien, como ya he apuntado, parece avanzar un tanto las fechas.

Por esos días [fines de 1692] escribió sin duda el romance, "en reconocimiento a las inimitables plumas de la Europa, que hicieron mayores sus obras con sus elogios: que no se halló acabado". Castorena y Ursúa lo recogió en la *Fama* (1700) y dice que se encontró "después de su muerte un borrador y sin mano última". Por lo visto, su renuncia a las letras no fue tan definitiva como para destruir ese último poema. El romance no revela el más mínimo deseo de abandonar la literatura o de cambiar de estilo de vida; al contrario, continúa los temas de la *Respuesta*: (...) Sin embargo, un poco después envía mensajeros a Núñez de Miranda, pidiéndole que vuelva y mostrando que está

dispuesta a cambiar su género de vida y renunciar a sus errores. Nuevo indicio de que durante el segundo semestre de 1692 estuvo sujeta a muchas censuras, críticas y presiones. (591-592)

Tan sólo el amparo de Núñez de Miranda podía protegerla del arzobispo misógino, porque ocupaba cargos públicos suficientemente influyentes —calificador del Santo Oficio y prefecto de la Congregación de la purísima Concepción de la Virgen María—⁴². Aunque era preferible —y más inteligente— caer bajo la potestad de Núñez de Miranda que la de Aguiar y Seijas, la monja jerónima habría de pagar un precio muy alto por ello y lo sabía. Así lo hizo, hasta un punto que, de todos modos, resultó desmesurado. De hecho, la cesión de su preciada biblioteca así como de sus instrumentos científicos era una forma de deponer las armas ante el arzobispo y complacerle doblemente al permitirle disponer de todo el dinero de la venta para sus *santas* caridades. Una forma como otra de pagar un impuesto en pleno estado de terror, para garantizar así una relativa inmunidad. Por su parte, el confesor recuperado parecía conformarse con muestras menos materiales. Lo primero que exigió Núñez de Miranda fue una confesión general que abarcara toda su vida. Así lo relata Calleja en su biografía:

La primera 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. (62)

Acto seguido, tuvo que presentar al Tribunal Divino una petición que, en forma causídica, impetra perdón de sus culpas (Bellini 99-100). Con fecha en 17 de febrero de 1694 asumió una *Docta explicación del misterio y voto que hizo de defender la Purísima Concepción de Nuestra Señora, la Madre Juana Inés de la Cruz* (Bellini 101-102). Resulta obvio —como Paz ha puesto de manifiesto (595)— que este documento es sintomático de su establecimiento bajo protección de

⁴² Octavio Paz dedica la primera parte de "La abjuración" a explicar en qué consistía y cómo funcionaba esta congregación.

Núñez de Miranda, puesto que el jesuita llevaba más de treinta años como prefecto de la Congregación de la Inmaculada Concepción. Le sigue, poco después —el 5 de marzo— la *Protesta que, rubricada con su sangre, hizo de su fe y amor a Dios la Madre Juana Inés de la Cruz, al tiempo de abandonar los estudios humanos para proseguir, desembarazada deste afecto, en el camino de la perfección* (Bellini 103-104). Ninguno de estos documentos muestra trazo alguno relevante de la subjetividad de la mano que los escribió, siguen, por el contrario, fórmulas preestablecidas, clichés... silencios y ausencias... Y sin duda, ésta es la muestra más clara de subjetividad. Paz observa, sagaz, que en la *Protesta* «no hay ni una sola palabra en todo el texto sobre las letras humanas y su abandono» (596): el título se lo puso Castorena y Ursúa, responsable de la edición póstuma de 1700 y nadie más que él ha podido ver el original.

Cosas como ésta —y sobreponerse a la contundente impresión que puede producir para el/la lector/a profano/a el enfrentamiento con el tono exageradamente humillante que, según lo establecido, usaban los documentos religiosos de la época—, pueden contribuir a matizar esta presunta santidad extrema de los postreros días de la monja jerónima. ¿Hasta qué punto una persona tan hábil con la pluma como era Sor Juana hubiera podido evitar alterar mínimamente esas fórmulas manidas de los documentos que rubricó si de verdad hubiera estado convencida de lo que afirmaba en ellos? ¿Los escribió realmente Juana de Asbaje? ¿Por qué a pesar de haber entregado *todos los bienes*, se encontró en su celda, tras su muerte, dinero en metálico y aun algunas pertenencias de valor, que Aguiar y Seijas no dudó en requisar y la comunidad de monjas jerónimas reclamó posteriormente? ¿Por qué no destruyó, sin fruto de tan indigna y pecaminosa labor los consideraba, los poemas que *en borrador y sin mano última* todavía tenía en el escritorio de su celda?

La edición de 1700, a cargo de Juan Ignacio Castorena y Ursúa, se esfuerza en potenciar esta visión santificada de la monja jerónima, quizás en aras de garantizar el reconocimiento literario de Sor Juana, así como la favorable asunción de la póstuma recopilación de sus textos, en un momento en que ninguno de los protagonistas principales estaba en vida: Núñez de Miranda había muerto el 17 de

febrero de 1695, Juana de Asbaje dos meses después, mientras que Fernández de Santa Cruz y Aguiar y Seijas —tal vez rivalizando—, ambos en 1698.

El paratexto más sorprendente de *Fama y Obra póstuma de la Madre Sor Juana Inés de la Cruz* es, sin lugar a dudas, la "Aprobación" de Diego de Calleja, cuyo carácter funcional como garantía de la observancia de las disposiciones de la Iglesia ha tendido a olvidar demasiadas veces la crítica para fijarse únicamente en su valor como fuente de información biográfica. Sin embargo, a mi juicio, lo relevante del escrito del jesuita español reside en el mestizaje, en esta inversión inusual del espacio destinado a la rutinaria aprobación a constituir la primera biografía de la monja jerónima. Antes ya he aludido a los errores que algunos historiadores de la literatura han detectado en ella, así como las referencias constantes a los detalles autobiográficos que Juana de Asbaje recoge en su *Respuesta*, con todo lo que esto supone: esto es, que la biografía sobre Sor Juana por excelencia está basada en la autobiografía de Sor Juana, que no es tal sino entendida como integrante indisociable de una carta de respuesta, en la que la monja jerónima se autopresenta de determinada manera, con unos fines concretos, en un contexto preciso, que en apartados anteriores me he ocupado de re/escribir. Ahora me interesa plantear la cuestión de por qué Calleja considera necesario tomarse la licencia de convertir su aprobación en una biografía. El texto, al inicio, sigue las pautas conocidas del género:

y sobre asegurar que, habiéndole visto, sin hallar en él cosa que se oponga al recto sentir de nuestra Santa Fe o pureza de buenas costumbres, antes mucha enseñanza, que a lo espiritual añade lo discreto, y que por todo merece la licencia que el suplicante pide; (53)

Pero, inmediatamente justifica el tránsito:

me ha parecido que, habiendo en el Consejo muchos señores que a la severidad de jueces no les estorba el buen gusto de discretísimos cortesanos, no seré demasadamente importuno (y qué sé yo si antes obsequioso) si a vueltas de esta Aprobación les doy noticia cierta (tales son los apoyos que constarán) del principio, progresos y fin de esta

ingeniosísima mujer, que tiene al presente, por los escritos de otros dos tomos, llenas las dos Españas con la opinión de su admirable sabiduría. Usando pues, de esta confianza, refiero su vida con lisa sencillez, lejos de que el gasto de las palabras me suponga desconfiado en la inteligencia del lector, y más, de que las ponderaciones usurpen su derecho a poetas y panegeristas. (53)

El alegato es muy débil: contar la vida de sor Juana una vez terminada la aprobación —en sentido estricto—, es un añadido, un exceso no necesario, como una cortesía que han de aceptar *cortésmente* los jueces del consejo censor. Pero, ¿qué objetivos perseguía el padre Calleja con ello? ¿Para qué el trabajo de biografiar a la autora precisamente en la "Aprobación", cuyos destinatarios directos eran prelados eclesiásticos?

La narración de la vida de Sor Juana sigue mayormente la *Respuesta*, por eso deviene de especial interés a partir del momento de la misma, cuando la voz de la biografiada guardó aparentemente silencio y su vida tomó un camino insospechado, que he intentado esclarecer, poco más arriba, de la mano de Octavio Paz. Como intentaré mostrar a continuación, Calleja recoge el tono hagiográfico que cobraba el relato epistolar sorjuanescos dirigido a Sor Filotea y lo potencia, presentando esta serie de actos finales de renuncia a las letras no como una oposición a su actividad anterior sino como su culminación, el punto álgido de un camino de perfección de esta santa, tocada por la gracia divina del ingenio y el don de la escritura. Así pues, no es únicamente en la selección de acontecimientos biográficos que Calleja se basa en la *Respuesta* sino que se encarga de incrementar una de sus vertientes, a fin de que esta constituya una especie de visado para las demás, tal vez menos toleradas.⁴³

Por otro lado, a fin de dar veracidad a su relación biográfica, Calleja cita constantemente con nombre y apellidos los presuntos testigos que pueden confirmar sus palabras. Así, por ejemplo, sabemos que el bachiller Martín de Olivares dio a Sor Juana veinte lecciones de

⁴³ En su artículo «Sor Juana Ines' *Respuesta a Sor Filotea* as Autobiography: the Prosopopeia of Voice and Name», recogido en *Journal of Interdisciplinary Literary Studies*, 5:1 (1993): 39-59, Sara Ann Marsh muestra cómo la carta sorjuanescas se articula a partir de prototipos y modelos diferentes, que constituyen voces distintas que se oyen al unísono y separadamente.

latín y que el jesuita biógrafo recibió información de primera mano por parte de algunos coprotagonistas, como sucede con el después tantas veces citado episodio de la prueba a la que la sometió el virrey, ante cuarenta sabios:

El señor Marqués de Mancera, que hoy vive y viva muchos años, que frase es de favorecido, me ha contado dos veces que estando con no vulgar admiración —era de su Excelencia— de ver en Juana Inés tanta variedad de noticias, las escolásticas tan —al parecer— puntuales, y bien fundadas las demás, quiso desengañarse de una vez y saber si era sabiduría tan admirable o infusa, o adquirida, o artificio, o no natural; y juntó un día en su palacio cuantos hombres profesaban letras en la Universidad y ciudad de México. (56)

e incluso la propia Sor Juana Inés de la Cruz fue consultada, a través de carta, como revela la observación «así me lo escribió, preguntada» (57).

Desde el inicio, el relato biográfico del jesuita se ocupa de resaltar la disposición de Juana de Asbaje para consagrar plenamente su vida a Dios. Desde el mismo nacimiento:

Nació en un aposento que, dentro de la misma alquería, llamaban «la celda»; casualidad que, con el primer aliento, la enamoró de la vida monástica y la enseñó a que eso era vivir, respirar aires de clausura. (54)

En los primeros años de vida da muestras sobradas de «no tener parentesco humano con otras almas», a causa del carácter extraordinario de su inteligencia y la habilidad connatural —divina— de escribir.

La primera luz que rayó su ingenio fue hacia los versos españoles, y era muy racional admiración de cuantos la trataron en aquella edad tierna, ver la facilidad con que salían a su boca o a su pluma los consonantes y los números: así los producía, como si no los buscara en su cuidado, sino es que se los hallase de balde en su memoria. (54)

Poco más adelante añade:

Estos [los maestros] la faltaron siempre a esta prodigiosa mujer, pero nunca la hicieron falta: dentro de sola su capacidad cupieron Cátedra y auditorio para emprender las mayores ciencias y para saberlas con la cabal inteligencia que tantas veces se asoma a sus escritos; ella se fue a sus solas a un mismo tiempo argumento, respuesta, réplica y satisfacción; como si hubiere hecho todas las facultades de calidad de poesía, que se sabe sin enseñanza. (55)

El argumento había sido esgrimido por Sor Juana hasta la saciedad, como prueba de que su habilidad ni era mérito ni era pecado, presentándose como un instrumento de la voluntad divina. En esta línea, Calleja interpreta la entrada en religión en clave bíblica, comparándola con el episodio del sacrificio de Isaac, de modo que como Abraham, por su entrega y fidelidad al acatar el mandato divino y ser capaz de desprenderse de lo más querido por doloroso que esto resulte, la monja jerónima había de obtener como premio aquello que estaba dispuesta a entregar, acrecentado.

resolvió Juana Inés, con denuedo piadoso, dejar en su mundo su inclinación a la sabiduría humana; y en cada libro que abandonaba, degollarle a Dios un Isaac, fineza que Su Majestad la pagó con sobreañadir a su entendimiento capacidad, para aprender en la religión, a ratos breves, que habían de ser u ocio, o descanso, más noticias que tantos como en las escuelas, a puro gastar tiempo y macear, acepillan finalmente su tronco. (58)

El biógrafo invierte parte del escrito en alabar el comportamiento de Sor Juana Inés dentro de la comunidad jerónima, tratando de paliar así cualquier duda de que esta dedicación al estudio pudiera implicar de forma alguna un comportamiento egoísta o el más mínimo descuido de sus deberes como religiosa. Para ello, entre todas sus cualidades humanas, establece la *caridad* como la más sobresaliente, virtud que en última instancia la ha de llevar a la muerte.

La caridad era su virtud reina: si no es para guisarlas la comida o disponerlas los remedios a las que enfermaban, no se apartaba de su cabecera. (58-59)

En aras de dedicarles un comentario más exhaustivo, Calleja escoge dos obras sorjuanescas que juzga merecen especial mención por dar muestra indiscutible del ingenio y sabiduría de la monja del convento de San Jerónimo: una es el *Sueño* y la otra no es de extrañar, en esta disposición alabadora que despliega el jesuita, que se trate de la *Crisis a un sermón*, es decir: la controvertida *Carta atenagórica*. Calleja acompaña su elogio con las opiniones de tres eminencias: el padre Francisco Morejón, el padre Francisco Ribera y el padre Sebastián Sánchez, que coinciden en juzgar favorablemente con admiración y elogio, el texto de Juana de Asbaje.

se deshacían en su alabanza, ciertos de que para admirar el ingenio de una mujer, que sin haber tenido maestros discurría con tal formal ajuste, no obstaba ser, o no, el sermón del P. Vieyra; pues fuera impertinente diferenciar el acertado tiro de una saeta, por las diversas calidades del blanco; y llamar destreza del pulso, dar con el golpe en un granate; y si en una perla, desvarío. (60)

Remite, asimismo, a la lectura de la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* para comprobar una serie de cuestiones, que el hecho mismo de que tenga necesidad de referirlas demuestra que incluso en el momento que Calleja redactó su *aprobación* todavía requerían comentario. La primera, rechaza cualquier alusión al género femenino de Sor Juana como vía legítima de censura y/o desautorización de su escrito crítico:

la objeción de que se atreva una mujer a presumir de formal escolástica es tan irracional, como si riñera con alguna mina de hierro porque fuera de su naturaleza se había entremetido a producir oro. (60)

La segunda cuestión que Calleja saca a colación a partir de la *Respuesta*, es la involuntariedad de Sor Juana Inés de dar publicidad a su comentario crítico del sermón del mandato, «sino es que Ilustrísima pluma la ofreció la impresión a su mano antes que a su esperanza» (60). El tercer comentario merece especial detenimiento puesto que alude, nueve años después, al *anónimo defensor* de Vieira —que tantos trabajos se había dado de ir trasladando su texto de ofensiva

contra la monja jerónima. Calleja se refiere a él en los siguientes términos:

Allí [en la *Respuesta*] verá que, con la satisfacción que da la poetisa al P. Vieyra, queda más ilustrado que con la defensa que hizo quien lavó con tinta la nieve. (60)

Por último, la *Respuesta* revela, a juicio del biógrafo, la humildad que caracteriza el talante de un ser tan excepcional como Sor Juana. El biógrafo insistirá en este punto, puesto que se trata de uno de los atributos que con mayor vehemencia sostiene Calleja en su (contra)retrato positivo de la monja jerónima:

En estos empleos, que hacían a la Madre Juana Inés amada con veneración de personajes muy insignes, vivía ella tan ignorante de sus prendas, como si hubiera entrado, entre tantas monjas, a ser no más de una, sin querer para sí ni Prelacia, ni conveniencia, ni singularidad; (61-62)

El jesuita se esfuerza en ahuyentar cualquier posible sospecha de soberbia en Juana de Asbaje y demostrar que, a pesar de poseer el don divino de un ingenio sobresaliente, su comportamiento como religiosa era intachable, puesto que consagró enteramente ese don al Dios que se lo facilitó. En su narración de la vida de la monja jerónima, Calleja resitúa los hechos acontecidos en función de una línea primordial de la *santidad* de la biografiada. No hay lugar para la desobediencia o el conflicto... Por eso, tras apuntar:

Afirman los que la trataron que jamás se habrá visto igual perspicacia de entendimiento, junta con tan limpísima candidez de buen natural. Nadie la oyó jamás quejosa ni impaciente. Su quitapesares era su librería, donde se entraba a consolar con cuatro mil amigos, que tantos eran los libros de que la compuso, casi sin costa, porque no había quien imprimiese que no la contribuyese uno, como a la Fe de Erratas. (62)

añade, inmediatamente, la relación de los sucesos finales de la vida de Juana de Asbaje, sin presentarlos de modo alguno como contradictorios con su vida anterior, sino antes como la continuación lógica de una vida dedicada plenamente a Dios.

Estas disposiciones de natural tan limpio y compuesto, halló el año de mil seiscientos noventa y tres la Divina gracia de Dios, para hacer en el corazón de la Madre Juana su morada de asiento. (62)

Sor Juana se deshizo de todos sus bienes materiales, incluidos los libros, que vendió con el fin de destinar los beneficios obtenidos a las limosnas del arzobispo; «todo lo redujo a dinero con que, socorriendo a muchos pobres, compró paciencia para ellos y Cielo para sí: no dejó en su celda más de solos tres libritos de devoción, y muchos cilicios y disciplinas.» (63). Los datos aportados por Paz (597-601), siguiendo el artículo de Dorothy Schons,⁴⁴ a propósito de los objetos hallados en la celda de la monja jerónima, tal y como consta en el inventario realizado tras su muerte, demuestran que esta última afirmación de Diego de Calleja es exagerada. Como también es muy posible que tendiera a la hipérbole la siguiente observación que el biógrafo coloca en boca de Núñez de Miranda, en lo referente a los castigos físicos que se propinaba Juana de Asbaje:

Una vez le preguntaron los Padres de su Docta y santa Familia al P. Antonio Núñez, que cómo la iba a la Madre Juana de anhelar a la perfección? Y respondió: *Es menester mortificarla para que no se mortifique mucho, yéndola a la mano en sus penitencias, por que no pierda la salud y se inhabilite; porque Juana Inés no corre en la virtud sino vuela.* (63-64)

De todas formas, el papel que Calleja otorga al confesor coincide con el que Sor Juana *aparentemente* tuvo que conferirle al final de su vida, en busca de protección ante la amenaza todavía más irracional de Aguiar y Seijas. Sin embargo, el biógrafo omite cualquier referencia al abandono o a las diferencias mantenidas con anterioridad y presenta la relación entre ambos como de entendimiento pleno y mutua satisfacción:

Circo sería de bien deseable atención, oír las conclusiones en que la venerable ancianidad de varón tan experimentado en gobernar espíritus argüiría de indiscreción

⁴⁴ «Nuevos datos para la biografía de sor Juana», *Contemporáneos*, 9, México, 1929.

los fervores que amaba con miedo en la penitencia; y a ella responder en su favor, tan contra sí, algunas soluciones muy fervorosas, que aún el arguyente estimara que le concluyeran: saliendo ambos de la pacífica contienda, ella desconsolada del alivio, y él alabando a Dios de que hubiese hecho una mujer con entendimiento tan profundo, con tal sabiduría, y dócil de juicio, no obstante. (63)

Este somero viaje por la inusual "Aprobación" de Diego de Calleja ha de servir para poner de manifiesto que el volumen póstumo de 1700 incidía por entero en una misma dirección; puesto que tan sintomático resulta el sesgo con que relata el jesuita la vida de Juana de Asbaje como el hecho de que el padre Castorena y Ursúa, responsable de la edición de *Fama y Obra póstuma*, considere necesario dar al escrito despersonalizado y tópico del 5 de marzo de 1694 el título de *Protesta que rubricada con su sangre, hizo de su fe y amor a Dios la madre Juana Inés de la Cruz, al tiempo de abandonar los estudios humanos para proseguir, desembarazada de este afecto, en el camino de la perfección* —cuando no expresa ninguna voluntad de abandono, tal y como ha observado Paz (596)—, e incluirla en las obras como el último escrito de la monja jerónima. Todo ello para dotar la existencia de Juana Inés de un devenir teleológico; la adquisición *in crescendo* de una especie de santidad, que la ha de acercar cada vez más a Dios. Esta necesidad, por supuesto, surge por el peligro que supone una vida monjil tan poco ortodoxa como la que desempeñó Sor Juana; a mi juicio, para recuperar a la poeta hubo que rescatar a la monja, remarcando la estricta observancia religiosa que mantuvo y sobre lo que tanto se la había acusado. No quiero decir con eso que Sor Juana fuera una *mala* monja; de hecho, trasciende el estado religioso: simple y llanamente, como mujer, como monja, como bastarda, como criolla, como mestiza y/o como *peninsular de la otra orilla* (para usar las palabras de Zavala 226), Juana Inés de Asbaje y Ramírez se atrevió a llevar a cabo algo por lo que tuvo que luchar contra todo a lo largo de su vida: escribir, sentir y pensar.

Al privilegiar esta faceta hagiográfica, Calleja solamente recoge y potencia uno de los *modelos* que la propia Juana Inés ponía en funcionamiento en su *Respuesta*, tal y como he intentado evidenciar en mi lectura de esta peculiar epístola autobiográfica. De hecho, Iris M.

Zavala está en lo cierto cuando, tomando el conjunto de textos sorjuanescos como autográficos (autobiográficos en el sentido de De Man), nos presenta la escritura como un acto im/posible para constituir la identidad in/decible del sujeto, doblemente *sujeto* por estar conformado por un lenguaje *diferente*, del que difiere a su vez.

En este sentido, se puede decir que la monja va en busca de un nombre y un rostro, y la escritura forma parte de esta búsqueda, y los enunciados desempeñan funciones diferentes: el significado es función de los géneros discursivos y las prácticas sociales en las cuales se inserta. Convendría ahora intentar responder la pregunta ¿quién habla? en sus textos, y no menos importante, ¿a quién? Quién está hablando (desde qué posición de sujeto) y la ficcionalidad del objeto dejan su discurso abierto a usos contradictorios. (2280)

Un intento semejante de relacionar el género epistolar con un contexto histórico-social, preguntándome sobre la(s) posición(es) que ocupan los interlocutores y de qué forma se construyen los posibles significados del discurso, es el que ha ocupado estas páginas: un trabajo de contradicción. No he dado más que otra lectura de las muchas posibles entre las que no sólo permite sino aun favorece Juana de Asbaje en sus textos y para ellos, en aras de una particular multiplicidad interpretativa que explica, en gran parte, la diversidad de lecturas a las que la ha sometido la crítica y la profusa bibliografía que ha generado. Ello no implica, para nada, que todas esas lecturas sean, a mi juicio, igualmente válidas o intercambiables; en absoluto, y creo que me he ocupado de mostrar y justificar mis desavenencias con algunas de ellas. Zavala nos invita a participar de esta heterogeneidad de Sor Juana:

La escritora novohispana, criolla y mestiza no es sólo un sujeto múltiple, de organización heterogénea, concretamente, adquiere diferentes posiciones en el discurso, dependiendo de quien escucha o lee, y se convierte en signo de posiciones institucionales, hegemonías discursivas, identificaciones ideológicas o de divergencias. (228)

Juana Inés de Asbaje y Ramírez, plural, diversa a sí misma andando por nuestras plumas, se resiste a la ilusión de mostrarse

monolíticamente en sus textos y, conocedora de que el lenguaje nos confiere siempre una identidad *diferente*, acepta y promueve la suya como móvil, heterogénea, fronteriza, cambiante: ni dentro ni fuera y, a la vez, dentro y fuera simultáneamente. Cualquier persona que se acerque a leerla en sus textos debe aceptar este dinamismo incesante. Zavala encuentra palabras muy hermosas y eficaces también para advertirnos:

El cuerpo del lector lo engendra el propio texto, y esa relación con el lector es lo que imprime al discurso sorjuanescos esa oscilación constante entre la sospecha y la seducción. Seducción, pues se trata de coger al lector en la trampa de su propio deseo y de hacerle reconocer la catexis sobre todo el discurso, incluso sobre todo discurso. (232)

Yo y tú devienen construcciones que nos sumergen en la vorágine y nos descubren en mi/tu/su/nuestro/vuestro deseo. Nómadas por los laberintos de la diferencia del lenguaje, Sor Juana nos condena al simulacro constante del encuentro, sin duda amoroso, para ver en ella lo que queríamos ver sin poder dejar de contemplarnos a nosotros/as mismos/as. Es el atisbo de una dulce promesa. Como advierte Zavala, *ella* no está en el centro sino allí donde no se le espera y/o allí donde no se le sabe buscar (Vano artificio... 21). Las cartas,⁴⁵ donde las voces del *yo* y del *tú* se hacen explícitas, constituyen un género privilegiado para percibir el dinamismo posicional que conlleva la incorporación de la diferencia, esa *semilla diabólica* que Sor Juana introdujo en la escritura barroca.⁴⁶

Después de su muerte, se halló en su celda «en borrador y sin mano última» —anota Castorena— un romance que advertía *a las inimitables Plumas de la Europa*.⁴⁷

⁴⁵ Y en particular la dirigida a Sor Filotea de la Cruz donde Juana de Asbaje intensifica el simulacro de la re/construcción de su identidad, en un entramado de juegos especulares y velos.

⁴⁶ El término lo cita Zavala pero remite a Margo Glantz y su libro *Borrones y borraduras*. México: Universidad de México, 1992.

⁴⁷ «En reconocimiento a las inimitables Plumas de la Europa, que hicieron mayores sus Obras con sus elogios: que no se halló acabado», *Obras Completas I. Lirica personal*. México: FCE, 1995 [1951]: 158-161.

No soy yo la que pensáis,
sino es que allá me habéis dado
otro sér en vuestras plumas
y otro aliento en vuestros labios,
y diversa de mí misma
entre vuestras plumas ando,
no como soy, sino como
quisisteis imaginarlo.
(vv. 13-20)

Ya antes se había preguntado:

¿Tanto pudo la distancia
añadir a mi retrato?
(vv. 7-8)

Sin duda era una pregunta retórica: pudo, puede y podrá; porque Juana Inés de Asbaje sabía muy bien que la distancia ofrece el diferimiento necesario, la imprescindible diferencia para inscribir el deseo, *mi* deseo... o tal vez no sólo mío.

**LA CARTA
COMO ENCRUCIJADA DISCURSIVA
(RE/LECTURAS HISTÓRICAS Y DIÁLOGOS EPISTOLARES)**

LA OSADÍA DE LAS SALONNIÈRES Y SU LEGADO TRANSGRESOR

*« La gloria, para una mujer, no es
sino el espléndido luto de la felicidad »*
Mme. de Staël



Unos ojos oscuros, redondos, inmensos, resaltan por encima de unas mejillas excesivamente cubiertas de colorete y la media sonrisa del rostro de Gabrielle-Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquesa de Châtelet (1706-1749), tal y como la inmortalizó la pintora parisina Marie Loir. La tela fue realizada entre 1745 y 1749, cuando era habitual que las *femmes savantes* encargaran retratos suyos, generalmente a mujeres pintoras. Loir concentró deliberadamente toda la luz del cuadro en la piel blanquísima del escote, donde se adivina el nacimiento de los senos, pero sobre todo, con todavía más intensidad, en la ancha frente y en los ojos, cuya inteligente mirada conmueve, a la vez que desafía, a cualquiera que se atreva a enfrentarse con ella. Como olvidado, entre los dedos desmayados de la mano izquierda, la marquesa sostiene un clavel. Su mano derecha, por el contrario, sujeta con delicadeza pero concienzudamente un compás entreabierto.

El clavel pertenece al pecho encendido como el compás se corresponde con la frente y los ojos iluminados: en su representación de la famosa *salonnière* parisina, Loir quiso aunar el amor con la ciencia, la pasión con la inteligencia, lo efímero y lo pasajero con lo imperecedero e inmortal. De esa manera, la marquesa de Châtelet aparece, a través de la paleta de Loir, como la superación de una serie de binomios excluyentes que sirvieron —ya lo veremos— para relegar a la mujer, *por naturaleza*, a un ámbito privado y a un conocimiento precario.

En la indeterminación de la penumbra, detrás del sillón en el que está sentada, así como por encima de la mesa donde la modelo apoya levemente su codo izquierdo, se adivinan los lomos de los libros, las hojas escritas y los instrumentos de medición científica que envuelven la vida cotidiana de esta mujer que, desobedeciendo las prohibiciones que en el tiempo en que vivió pesaban sobre su sexo, osó querer saber y

consiguió convertirse en «una respetada matemática, física y filósofa»,¹ célebre también por las reuniones intelectuales y culturales que tenían lugar en su casa, cuyos asistentes más ilustres —algunos de los cuales la anfitriona conquistó como amantes— fueron el newtoniano Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, otros matemáticos de renombre como Clairaut y Bernouilli, y nada más y nada menos que Voltaire, con quien la «docta Urania», sobrenombre con el que se conocía a la marquesa, mantuvo una relación sentimental e intelectual muy profunda.

Un testimonio epistolar, debido a la pluma de una *salonnière* y escritora contemporánea, madame de Graffigny,² da buena cuenta de la actividad intelectual frenética de la marquesa de Châtelet, en Cirey:

Elle passe toutes les nuits, presque sans exception, jusqu'à cinq et sept heures du matin à travailler. Elle fait rester dans sa chambre le fils de la grosse dame qui est un bon Israélite, qu'elle emploie à copier ses ouvrages, et qui n'y entend pas un mot. Vous croyez, vous autres, qu'elle doit dormir jusqu'a trois heures de l'après-midi, point du tout; elle se lève à neuf ou dix heures du matin; et à six heures quand elle s'est couchée à quatre heures, ce qu'elle apelle se coucher au chant du coq. Bref elle ne dort que deux heures par jour, et ne quitte son secrétaire dans les vingt-quatre heures que le temps du café, qui dure une heure, et le temps du souper et une heure après. Quelquefois elle mange un morceau à cinq heures du soir, mais sur son secrétaire, et encore bien rarement.³

Émilie du Châtelet consiguió convertirse en una reputada y reconocida mujer de ciencia, que fue tenida en cuenta en los debates de la intelectualidad especializada de la época. Y no sólo en Francia: su

¹ Whitney Chadwick [1990], *Mujer, arte y sociedad*. Trad. María Barberán, Barcelona: Destino, 1992, 136

² Françoise d'Issembourg-d'Happoncourt, Madame de Graffigny (1695-1758) es autora de una novela epistolar a la moda de la época, *Lettres d'une Péruvienne* (1747) [Côte-femmes editions, Paris, 1990], así como de la comedia en cinco actos *Cénie*. Ambas gozaron de éxito, como lo tuvo también su salón, al que asistían «Devaux, le Panpan ou Pampichon, Desmarets, le Docteur ou Le Gros chien des lettres, Caylus, Pont de Veyle, Moncrif, Maurepas, Hévetius, Duclos» (la nómina la da Guyot, 344. Véase nota siguiente).

³ Antologada por Henri Guyot en *Lettres de Femmes. Du XVIIe siècle à nos jours. Tome I*. Paris: Delagrave, 1923, 350.

libro *Institutions de physique* se tradujo al italiano y al alemán, y fruto de su pluma son también una *Dissertation sur la nature et propagation du feu*, así como dos piezas breves a propósito de los problemas para medir la fuerza, que un joven prometedor llamado Kant elogió con entusiasmo. Asimismo, fue coautora anónima de un libro de Voltaire sobre Newton (*Éléments de la philosophie de Newton*) y ella misma tradujo los *Principia mathematica* al francés. Entre su obra no publicada consta un estudio de óptica, un ensayo sobre la felicidad y un tratado sobre el lenguaje.⁴ Su labor científica llegó incluso a ser reconocida por las instituciones, puesto que *nuestra* marquesa de Châtelet fue elegida miembro de la Academia de las Ciencias de Bologna. Marie Loir, la pintora del cuadro, fue admitida en la Academia de Marseille en 1762.

En la Francia del siglo XVIII, las academias provinciales, a diferencia de la *Académie Royale* o de la *Académie Française*, no cerraban sus puertas, premios y exposiciones (y ni siquiera sus sillas) a la participación de las mujeres. También en las academias privadas se observa una rigidez menor; sin embargo los datos numéricos muestran que aun así el reconocimiento de la capacidad artística e intelectual de la mujer fue muy lento. En lo referente a la literatura, la incursión de las mujeres en la Academia francesa todavía se demoró más; la única excepción se realizó —y no es casualidad— con la lectura de una epístola femenina dedicada a exaltar las proezas conquistadoras de un hombre.

The Académie Française showed the only type of concession that it envisaged on the occasion of the reception of Fontenelle in 1691, when an epistle of Mme Deshoulières on the subject of Louis XIV's conquests was read out to the assembly.⁵

Sin embargo, como advierte Joan B. Landes,⁶ en el siglo XVIII, después del paso de una primera generación de *salonnières*, «it was

⁴ Para más información sobre la marquesa du Châtelet cfr. Linda Gardiner «Women in Science» en Samia I. Spencer (ed.), *French Women and the Age of Enlightenment*, Bloomington: Indiana University Press, 1984, 181-193.

⁵ Wendy Gibson, *Women in Seventeenth-Century France*. London: MacMillan, 1989, 191.

⁶ *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

women who were reputed to be the real powers behind and election to the Academy» (54), y cita un fragmento de las *Memoirs* de Hénaut, donde el que por entonces fuera presidente del parlamento parisino afirma que para entrar en la *Académie* se tenía que pasar primero, necesariamente, por el salón de Mme. de Lambert (1647-1733) y recibir su *placet*; ella así lo reconocía o al menos podía jactarse de que media *Académie* le debía sus asientos.⁷

Me he servido de esta *salonnière*, Émilie du Châtelet, y de su osadía al penetrar en una esfera de saber que le era vedada, como excusa para iniciar mi re/creación de un momento histórico de cambio, cuando en un espacio semiprivado, también fronterizo —los salones—, unas mujeres ostentaron un poder al menos doble: social y cultural.⁸ Los motivos que hicieron esto posible, los debates y polémicas que generaron, y el precio que estas mujeres pagaron por todo ello es lo que me propongo analizar en esta primera parte del segundo capítulo.

LOS REINOS DE LAS SALONNIÈRES

Corría el siglo XVIII. Por entonces, los salones —como precisa Claude Dulong—⁹ habían perdido parte de su calidad de centros pedagógicos transmisores del saber y de *galanterie*, que los había caracterizado en el momento álgido de este singular espacio cultural europeo, durante la segunda mitad del siglo precedente. En el llamado Siglo de las Luces los salones «se convierten en cajas de resonancia para los autores, para los artistas y para las obras» (447). Así, las anfitrionas solían consagrar un día a sus insignes invitados: madame d'Épinay (1726-1783) recibía a Diderot; madame de Tencin (1681-1749) promovía el *Esprit des lois* de su protegido Montesquieu; Buffon frecuentaba las reuniones de madame Necker (1739-1794), donde debía

⁷Vid. Gibson, 192.

⁸ Susan P. Conner se manifiesta absolutamente reacia a considerar el papel de las *salonnières* como político: «Women and Political Life», en Samia I. Spencer (ed.), *French Women and the Age of Enlightenment*, 49-63 [esp. pág. 50].

⁹ Claude Dulong, «De la conversación a la creación», en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.) *Historia de las mujeres III. Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Arlette Farge & Natalie Zemon Davies (eds.). Barcelona: Círculo de Lectores-Taurus, 1992, 425-451.

departir animosamente con su joven e inteligente hija Germaine, antes de que ésta se convirtiera en madame de Staël (1766-1817). El ingenio de Voltaire no sólo se dejó oír en casa de la marquesa de Châtelet, nuestra mujer del cuadro; el filósofo y escritor frecuentó asimismo la conversación de la insomne y ciega madame du Déffand (1697-1780), cuyas necesarias siestas durante el día permitieron a madame de Léspinasse (1732-1776) tener su propia congregación alrededor de ella y de D'Alembert,¹⁰ convirtiéndose, junto con madame Geoffrin (1699-1777), en una de las mayores impulsoras de los enciclopedistas. Esta última —cuenta Guyot— que administraba su salón como una propiedad:

Le lundi était le jour des artistes, Bouchardon, van Loo, Latour, Vernet, Soufflot. Le mercredi, elle recevait les littérateurs, les philosophes, les savants, les étrangers: Fontenelle, Montesquieu, Voltaire, Marivaux, Diderot, Dalember (*sic.*), Grimm, Hume. Les grands seigneurs avaient leurs soupers particuliers. (384)

En el transcurso del siglo XVIII, además, surgen unos nuevos espacios sociales y culturales con los que las *salonnières* tendrán que competir: se trata de los cafés, los *musées* y los *lycées* (estos dos últimos funcionaban a modo de club privado). En ellos se aglutinarán aquellos aspirantes a escritores que no han conseguido penetrar en las esferas privilegiadas; cumplirán, por tanto, un cometido anti-institucional, en contra de los salones y de las academias. Congregado en los cafés de los boulevares, este *proletariado de la literatura* —como lo denomina Landes— practicaba «a biting social criticism, flavoured by scandal and pornography» (55); y si bien es cierto, como apunta Robert Darton,¹¹ que en contraste con los salones a los que no se podía asistir sin invitación y/o recomendación, estos lugares se encontraban a un paso

¹⁰ La cuestión fue, si se me permite el juego fonético, mucho más espinosa de lo que se pueda imaginar. Madame du Déffand eligió a mademoiselle de Léspinasse como dama de ayuda cuando, a partir de 1754 su ceguera fue total. Estuvieron juntas diez años, hasta que Léspinasse se marchó bruscamente, llevándose a D'Alembert con ella. La marquesa de Déffand lo consideró una alta traición. Incluso años más tarde, cuando se enteró de la muerte de Léspinasse gritó: «Ah! Elle aurait bien dû mourir seize ans plus tôt, je n'aurais pas perdu d'Alembert! (*sic.*)» (Guyot 353).

¹¹ En *The Literary Underground*, citado por Landes: 55-56.

de la calle accesibles «para todo el mundo», sin embargo, es igualmente cierto que eran espacios mayoritariamente masculinos, y además, muy misóginos.

Nevertheless, probably the most virulent examples of an antifeminine, antiaristocratic discourse circulated in this "unofficial", clandestine, counterpublic sphere. The writers and artists of the clandestine public regarded salons and their woman as among the worst symptoms of the despised system of privilege whose destruction they hoped to ensure. (Landes 57)

Si un lugar cerrado, femenino y particular suscita una literatura de resistencia semejante —y ya veremos que los escritores de los cafés no fueron los únicos en criticar los salones—, es relativamente fácil adivinar que su trascendencia traspasaba la esfera estrictamente privada y que, como recordaba Hénaut a propósito de madame Lambert y la *Académie*, las *salonnières* desempeñaron, en efecto, un papel de trascendencia social pública.

La aparición de los salones y su proliferación, especialmente en la segunda mitad del siglo XVII, constituyó una descentralización del saber, no sólo *espacialmente*, de la corte a las ciudades, sino sobre todo *sexualmente*, puesto que los frecuentaban tanto hombres como mujeres y los instituían y dirigían mujeres. Éstas, conformaban un grupo proviniente sobre todo de la aristocracia y, en menor grado, de la alta burguesía; un conjunto que se mantenía en contacto y vinculación constante. Por todo esto, a pesar de constituir un rasgo característico del viejo continente, el funcionamiento de los salones se vio favorecido en aquellos países en los que existía una mayor permisividad para la convivencia de personas de ambos sexos, así como una mayor costumbre social en la práctica de reuniones en círculos semiprivados. París se convierte así en la vanguardia de la cultura de los salones y el modelo a imitar tanto en provincias como en toda Europa. Probablemente fueron las damas italianas las que más cerca se mantenían del modelo francés; de hecho, la palabra *salon* es de procedencia italiana. Inglaterra creó en el siglo XVIII los *bluestocking*, asambleas de mujeres, cuya influencia social fue notablemente menor que la de las *salonnières* y que, también a diferencia de las francesas, se

mantenían siempre dentro de los *cánones virtuosos* que les exigían las costumbres de la época.¹² En España, los salones fueron prácticamente inexistentes, justamente por causa de los impedimentos sociales, secundados por el peso de las prescripciones religiosas, que hacían casi imposible los encuentros comunicativos entre mujeres y hombres, en espacios públicos.

Basada en la cortesía, el neoplatonismo y el petrarquismo, la conducta galante que dirigía las relaciones sociales de los salones otorgaba a las mujeres una superioridad moral, puesto que les exigía un dominio absoluto de las pasiones, no sólo de las que les atañían a ellas directamente, sino, igualmente, de las que asaltaban los fogosos corazones de sus amantes. Su objeto era mantener tanto la reputación como la distancia necesaria, a fin de evitar la ardiente consumación de la posesión, que elimina el ideal. Este doble control las convertía en árbitros de la interacción social y, puesto que se ejercía principalmente a través de la retórica conversacional, también de ellas dependía la regulación del lenguaje. Esta maestría en el arte de conversar entrará —como veremos— en relación directísima con la *gracia* femenina epistolar.

Los salones se constituían como lugares de reunión, conversación y entretenimiento de quienes, procedentes de la aristocracia y, cada vez más, de una emergente burguesía, merecían el calificativo de *honnêtes gens*. Ello implica poseer una educación refinada y un mínimo de cultura para tratar adecuadamente los temas *salonniers* por excelencia: el amor, la literatura y, si la formación de la dama lo propiciaba, la filosofía.

El modelo medieval del amor cortés imperó, más o menos adaptado, en los salones, ritualizado en una serie de actividades lúdico-

¹² Con esta afirmación no pretendo ignorar, en absoluto, las aportaciones de las mujeres inglesas de los siglos XVII y XVIII al feminismo. Basta consultar la recopilación de testimonios que recoge Bridget Hill en su volumen *Eighteenth-Century Women: An Anthology* [London: George Allen & Unin, 1984]; o, la edición que la propia Hill publica de los textos feministas ingleses del siglo XVII, como los de Mary Astell [*The First English Feminist. Reflections on Marriage and other Writings by Mary Astell*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.], para darse cuenta que las aportaciones de las mujeres inglesas fueron tan tempranas y numerosas como las de las francesas. Lo que me interesa subrayar aquí es que el sistema de los salones no desempeñó en Inglaterra el papel crucial que tuvo en Francia.

artísticas —más adelante me centraré en ellas— que los *habitués* desempeñaban con todo cuidado y ceremonia. La adquisición de las maneras apropiadas resultaba fundamental en la esfera pública; en un momento de transición, cuando gozar de los privilegios de la nobleza había dejado de depender únicamente de la cuna, los salones se erigen como una especie de aduana y escuela a la vez, a través de la cual uno/a aseguraba su inclusión en la *élite* social y política en boga, especialmente si provenía de la burguesía y ansiaba adquirir el sistema de vida noble. Las *salonnières* ostentaban el poder de medir y otorgar los méritos de ascensión.

And since the central feature of upward social mobility depended on one's ability to live like a noble, salon women were particularly important in teaching the appropriate style, dress, manners, language, art, and literature to these newcomers. (Landes 24)

Un modelo paradigmático entre todas las *salonnières* del XVII, lo constituyó Catherine de Vivonne, marquesa de Rambouillet (1588-1665), a quien los poetas Racan y Malherbe bautizaron, según la tradición, con la *chiffre* de Arthenice.¹³ Aquejada de termoanafilaxia, esta noble dama nacida en Italia, hizo de las habitaciones del Hôtel de Rambouillet un paraíso de salones para invitados/as muy exclusivos/as. Ella misma se encargó apasionadamente de la decoración, tarea en la que demostró sobradamente tener excelentes ideas y muy buen gusto. Sus salones más preciados fueron la *loge de Zirpheé* y la famosa *chambre bleue*, ornada con *velours bleu rehaussé d'or et d'argent*.

Sírvanos, para hacernos una idea, la descripción que de la *loge* hace la misma anfitriona-decoradora, en una carta a Godeau, respondiéndole otra suya anterior, e invitándole a pasar unos días en el hotel:

¹³ La *chiffre* constituía el sobrenombre de la dama, que usualmente se componía como un anagrama a partir de las letras o las iniciales de su nombre real. Así es en el caso de la Marquesa de Rambouillet: las mismas letras que forman su nombre «Catherine» dan, combinadas de otra manera, su nombre galante de «Arthenice».

Je vous rends un million des grâces des bien que vous me desirez, et pour récompense, je vous souhaite à tous moments dans une loge où je m'assure, Monsieur que vous dormiriez encore mieux que vous faites à Vence. Elle est soutenue par des colonnes de marbre transparent et a été bâtie au-dessus de la moyenne région de l'air par la reine Zirfée. (Guyot 55-56)

Por ellas pasaron los ya citados Malherbe, Racan y Godeau; escritoras—*salonnières* como la marquesa de Sablé, Madéleine de Scúdery, la duquesa de Longueville o madame de Lafayette; los escritores de cartas Jean-Louis Guez de Balzac y Vincent Voiture; el novelista y poeta Jean Regnault Segrain o el dramaturgo Pierre Corneille. Posteriormente el poeta Pierre Scarron, el moralista François de La Rochefoucauld e incluso, todavía muy jóvenes, Bousset o la mujer que la crítica erigirá como maestra indiscutible de la escritura epistolar: Madame de Sévigné. La anfitriona, a causa de que su enfermedad le impedía calentarse acercándose al calor del fuego o exponiéndose a los rayos del sol, puso de moda recibir en la alcoba para mitigar así el frío; costumbre que siguieron sus muchas imitadoras por motivos menos justificados. Ya he apuntado que entre estas mujeres había una estrecha intercomunicación.

Ladies learned how to run a successful salon by frequenting as many recognised mistresses of the art as possible and absorbing their techniques. Intercommunication was helped by the fact that salons, instead of being limited to a set venue, were held now at one, now at another of various domiciles owned by the hostess and her friends. (Gibson 176)

Entre estas acólitas y seguidoras destaca la figura de Madeleine de Souvré, marquesa de Sablé (1598-1678). Frecuentaba no sólo el Hôtel de Rambouillet, sino también, entre otros, los famosos *samedis* de Madéleine de Scúdery (1607-1701). Ella misma abrió un salón, con su amiga la condesa de Maure, en la place Royale. Las *Maximes* de La Rochefoucauld surgen de estas conversaciones, algunas escritas por la misma marquesa. Tanta vida en sociedad sorprende en una mujer en extremo celosa por su salud, o quizá debería escribir a causa de su

pervivencia; puesto que, además de por su concurrido salón, Madeleine de Souvré fue célebre igualmente por su mesa y por sus miedos: en efecto, la marquesa *salonnière* tenía pánico a la muerte, de hecho ésta constituía una palabra tabú que no podía ser pronunciada en su presencia. No menos pavor le causaban las tormentas, el viento y los «malos aires» [*mauvais airs*] que pudieran contagiarle un resfriado, la peste o el reuma. Una carta que le dirige en 1642 la duquesa de Montausier, no exenta de ironía —ya desde el requerimiento de una persona interpuesta que se haga cargo de leerla para filtrarle los posibles microbios—, nos permite hacernos una idea de todo el ceremonial que exigía la hipocondríaca marquesa:

Mlle de Chalais, lira, s'il lui plaît, cette lettre à Mme la marquise au-dessous du vent.

Madame,

Je crois ne pouvoir commencer de trop bonne heure mon traité avec vous; car je suis assurée qu'entre la première proposition qu'on vous fera de me voir, et la conclusion, vous aurez tant de réflexions à faire, tant de médecins à consulter, et taint de craintes surmonter que j'aurai eu tout le loisir de m'aérier. Les conditions que je vous offre pour cela sont de n'aller point chez vous que je n'aie été trois jours sans entrer dans l'hôtel de Condé, de changer de toutes sortes d'habillements, de choisir un jour qu'il aura gelé, de ne vous approcher que de quatre pas, de ne m'asseoir que sur un même siège. Vous pouvez aussi faire faire un grand feu dans votre chambre, brûler du genièvre aux quatre coins, vous environner de vinaigre impérial, de rue, d'absinthe. Si vous pouvez trouver vos sûretés dans ces propositions sans que je me coupe les cheveux, je vous jure de les exécuter très religieusement (...). (Guyot, 87-88)

Esta peculiaridad contribuyó a hacer valer para la marquesa de Sablé, la etiqueta de «preciosa» por antonomasia. Otras muchas mujeres, tan sólo por el hecho de serlo y compagnar su *condición femenina* con una voluntad de saber y un ejercicio crítico, también merecieron el atributo burlón. «Preciosas» primero, porque son mujeres y la belleza es el *privilegio natural del sexo débil*, y, segundo, porque dan excesivo valor —precio— a detalles y a acontecimientos secundarios de la existencia que no lo merecen, «comenzando por ellas

mismas» (Dulong, 437). La razón última que motivaba este afán denigratorio y ridiculizador de algunos hombres (que según el proverbio machadiano eran necios), era el miedo al poder creciente de las mujeres, así como la voluntad de encauzarlas de nuevo en el ámbito privado en un momento en que la segunda generación de *salonnières* se esforzó en conservar e incluso mejorar, los logros conseguidos por sus antecesoras. Esta misma ansiedad masculina provocará —como mostraré en la segunda parte del capítulo— la fijación de un determinado modelo epistolar femenino que, sometiendo a las mujeres escritoras a un dilema situacional irresoluble (si no es con violencia), garantice la perpetuación de la hegemonía masculina en la escritura pública.

LA QUERELLA DE LAS PRECIOSAS

La *querelle des précieuses* no se presenta aisladamente, sino como un eslabón más en la cadena de una antigua polémica que, a propósito del valor intelectual, moral, social, físico... de las mujeres, tuvo lugar en Europa desde —al menos— el siglo XV: la querella de las mujeres. En ella participaron un gran número de autoras, desde Christine de Pizan, con su *Cité des dames*, hasta Mary Wollstonecraft, pasando por Teresa de Cartagena o María de Zayas, Mary Astell, Josefa Amar o Moderata Fonte... y gran parte de los libros o tratados que mencionaré a lo largo de este capítulo se hacen eco de este debate a la vez que se suman a él.¹⁴

Solían *tener una conversación*, así acostumbraban a designar en Francia a aquellas mujeres que instituían un salón en su casa, damas adineradas, independientes y cultas. Muchas de ellas eran viudas o solteras y disfrutaban plenamente de la libertad que les otorgaba su estado civil unido a su cómoda posición social. Anne-Marie-Louise d'Orléans, prima hermana del rey Louis XIV, llamada la Grande Mademoiselle y famosa por su soltería, en pleno trance de diseñar un

¹⁴ Vid. María Milagros Rivera Garretas, *Nombrar el mundo en femenino*. Barcelona: Icaria, 1994: esp. 48-56.

lugar y una forma de vivir *ideales*, en una carta dirigida a Mme. de Motteville, habla del matrimonio en los siguientes términos:

Néanmoins j'opinerois assez qu'il n'y eût pas de gens mariés, et que ce fût toutes personnes veuves, ou qui eussent renoncé à ce sacrement; car on dit que c'est un embarquement fâcheux: vous savez si l'on dit vrai et si l'on est heureux d'en être dehors. Pour moi je décide là-dessus d'une manière que ceux qui ne me connoîtront pas ne devineront pas qui je suis par ce que j'en dis. (Guyot, 148)

En un artículo destinado a analizar la visión que desde Inglaterra se tiene de la Francia *salonnière*, Katharine M. Rogers señala la concepción matrimonial como una de las mayores diferencias entre ambos países;¹⁵ puesto que, si bien en Francia el hecho de casarse solía obedecer a un arreglo «mercantil», en Inglaterra se basaba en el amor y, para las mujeres inglesas la *galanterie* —con el fantasma del adulterio— no constituía una práctica *tan* razonable como para las francesas. A mi juicio, esta observación de Rogers cobra mayor sentido si se pone en relación con un fenómeno social que Cissie Fairchilds detecta a finales del siglo XVIII:¹⁶ con el asentamiento de la burguesía en Francia, tras la revolución de 1789, se afianza un cambio en la concepción del matrimonio que, como en Inglaterra, pasa a fundamentarse en una relación de amor; todo ello supone, paralelamente, que las mujeres sufran una regresión por lo que se refiere a su presencia en la esfera pública.

Esta ausencia de ataduras masculinas, de control marital, que acabo de apuntar, será interpretada por los atacantes de los salones como el origen de la pretendida decadencia moral de estas mujeres *masculinizadas* que los regentan.

Al constituir para sí un espacio propio, el salón, y escoger los principios y leyes que han de regularlo, así como ejercer de críticos literarios, a la vez que de maestras avaladoras del ascenso social de los *gentilhommes* de una emergente y cada vez más poderosa burguesía, estas mujeres padecieron —generalmente en forma de insultos más o

¹⁵ «The View from England» en Samia I. Spencer (ed.), *French Women and the Age of Enlightenment*, 357-368.

¹⁶ «Women and family», en Samia I. Spencer (ed.), *Ibid.*, 98-110.

menos burlescos— los intentos de una descalificación sistemática y feroz por parte de la nobleza masculina, resentida por la creciente pérdida de poder social y cultural.

En *La Précieuse ou le Mystère des ruelles*, publicada en cuatro volúmenes entre 1656 y 1658, el Abbé Michel de Pure les reprochaba su poder, disfrazándolo de dominación tiránica.

Elles ont un homme d'esprit, pauvre et malheureux, auquel elles donnent un dîner par semaine, et un habit par an, et le font travailler tout leur saoul sur toutes les pensées qui leur tombent dans l'esprit.¹⁷

Si antes he hecho referencia a la posición de independencia de las *salonnières* respecto de la figura masculina de un marido (en su caso ausente, muerto o inexistente), es porque desde las posturas «antifeministas», se tradujo como sinónimo de estar expuestas a las tentaciones del pecado de la frivolidad; un detonante infalible para la corrupción del *alma* femenina. Por todo ello, y por temor a esta autonomía de las mujeres, a este mundo exclusivamente femenino, sobre el que los hombres se veían desprovistos de toda potestad, el matrimonio se acabó proponiendo, desde distintos ámbitos discursivos, como antídoto de la *preciosité*, con un consiguiente reforzamiento de la estructura familiar. Este modelo acabará imperando, tras la revolución de 1789, con el asentamiento definitivo de la cultura burguesa .

Con *Les Precieuses ridicules* (1659) y *Les Femmes savantes* (1672), Molière suma su voz a la de De Pure y a la de todos aquellos que se oponían radicalmente a la incursión —desde su punto de vista— pretenciosa e impropia de estas mujeres en el campo del conocimiento. Considerando que *les belles lettres* así como *un* apasionante universo de los sentimientos constituían los temas por excelencia de las conversaciones de los salones, aquellos que pretendieron criticar y ridiculizar a estas—a su juicio— vanidosas damas, centraron sus críticas en el lenguaje que empleaban; que no era sino el mismo que les

¹⁷ Citado por Gibson en nota a pie de página número 58, del capítulo 11 de su libro. También hubo quien se erigiera en defensor de las preciosas, como Badeau de Somaize que en esto tampoco coincidió con su *enemigo* Molière.

permitía erigirse como directoras de este singular espacio de interacción cultural y social; puesto que esta *usurpación* de un poder tradicionalmente masculino tuvo su muestra más notable en la renovación lingüística que llevaron a cabo las preciosas.

The emendation of the language was foreseeable extension of the efforts of the précieuses to purify and dignify relations between the sexes, which drew scarcely fewer sneers than their liberal views on marriage and female education. Objection was taken to their invention of a «jargon» in which far-fetched and hyperbolic expressions replaced terms condemned as provincial, pedantic and vulgar. (Gibson 180)

En su proceso de apropiación de un saber que les había sido vedado, ellas desdeñaron el lenguaje masculino, críptico y enrevesado a propósito, excesivamente pedante, y optaron por un medio de difusión mucho más a su gusto, un lenguaje que no les resultara «ajeno» y que, a la vez, subrayara la particularidad de las/los iniciadas/os en la vida *salonnière*. Se las acusó de "hacerle la guerra al estilo antiguo" (Dulong 439) hablando una *jerga*, mientras que ellas:

(...) tienen conciencia de actuar como feministas y también como "modernas", eliminando las palabras pedantes, arcaicas y técnicas. En éstas era, para las preciosas, donde residía la *jerga*, no en su estilo, ni en el estilo femenino en general, en el que, por el contrario, encontraban lo que ellas llamaban invención y libertad, o, en otras palabras, una espontaneidad feliz y de buena ley, las mismas cualidades que Mademoiselle de Scúdery supo apreciar antes que otras en una Sévigné. (Dulong 439)

Esta última frase revela el puente de unión que quiero recorrer desde las recepciones de las *salonnières* de los siglos XVII y XVIII hasta la consolidación de la escritura epistolar en pluma de mujer y su caracterización dentro de la teorización que de ella se hace desde el discurso hegemónico masculino. Palabras como *espontaneidad* resultarán cruciales y —de forma absolutamente previsible— el nexo se establecerá a través del lenguaje —de una particularización concreta del lenguaje— que terminará definiendo la epístola como un «género» de género femenino. Pero no avancemos acontecimientos...: antes de

entrar a considerar este proceso de asimilación quiero destinar un espacio para mostrar como esta querrela de las preciosas no constituyó un hecho aislado sino que se insiere como heredera y sobre todo precursora de una cadena de diatribas filosófico-pedagógicas acerca de la capacidad intelectual de las mujeres. ¿Podía ser "el bello sexo", como nos denominaban entonces, *algo más* que solamente bello?

EL SABER DE LAS MUJERES

*To write, or read, or think, or to inquire,
Would cloud our beauty, and exhaust our time,
And interrupt the conquests of our prime,
Whilst the dull manage of a servile house
Is held by some our utmost art and use.*

Lady Winchilsea

Cuando en 1523, Juan Luis Vives analizó en *De la institución de las mujeres cristianas*, cuál tenía que ser el sistema educativo que debían recibir las mujeres en función de su sexo y de su religión, dio comienzo a un debate que —como tantas otras aportaciones del humanista español— fecundó el pensamiento europeo. Basta decir que lo siguieron en la materia tanto Erasmo como Lutero. El valor de cambio que se estimó en armar de un conocimiento —evidentemente restringido y matizado— a las mujeres, fue la posibilidad de que ellas representaran como agentes transmisores de determinados preceptos religiosos, en un momento de pugna y confrontación, como era la Europa del siglo XVI. Siguiendo más estrechamente la evolución en el tratamiento del tema, Martine Sonnet,¹⁸ muestra como tras el Concilio de Trento, la educación dirigida desde la infancia para ambos sexos, es vista por los reformistas como un elemento clave para restituir la «verdadera fe» contra la proliferación protestante.

Con el paso del siglo XVI al XVII (...) toma forma una nueva oleada de iniciativas, esta vez dedicadas específicamente a la enseñanza femenina. Los reformadores

¹⁸ «La educación de una joven», en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.) *Historia de las mujeres III. Del Renacimiento a la Edad Moderna*. Arlette Farge & Natalie Zemon Davies (eds.). Barcelona: Círculo de Lectores-Taurus, 1992, 129-165.

católicos comprenden entonces el papel clave que la niña pequeña puede desempeñar en un proceso de reconquista religiosa y moral de la sociedad en su conjunto. En cada una de ellas hay una madre en ciernes; ella es la pieza principal del dispositivo, puesto que está destinada a transmitir la buena palabra que hoy se difunde. (132)

Parte fundamental de este proceso de formación, si se quiere teleológica, de la mujer lo constituyó su alfabetización: para poder acceder al catecismo religioso, cuyos valores debían transmitir a sus hijos e hijas, para que ellos y ellas, a su vez, lo transmitieran a los suyos y a las suyas —una manera de perpetuar la fe, a la vez que se perpetúa la especie— era necesario que las mujeres supieran leer. Sin embargo, inmediatamente, cualquier lectura no devota o formativa se convertiría en impropia del sexo femenino; los alegatos a propósito de la perniciosidad de las novelas no tardaron en aparecer y ni qué decir tiene que tratados filosóficos o científicos resultaban inimaginables en manos de mujer. Sin embargo, a largo plazo, el acceso al lenguaje habría de constituir, para ellas/nosotras, la clave fundamental para comprender cómo las/nos representaba el discurso dominante masculino y para poder optar, en el futuro, a representarse/nos por sí/nosotras mismas, subvirtiendo el poder hegemónico.

En los siglos XVII y XVIII el grueso de la población femenina no sabía ni leer ni escribir, el conocimiento de la escritura era privilegio de las mujeres que gozaban de un estatus social alto; pero ni siquiera de todas ellas: la conocida autora de textos *feministas* Olympe de Gouges (1748-1793) dictaba sus obras a un secretario; madame de Genlis (1746-1830) aprendió a escribir por sí misma a los doce años; las cartas de la ya anteriormente citada madame de Graffigny (1695-1758) tienen faltas de ortografía, e incluso las mismísimas hijas del rey Louis XV, después de años de estar en un prestigioso convento con el fin de instruirse, regresaron analfabetas a palacio.¹⁹ Es cierto que, al no tener que trabajar para subsistir, siempre y cuando fueran capaces de transgredir el *presunto* determinismo que pesaba sobre el sexo femenino, su

¹⁹ Casos citados por Samia I. Spencer «Women and Education», en Samia I. Spencer (ed.) *French Women and the Age of Enlightenment*, Bloomington: Indiana University Press, 1984, 83-84.

privilegio social les permitía (o al menos les facilitaba) enmendar por ellas mismas los defectos en su formación; opción que no les quedaba a las mujeres de otra procedencia social.

En el conjunto de la sociedad, los índices de alfabetización femenina distaban mucho de la masculina. Lo que se requería para la formación completa del hombre, en el caso de la mujer se veía superfluo e innecesario.

Ya a mediados de siglo, el franciscano Jacques du Bosc, consejero y predicador real, publicó *L'Honneste Femme, divisée en trois parties*, para un público femenino, de clase alta y ocioso, donde recomendaba a las mujeres tres actividades imprescindibles: la lectura, la conversación y el ensueño.²⁰

Por medio de la lectura cultivamos a los muertos; por medio de la conversación, a los vivos, y a nosotros mismos a través del ensueño; la lectura enriquece la memoria, la conversación educa el espíritu y el ensueño forma el juicio. (Desaive 281)

Sorprendentemente, además de los imprescindibles libros de devoción —de los cuales, observa Desaive, no cita ninguno—, este franciscano recomienda las lecturas de historia, filosofía y poesía; sin evitar los autores paganos de la Antigüedad. En un capítulo titulado «De las damas sabias» tacha de *ignorantes y estúpidos* a aquellos que se imaginan «que una mujer no puede estudiar ni leer sin volverse viciosa, o al menos sin ser sospechosa de tal» e incluso llega a afirmar, a propósito de la capacidad intelectual de la mujer que, «puesto que tiene un temperamento más delicado que el nuestro, también está mejor dispuesta para estudiar las artes y las ciencias» (Desaive 281). Sin embargo, todas las recomendaciones de Du Bosc parecen venir a colación para evitar un vicio mayor: la ociosidad vacua; porque sobre lo que no alberga ninguna duda este franciscano es que la mujer tiene su lugar *natural* dentro de casa y su primera labor es ocuparse de ella tal y como exige su contrato matrimonial. El estudio puede ser, en todo caso, una diversión.

²⁰ Lamentablemente, la información que puedo dar de esta obra proviene de lo que de ella dice Jean-Paul Desaive en su artículo «Las ambigüedades del discurso literario», en *Historia de las mujeres III*, 281-282.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII y en el transcurso del XVIII, se desencadenó un proceso que llevaría a incrementar notablemente los índices de alfabetización tanto de las niñas ricas como de las pobres. Un decreto gubernamental de 1698 obligaba a la educación hasta los catorce años; aunque el hecho de que en 1724, a golpe de decreto, se volviera a incidir sobre ello demuestra que del papel a la práctica había un largo trayecto, así como la dificultad de cambiar esas costumbres que alejaban a las niñas de una educación que no fuera la estrictamente doméstica.

Es evidente que el lugar por antonomasia de una educación que restringe el universo a dimensiones domésticas es la casa. Entre los siglos XVI y XVIII, el empleo pedagógico de la casa evoluciona, pero ésta sigue siendo el lugar primero y principal de la formación femenina. (Sonnet 139)

Las niñas pertenecientes a la aristocracia recibían tutores privados que las iniciaban en el canto, la danza y la música. Posteriormente, ingresaban en prestigiosos y caros conventos, donde permanecían hasta que tenían edad para casarse; si no se arreglaba una boda convenientemente, entonces podían iniciar carrera monástica.

Families were most anxious to send their daughters to such institutions because they hoped the girls could cultivate the acquaintance of fellow students who would later secure them positions of favor in the intimate circle of a princess or a queen. (Spencer 86).

De hecho, los conventos, constituían un espacio de privilegio, un reducto que iniciaba a las niñas para su posterior ansiada vida en la corte. A medida que avanza el siglo XVII, la educación conventual va en declive. Además, el interés creciente por cuestiones pedagógicas producirá no sólo una copiosa literatura sobre la educación femenina sino también la aparición de iniciativas privadas o institucionales alternativas a los conventos; en consecuencia, las niñas provenientes de la alta y media burguesía reducirán notablemente su período de estancia en ellos. Gran parte de este espíritu crítico lo condensaron las mujeres que antes habían pasado por la experiencia de una formación

conventual. A grandes rasgos, dos aspectos dificultaban, a su juicio, un resultado educativo óptimo: en primer lugar, las edades de las *pensionnaires* comprendían de los 8 a los 18 años y, sin embargo, únicamente se subdividían en dos grupos escolares; en segundo lugar, el nivel de instrucción que tenía la inmensa mayoría de las monjas era más bien precario. Madame de Puisieux (1720-1798) recuerda que, durante sus cinco años de permanencia en el convento, aprendió más en sus conversaciones con una mujer seglar que se había retirado a descansar en él (siguiendo una de las prácticas habituales de la época) que no en las presuntas clases educativas que recibía. Por su parte, en los siete volúmenes que conforman el *Traité de l'éducation des femmes*, aparecido entre 1779 y 1789, la condesa de Miremont insiste en la necesidad de formar convenientemente a las educadoras, para que estas puedan transmitir un conocimiento profundo y completo a sus alumnas.²¹

El fin de siglo XVII empezó a poner de manifiesto una preocupación general acerca de la educación de niñas y jovencitas, que se tradujo en la aparición de libros específicos sobre este tema. En ellos se les prescribía el saber leer y escribir, pero su papel en la edad adulta —y así será durante siglos— jamás se admitía que pudiera trascender la esfera doméstica.

Françoise d'Aubigné (1635-1719), ya viuda del poeta Scarron, había trabajado desde 1669 como institutriz de las hijas y los hijos que el rey Louis XIV tuvo con Mme. de Montespan (1641-1707); primero en las afueras de París, después en la misma corte, muy cerca del rey. Posteriormente, sin abandonar su labor pedagógica, se dedicó a formar niñas tanto pobres como procedentes de la nobleza, en principio en Montmorency, desde 1683, después de forma itinerante (Rueil,

²¹ Por no ocupar un lugar central en el hilo de mi argumentación, he trazado sumariamente un panorama a propósito de la educación femenina que dista mucho de ser completo. Evidentemente, para las niñas con un poder económico menor y, por ejemplo, de procedencia rural, no era lo mismo que para una jovencita de la alta burguesía. Remito, a fin de completar y profundizar sobre el tema de la educación femenina en los siglos XVII y XVIII al artículo ya citado de Samia I. Spencer «Woman and Education». Confróntese, también: Martine Sonnet, «La educación de una joven», *Historia de las mujeres III*, 129-165; Roger Chartier, Dominique Julia and Marier-Madeleine Compère, *L'éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976; Martine Sonnet, *L'éducation des filles au temps des Lumières*. Paris: Cerf, 1987.

Noisy...), hasta que Louis XIV le hizo construir un edificio para ella. Basándose en *De l'éducation des filles* (1687), que François de Salignac de la Mothe, Fénelon, escribió en 1685, madame de Maintenon aplicó en la Maison Royale de Saint Louis, en Saint-Cyr, su programa particular para evitar el peligro de la pereza connatural al sexo femenino y convertir a las mujeres del mañana en esposas y madres virtuosas:²² Fénelon y madame de Maintenon inauguran, así, el programa de formación educacional femenina encaminado al cumplimiento óptimo de una labor maternal dentro del hogar; tradición que a la larga se impondrá frente a otros modelos, como por ejemplo, el de las *salonnières*. Elizabeth Fox-Genovese, afirma:²³

Their prescriptions had been developed in reaction to the excesses of the *précieuses*, who promoted a mixture of feminism, fashionable gallantry, female learning, luxury, and social mobility. In contrast, Maintenon and Fénelon emphasized modesty, frugality, devotion, domesticity, and, yes, industry. Their vision of the appropriate female role meshed well with older notions of women's role in a family economy, but it broke ground in identifying work and self-conscious domesticity as fitting for upper-class women. (123)

Entre las materias prohibidas estaban la lectura de libros de ficción novelada, filosofía antigua, historia, ciencias naturales y mitología, y, se recomendaba, en cambio, el teatro y, menos sorprendentemente, el estudio de la aritmética, moral y religión, las vidas de santos, así como quehaceres propios de la vida doméstica y, claro está, la adquisición de una buena capacidad lectora y una correcta ortografía.

Nous nous levons à six heures, ce qui me paraît bien matin en hiver, et je voudrais bien changer cet article de notre règle; on prie Dieu, on s'habille, on déjeune, on va à la messe, et on revient à la classe se mettre à l'ouvrage, pendant lequel on apprend toutes sortes de choses utiles et

²² Escribe Fénelon: «Cette mollesse et cette oisiveté étant jointes à l'ignorance, il en naît une sensibilité pernicieuse pour les divertissements et pour les spectacles; c'est même ce qui excite une curiosité indiscrete et insatiable», *De l'éducation des filles*. Paris: Nelson, s. f., 22. Hay traducción catalana [Barcelona: Barcino, 1927] y castellana [Barcelona: Hymnsa (Colección Selecta Fémina), 1941]; lo cual da muestra de la difusión alcanzada por este tratado.

²³ «Women and Work», en *French Women and the Age of Enlightenment*, 111-127.

agréables; on entend des instructions de piété, on apprend les histoires de l'Écriture sainte, des vers, de la prose, à chanter, à parler, à se taire, à faire des réflexions, et je vous assure, mon cher père, qu'il ne tiendra pas aux Dames de Saint-Louis qu'elles ne vous renvoient votre fille bien chrétienne, bien raisonnable, et bien intelligente;(...). (Guyot 266-267)

En esto, Mme. de Maintenon seguía muy de cerca a su admirado Fénelon quien, además, recomendaba formar a las niñas para que supieran gobernar el servicio de personal doméstico y —se trata de un dato muy curioso— en lo referente al estudio de lenguas extranjeras, desaconsejaba con vehemencia el castellano «capable of augmenting the weaknesses of women».²⁴

En contraste con los conventos, Françoise d'Aubigné subdividía sus alumnas, cuyas edades oscilaban entre los 7 y 19 años, en cuatro niveles, fácilmente diferenciables por el color del cinturón que ceñía su hábito (amarillo, azul, verde y rojo); procedimiento que fue copiado posteriormente por muchos otros centros de enseñanza. Y es que las iniciativas pedagógicas de esta educadora pervivieron activamente durante mucho tiempo.

Otra práctica que Mme. de Maintenon usaba profusamente era la escritura de cartas; le servía, además, como medio de intercomunicación entre ella y sus cada vez más numerosas alumnas, o con el personal educativo de la Maison Royale de Saint Louis. Cualquier hecho generaba una carta de Mme de Maintenon; así, por ejemplo, reprende a Mme. de Gautier por sus flaquezas a la hora de hacerse respetar por las niñas enfermas que tiene bajo su tutela y que no quieren tomar las medicinas; otras veces, las reprimendas son para una alumna problemática en particular, como a esta jovencita de la clase azul.

Il m'est revenu une désobéissance que vous avez faite à Mme de Labarre, et j'ai arrête la punition qu'on voulait vous faire. Comment pouvez-vous croire qu'on souffrira de pareilles révoltes? Y a-t-il quelque exception là-dessus? Est-ce que vous vous croyez nécessaire parce que vous avez la voix belle, et pouvez-vous me connaître et penser que la représentation d'*Athalie* l'emportera sur les règlements que

²⁴ Vid. Samia I. Spencer, «Woman and Education», 84-85.

nous voulons établir à Saint Cyr? Non certainement, et vous sortirez de la maison si j'entends encore parler de vous. Soumettez-vous, si vous voulez y demeurer; et si vous avez envie d'en sortir, il vous sera plus honorable que ce soit de concert avec nous, que de vous faire chasser. Vous êtes lâche et froide pour Dieu, c'est ce qui vous faites tomber en toutes sortes de fautes. Songez, je vous prie, à ce que vous pouvez espérer de vous au milieu des occasions que vous avez de vous perdre, puisque vous ne pouvez le servir étant environnée de bons exemples, et instruite du matin au soir. Vous devenez grande; il est temps de faire sérieuses réflexions. C'est à Dieu, ma chère enfant, à toucher votre coeur, mais c'est à vous à régler votre conduite, vous serez bien malheureuse si elle n'est bonne que dans l'extérieur. J'ai voulu vous donner ces avis avant de vous punir, et j'espère que vous me donnerez la joie d'en profiter; je vous le demande de tout mon coeur, car je suis aussi fâchée d'avoir à vous traiter avec rigueur, que je suis résolue d'établir dans la classe une obéissance entière à tous les règlements. (Guyot 262-263)

Mme. de Maintenon escribía periódicamente a cada grupo de alumnas y exigía, a su vez, que ellas le escribieran individualmente a ella; asimismo se encargaba de redactar modelos de cartas que, a modo de libro de texto, destinaba para que las niñas y jóvenes de Saint Cyr se ejercitaran en el arte epistolar. Como en los manuales de correspondencia, estas cartas tenían destinatarios tipo: «Pour un père», «Pour une mère», «Pour un oncle»... y, como era imaginable, «Pour madame de Maintenon». ²⁵ Estas antologías sobrevivieron a la propia educadora; sus cartas, junto a las de la marquesa de Sévigné —que se recopilaban selectivamente con el mismo fin pedagógico— las leyeron generaciones y generaciones de mujeres. Y no es menester apelar a una memoria muy antigua para cerciorarse de que el método pervivió — como mínimo en nuestro país— hasta al menos la mitad del siglo XX. ²⁶

²⁵ Vid. Guyot, 266-267.

²⁶ Josefa Amar y Borbón recoge en sus tratados el ejemplo educativo epistolar de Mme. de Maintenon y en su *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* (1790) recomienda: «Procúrese, pues, que las niñas pongan la debida atención en hacer buena letra, en separar los vocablos, y en guardar las principales reglas de ortografía, ejercitándose en escribir cartas para adquirir el estilo familiar que corresponde.» (172)

Todo este debate a raíz del proceso educativo de las mujeres llevó emparejado una disputa acerca de su capacidad intelectual, en comparación —por supuesto— con la del hombre. Los argumentos que esgrimieron las *salonnières* —por la cuenta que les traía—, dado que esta polémica resonó largamente en los salones, se han perdido desafortunadamente en el aire. Restan impresos los diferentes tratados en contra y a favor que escriben (y publican) hombres y algunas mujeres. La educación femenina —más adelante me volveré a referir a ello— constituye un tema sobre el que las mujeres pueden escribir sin temor a masculinizarse, sin tener que ocultarse bajo pseudónimos o anonimatos. Así, pues, las mujeres no se conformaron en ser, esta vez, únicamente *objeto* de discurso: contribuyeron ellas también a incrementar el grueso de tratados pedagógicos sobre la educación femenina que constituye, a mi parecer, la aportación particular del racionalismo a la antigua querrela de las mujeres.

Tempranamente, ya en 1673, con el volumen *De l'égalité des sexes*, Poullain de la Barre expresó el método filosófico de pensamiento que poco antes sistematizara Descartes, para demostrar lo que ya el título anticipaba: hombres y mujeres poseen potencialmente una misma capacidad intelectual y si los datos muestran que, frente a los hombres, las mujeres no pueden desarrollarla plenamente, es por causa de una educación deficiente y discriminatoria. Separando, pues, lo presuntamente *natural* de lo *social* o *cultural*, Poullain de la Barre intenta superar racionalmente la confusión / identificación de una serie de binomios que se aplican sobre la mujer en beneficio masculino. Una cosa es el *parecer* y otra muy distinta el *ser*; una, la *costumbre* y otra, el *derecho*; una, el *cuerpo* y otra, el *espíritu* y puesto que "L'esprit n'a pas du sexe", hombres y mujeres poseen potencialmente, por naturaleza, una misma capacidad de razonamiento.

Sin embargo, personalmente creo que es esta última contraposición cuerpo/espíritu la que este pensador cartesiano no pudo llegar a vencer en la *igualdad* que él —en principio— pretendía para hombres y mujeres. A *De l'égalité des sexes*, su primer volumen, le

[Edición de M^a Victoria López-Cordón. Madrid: Cátedra-U. de Valencia-Instituto de la Mujer, 1994].

siguieron inmediatamente dos tratados más: *De l'éducation des dames* (1674) y *De l'excellence des hommes* (1675);²⁷ en este último, Poullain coincide con Fénelon y madame de Maintenon en alabar la especificidad femenina que —según él— sitúa a la mujer por encima del hombre: la maternidad, diferencia que se traduce, a su vez —y ahí radica el peligro—, en un modo de vida concreto.

De la façon dont les femmes contribuent à la production et à l'éducation des hommes, c'est comme une suite naturelle qu'elles les traitent dans leurs afflictions en quelque manière comme leurs enfants.²⁸

El hecho de que Poullain interprete la maternidad femenina como una muestra de la superioridad de las mujeres frente a los hombres poco importa. Derivados de su condición de madre, esta dulzura y este amor que él alaba como connaturales de la mujer serán suficientes, cuando se sumen a las propuestas de Fénelon o madame de Maintenon, para justificar una formación específica para ellas/nosotras, confinadas en el hogar al cuidado de sus hijos e hijas.²⁹

Después de madame de Maintenon y Fénelon, los tratados educativos femeninos tenderán a centrarse mayoritariamente en el rol materno que ha de desempeñar la mujer. Así, y sólo a título ilustrativo, *Conversations d'Émilie* (1774), la particular respuesta de Louise d'Épinay (1726-1783) al capítulo rousseauiano del *Émile*

²⁷ Existe una traducción reciente al castellano, realizada y anotada por Ana Amorós: *De la educación de las damas*. Madrid: Cátedra-U. de Valencia-Instituto de la Mujer, 1993.

²⁸ Citado por Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des lumières*. Paris: Ophrys, 1977, 306. Cfr. esp. el capítulo «Féminisme et cartésianisme».

²⁹ Anticipándose a Poullain —y al propio Descartes—, Marie le Jars de Gournay (1565-1645) había escrito dos tratados, *Egalité des Hommes et des Femmes* (1622) y *Grief des dames* (1626), ambos destinados —en palabras de María Milagros Rivera— «a demostrar que era falso el argumento secular que sostenía que existía alguna relación entre sexo y conocimiento» (49). Poco después, en sus *Novelas amorosas y ejemplares*, María de Zayas escribía: «Las almas ni son hombres ni son mujeres; ¿qué razón hay para que ellos sean sabios y presuman que nosotras no podemos serlo? Esto no tiene a mi parecer más respuesta que su impiedad o tiranía en encerrarnos, y no darnos maestros; y así, la verdadera causa de no ser mujeres doctas, no es defecto de caudal, sino falta de la aplicación, porque en nuestra crianza como nos ponen el Cambray en las almohadillas y los dibujos en el bastidor, nos dieran libros y preceptores, fuéramos tan aptas para los puestos y para las cátedras como los hombres, y quizá más agudas.». Citada por Milagros Rivera (48); en el apartado que destina a valorar la influencia del racionalismo en el desarrollo teórico de un proyecto de igualdad entre los sexos.

dedicado a la mujer: «Sophie», recoge el proceso educativo que una madre, Émilie, desarrolla ejemplarmente en su hija.

En Occidente, la polémica acerca de la inteligencia de la mujer ha pervivido, prácticamente, hasta anteaayer. De forma reveladora, los ilustrados del XVIII, afanosos por eliminar las diferencias y proclamar una igualdad de derechos para todos los seres humanos, en teoría sin distinción de raza, sexo, ni clase social, en la práctica prolongaron y —lo que es peor— argumentaron a favor de esta diferenciación intelectual de los sexos. Michèle Crampe-Casnabet analiza lúcidamente las trampas del discurso ilustrado para justificar tal discriminación sexual, desde la voz «mujer» de la *Encyclopédie* hasta la misma entrada en el particular *Dictionnaire philosophique*, de Voltaire, pasando por todos los grandes intelectuales de la época: Diderot, Montesquieu, Kant, Rousseau... El artículo no tiene desperdicio.³⁰

El engranaje crucial giraba en torno a la derivación, a partir de una diversidad fisiológica natural, de una diferenciación intelectual y moral que debía traducirse, a su vez, en un ejercicio político-social distinto. En una frase: su condición de madre, convertía en «natural» la de ser esposa, esto es, propiedad y usufructo de un hombre, y reclamaba *naturalmente* su enclaustramiento doméstico y familiar. Para los ilustrados, las mujeres establecen una relación directa con la naturaleza y aquí radica su pretendida inferioridad. En los hombres, por el contrario, esta relación viene supuestamente mediatizada por la cultura. «El recurso a la naturaleza (...) —advierde Crampe-Casnabet— permite producir una teoría racional de lo femenino» (346). Y más adelante explica:

Para la mayoría de los filósofos ilustrados, el que la mujer carezca de razón y sólo tenga una razón inferior depende de una tranquilizadora evidencia, pero que, no obstante, aspira a apoyarse en los hechos. Entre estos hechos,

³⁰ Michèle Crampe-Casnabet, «Las mujeres en las obras filosóficas del siglo XVIII», *Historia de las mujeres III*, 335-369. Cfr., también, en *French Women and the Age of Enlightenment*: Sara Ellen Prociuous Malueg, «Women and the *Encyclopedie*», 259-271; Pauline Kra, «Montesquieu and Women», 272-284; Gloria M. Russo, «Voltaire and Women», 285-295; Blandine L. MacLaughlin, «Diderot and Women», 296-308 y Gita May, «Rousseau's "Antifeminism" reconsidered», 309-317. Para una visión no feminista, muy bien documentada, *vid.* Paul Hoffmann, *La femme dans la pensée des lumières*. Paris: Ophrys, 1977.

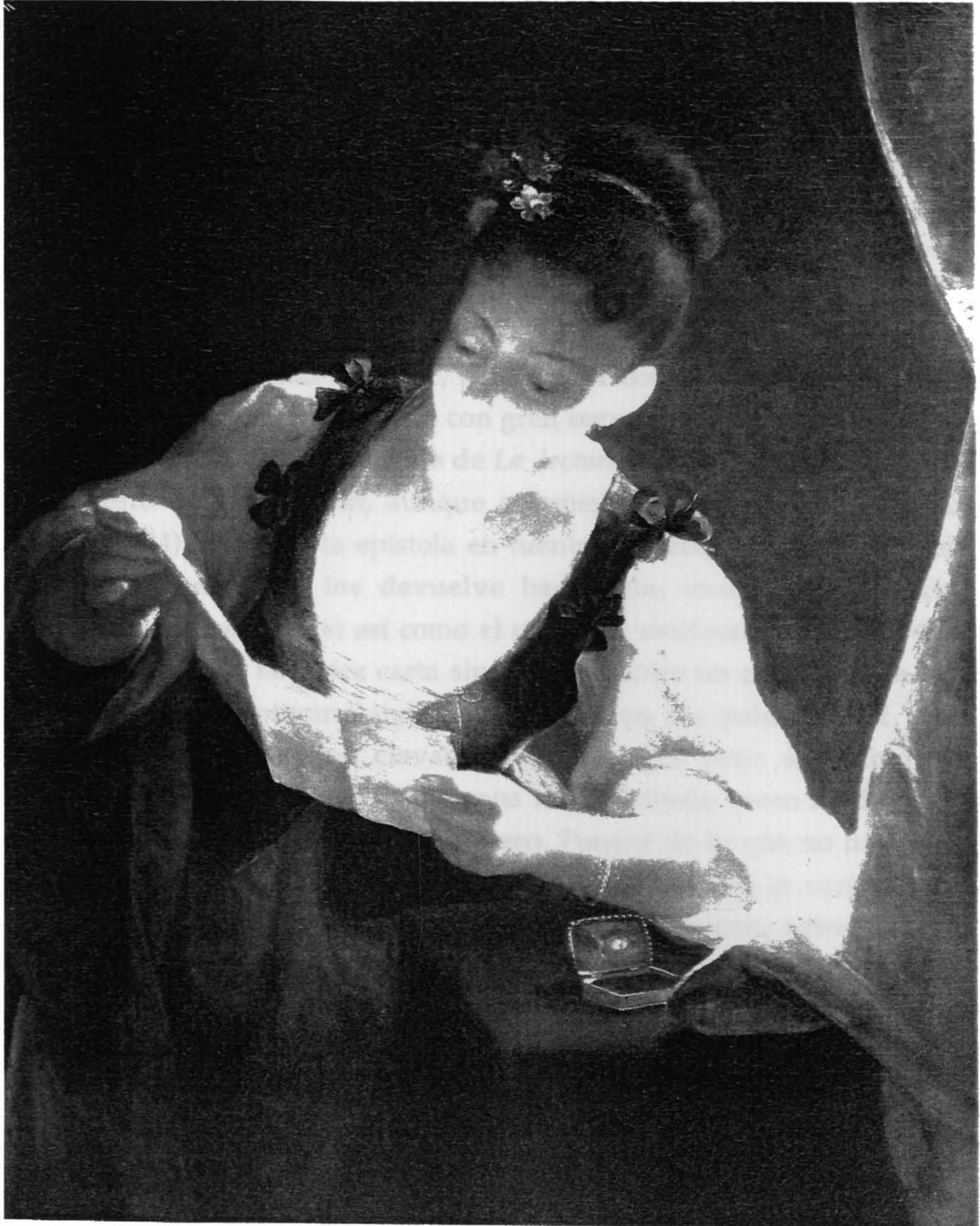
el que más a menudo se repite es el de que no hay mujeres capaces de invención, que están excluidas de la genialidad, aun cuando puedan acceder a la literatura y a determinadas ciencias. Esta incapacidad se funda en una psicología «natural». *La mujer es el ser de la pasión, de la imaginación, no del concepto.* (351. La cursiva es mía)

Este mismo razonamiento lo esgrimirán los tratados educativos femeninos, a fin de desaconsejar seriamente e incluso prohibir de manera terminante las lecturas llamadas ociosas, esto es: no devotas o formativas, que pueden desatar a sus anchas esa peligrosa imaginación, sin el sostén necesario de la facultad de reflexión. Y, por último, curiosamente, también es ese mismo argumento de la cita de Crampe-Casnabet el que elevará a la mujer —ya veremos con qué importantes matices— como mejor escritora de cartas.

El pensamiento abstracto, que hace posible —a través de la generalización— la acumulación de un saber filosófico fuerte, es, pues, exclusiva y eminentemente masculino; si seguimos los parámetros del discurso biológico imperante. Tan sólo un *conocimiento intuitivo* y una *manifestación espontánea* pueden caracterizar a este ser de pasión e imaginación y ambos elementos, por supuesto, formarán parte del conjunto de constituyentes fundamentales del «género» epistolar.

DE LA CONVERSACIÓN GALANTE A LA ESCRITURA EPISTOLAR

*«Transgression lies in telling (...)
The Writing is the revolution»
Linda Kauffman*



La luz, que es la excusa del arte, penetra en la intimidad de la estancia por una ventana invisible a nuestros ojos, que se adivina en el ángulo superior derecho. La protagonista indiscutible del lienzo, una joven lectora, gira ligeramente el cuerpo para que el haz ilumine la carta que, probablemente, no está leyendo por primera vez. Los pliegues marcados en el papel y la cajita abierta que reposa sobre la mesilla donde la mujer, para mayor comodidad, apoya el codo izquierdo, apuntan que se trata con gran seguridad de una relectura.

Se admira en el semblante de *La lectora* (Paris, Musée du Louvre) un gesto de satisfacción, aunque solamente sea porque Jean Raoux (1677-1734) convierte la epístola en fuente indirecta de luz, que refleja los rayos solares y los devuelve hacia ella, inundando el pecho (obviamente palpitante) así como el rostro en semisombra de la joven. Como si la carta no fuera carta sino espejo; como un aviso de que esta lectora se está contemplando a sí misma en las palabras del otro. Distinguimos sus ojos clavados en el papel pero sus labios se desdibujan en la claridad que emana de la epístola, como fundidos en una conversación íntima o en un beso. Porque de lo que no hay duda alguna es de que se trata de una misiva amorosa. Así lo corrobora el único objeto que aparece en el cuadro: la cajita abierta sobre la mesa, donde se ocultaba el papel, revela el retrato de un bello galán, responsable seguro de los amorosos renglones, que encienden e iluminan, real y metafóricamente, el rostro y el alma de esta joven lectora enamorada.

LOS JUEGOS LITERARIOS DE LAS SALONNIÈRES

Desde un punto de vista literario, el papel más relevante que desempeñaron las regentes de los salones fue, sin duda, el de valorar y juzgar las obras de sus contemporáneos/as. Efectivamente, ya he apuntado con anterioridad que esta actividad les valió el calificativo despectivo de *preciosas*, con el que se emparejaba la expresión más visceral de reticencias y protestas. Todo escritor que se preciara debía confrontar su última creación a la opinión de las *salonnières*, previamente a que aquélla fuera publicada.

On sait comment l'Hôtel de Rambouillet était attentif aux nouveautés: premier livre de *La Pucelle*, lettres de Balzac, premier sermon de Bousset, lecture de *Polyeucte*; chez Fouquet, on écoutait La Fontaine et Molière; le 3 février 1665, chez Mme. du Plessis-Guénégaud, on jugeait l'*Alexandre* de Racine et les *Satires* de Boileau, et les mondains eux-mêmes s'exerçaient à jouer des pièces.¹

Por lo general, uno de los ejercicios críticos habituales consistía en que el autor procediese a la lectura en voz alta de la obra, el transcurso de la cual solía interrumpirse para que los/las *habitué(e)s*, empezando por la dama que recibía, hicieran observaciones de toda índole. A partir de este planteamiento, era costumbre que se generaran debates a propósito de alguno de los aspectos del tratado, poema, libro de máximas o novela. Evidentemente, esta práctica convirtió a las *salonnières* en grandes conocedoras de la literatura a la vez que contribuyó poderosamente a su formación intelectual. Entre la correspondencia de las *epistolières* de la época es común el recurso a *l'application*, esto es, a la alusión o cita de un fragmento breve de una obra literaria o filosófica, actual o clásica; todo este juego intertextual demuestra «une certaine connaissance, mais surtout une réelle mémoire des œuvres littéraires» (Gérard 1970) leídas o comentadas,

¹ Mireille Gérard, «Art épistolaire et art de la conversation: les vertus de la familiarité», *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 78 (1978): 958-976 [p. 970].

conocimiento que viene consolidado por estas lecturas y estos debates comunes.²

Contar con el visto bueno de las *salonnières* suponía una buena garantía para la difusión de la obra. Las damas se ganaron la potestad de ejercer la crítica literaria; tal es el caso que, de no haberse procedido a la lectura (semi)pública o de haber estado ausente ese día de París una *honnête dame* imprescindible, el autor del original solía mandarle una copia para que ella puliera y matizara el texto. Si bien, irremisiblemente, las conversaciones que se sostuvieron en los salones se han perdido para siempre, algunos vestigios perviven en la correspondencia de la época, un espacio de escritura comodín que puede dar cabida prácticamente a todo y donde, por lo general, se ejercía esta labor crítica, sobre todo, obvia pero no necesariamente, cuando existía una distancia física entre los/las corresponsales. Valga como ejemplo la carta que Marie-Éleonore de Rohan (1628-1681)³ dirige al duque de La Rochefoucauld, en la que, muy hábilmente, la *epistolière* transforma sus elogios iniciales en el mismo argumento de peso por el cual, irremisiblemente, el autor tiene que aceptar enmendar sus errores.

Je vous renvoie vos *Maximes*, Monsieur, en vous en rendant mille et mille grâces très humbles. Je ne les louerai point comme elles méritent d'être louées, parce que je les trouve trop au-dessus de mes louanges. (...) Vous avez une lumière si vive pour pénétrer le cœur de tous les hommes, qu'il semble qu'il n'appartienne qu'à vous de donner un jugement équitable sur le mérite ou le démerite de tous ses mouvements, avec cette différence pourtant qu'il me semble, Monsieur, que vous avez encore mieux pénétré celui des hommes que celui des femmes; car je ne puis, malgré la déférence que j'ai pour vos lumières, m'empêcher de m'opposer un peu à ce que vous dites, que leur

² Un delicioso ejemplo de *application*, de la pluma de la marquesa de Sévigné: «Vous cachez les tendresses que je vous mande, friponne; et moi, je montre quelquefois, et à certains gens, celles que vous m'écrivez. Je ne veux pas qu'on croie que j'ai pensé mourir et que je pleure tous les jours: pour qui? pour une ingrate? [application d'*Andromaque*]. Je veux qu'on voie que vous m'aimez, et que, si vous avez mon cœur tout entier, j'ai une place dans le vôtre.», (Gérard, 973).

³ Hija de Hercule de Rohan y la duquesa de Montbazou, se hizo religiosa en contra de la voluntad de su padre. En el momento de escribir esta carta era abadesa de la orden benedictina afincada en la calle Cherche-midi, de París.

tempérament fait toute leur vertu, puisqu'il faudrait conclure de là que leur raison leur serait entièrement inutile. Et quand même il sera vrai qu'elles eussent quelquefois les passions plus vives que les hommes, l'expérience fait assez voir qu'elles savent les surmonter contre leur tempérament, de sorte que quand nous consentirons que vous méttiez de l'égalité entre les deux sexes, nous ne vous ferons pas d'injustice pour nous faire grâce. (...)

C'est assurément pour faire practiquer cette vertu [l'humilité] aux personnes de notre sexe que vous faites des maximes où leur amour-propre est si peu flatté. J'en serais bien humiliée en mon particulier, si je ne me disais à moi même ce que je vous ai déjà dit dans ce billet, que vous jugez encore mieux du cœur des hommes que de celui des dames, et que peut-être vous ne savez pas vous-même le véritable motif qui vous les fait moins estimer. Si vous en aviez toujours rencontré dont le tempérament eût été soumis à la vertu et le sens moins forts que la raison, vous penseriez mieux d'un certain nombre qui se distingue toujours de la multitude; et il me semble que Mme de la Fayette et moi méritons bien que vous ayez un peu meilleure opinion du sexe en général. Vous ne ferez que nous rendre ce que nous faisons en votre faveur, puisque malgré les défauts d'un million d'hommes, nous rendons justice à votre mérite particulier, et que vous seul nous faites croire tout ce qu'on peut dire de plus avantageux sur votre sexe. (Guyot 158-159)

Pero la lectura y comentario crítico de futuras novedades editoriales no era, ni mucho menos, la única actividad que desempeñaban en los salones franceses de los siglos XVII y XVIII. Con el requisito compartido de deleitar, sin dejar de observar los principios galantes, el abanico de posibilidades y divertimentos se amplía. Allí, por encima de todo, se conversaba; era un lugar de encuentro e intercambio verbal sobre asuntos intelectuales (filosóficos, artísticos, literarios...) y, sobre todo, sentimentales: el amor, teñido de neoplatonismo, se erigió como el tema preponderante de los salones, un amor rescatado de las cortes medievales, vía Petrarca, y convenientemente maquillado al gusto de la moderna y manierista galantería. Uno de los juegos habituales consistía en responder *Questions d'amour*: «Savoir si la présence de ce que l'on aime cause plus de joie que les marques de son indifférence ne donnent de peine; S'il est plus doux d'aimer une personne dont le cœur est préoccupé

qu'une autre dont le cœur est insensible; Si le mérite d'être aimé doit récompenser le chagrin de ne l'être pas».⁴

A veces, el intercambio no era únicamente verbal. Gibson cita la recopilación *La Maison des Jeux*, donde Charles Sorel da las instrucciones para un conjunto de juegos *ou l'on baise*, «including one in wich a woman would be asked to imagine herself in bed between two men of the company and to kiss the one whom she declared the she would choose to face for preference» (177).

La geografía para los itinerarios del amor quedó fijada en la *Carte du Tendre*, un mapa dibujado por Madeleine de Scudéry (1607-1701) en 1653, que un año más tarde recogió y ejemplificó en su novela *Clélie*. Esta singular *salonnière* —junto con Badeau de Somaize y sus *Grands Dictionnaires*—,⁵ se encargó de establecer los estatutos que habían de gobernar los salones de la época, en el transcurso de los famosos *samedis* en su palacete de la rue de Beauce: distinguían, por ejemplo, entre nueve clases distintas de *amitié* y nueve más de *estime*; igualmente, podían diferenciar entre dieciséis matices de *complaisance* y doce variedades de signos. Establecieron un lenguaje específico para el pañuelo, otro para la sonrisa y hasta uno particular para los lunares postizos; así como eran capaces de suspirar de doce maneras distintas y desempeñar múltiples papeles femeninos (la coqueta, la galante, la discreta, la apasionada, la burguesa, la ambiciosa, la dolida...)⁶ Proliferaron las listas de *maximes d'amour*, destinadas a condensar y ejemplificar las leyes que debían regular el comportamiento galante. Incluso, en el caso de los *samedis* del salón de Mlle. de Scudéry, se levantaba un tipo de acta donde se dejaba constancia de los acontecimientos, vicisitudes y particularidades de las reuniones, las *Chroniques du samedi*, sustituidas posteriormente por *La Gazzette du Tendre*.⁷

⁴ *Questions d'Amour proposées par Mme. de Brégy*, citadas por Wendy Gibson, 177.

⁵ Entre las obras de Somaize, fueron sus diccionarios en defensa de las Preciosas, los que le hicieron más popular: *Grand Dictionnaire ou La Clef de la langue des ruelles* (1660) y *Grand Dictionnaire des Précieuses, historique, poétique, géographique...* (1661)

⁶ Cfr. Wendy Gibson, 177 y Mauro Armíño, «Introducción» a *Las preciosas ridículas. Las mujeres sabias*. Madrid: Cátedra, 1995.

⁷ Armíño, 24.

Además de conciertos y paseos, los/las asistentes a los salones solían entretenerse leyendo en voz alta no solamente las obras propias sino también las ajenas, a menudo novelas de gran éxito —como las de Honoré d'Urfé, especialmente *L'Astrée*, la novela híbrida entre el género pastoril y el caballeresco que apareció en cinco volúmenes entre 1607 y 1627—, de cuya nómina de personajes se asignaban algunos con el fin de escenificar (modificando y readaptando, si era necesario) aquellos momentos de la trama que preferían. La representación teatral (semi)privada constituía una de las actividades más usuales; así, por ejemplo, madame de Genlis se especializó en la elaboración de piezas dramáticas, donde daba buena muestra de los principios que habían de regir la práctica conversacional y la actitud galante.

De los encuentros *salonnières* nacían novelas que los asistentes forjaban colectivamente, por turnos, siguiendo el hilo narrativo que les traspasaba su antecesor/a y cediendo la palabra en un momento estratégico a su sucesor/a: era el denominado *jeu du roman*. Sin embargo, a juzgar por los datos que han podido recuperarse de estas prácticas *pseudoliterarias* de los salones,⁸ parece ser que la producción en verso superó en mucho a la no metrificada.

Subjects were never lacking because the most trivial and even vulgar happenings in the everyday life of the salon and its members furnished a pretext for rhyming: an exchange of gifts, the death of a pet, a malady or its cure. (Gibson 178)

Cualquier ocasión era pues buena para componer un poema más o menos digno; la muerte del camaleón de la ya citada «Sapho» de los salones provocó un intercambio de 25 madrigales entre los poetas asistentes a los *samedis* de la *rue de Beauce* (Armiño 24).

Otros juegos y modas literarias *salonnières* oscilaban desde el duelo de sonetos, a los desafíos por hablar y/o escribir obviando una sílaba o una letra. De nuevo, la escritura epistolar constituye un

⁸ El sentido de «pseudo» en este contexto no pretende en absoluto menospreciar la calidad, el rigor o la entidad literaria de los productos textuales de los salones; simplemente quiere manifestar que estos textos no discurrían por los cauces (públicos) ortodoxos, con todas las consecuencias que esto conlleva y que, en buena parte, estoy analizando aquí.

reducto donde hallar alguna muestra de ello, como por ejemplo estos *billets* que la prolífica madame de Maintenon envía a madame de Glapion, a modo de adivinanza:

Je vous prie de m'informer de vos nouvelles et de recevoir ce que je veux vous dire des sentiments de mon cœur pour vous, qui vous estime infiniment. Vous voyez qu'on peut vous écrire et ne se point servir de cette lettre dont on se sert si souvent: votre esprit ne peut-il le comprendre?

Peut-on se passer d'une autre lettre dont on se sert fréquemment? On le peut sans doute et pour cela nous trouverons beaucoup de belles choses. Parlons de la lune et gardons de parler de l'astre plus éclatant et plus beau qu'elle. Parlons des fleurs plus parfumées que l'ambre et dont les couleurs charment tout le monde. Parlons des étoffes propres à parer les belles personnes et dont les autres usent de même avec un assez pauvre succès. (Guyot 276)

A mi juicio, el amplio muestrario de juegos verbales y actividades lúdico-literarias que se desarrollaban en los salones guarda una estrecha relación con el acceso de las mujeres a la literatura impresa [esto es, pública]; y en este proceso, el arte de escribir y recibir cartas contribuyó poderosamente a facilitar el camino de acceso a un ámbito en principio vedado a las mujeres; sobre todo porque creó una red de interconexiones que afianzó una vinculación colectiva.

En la protección de los salones, estas damas llegaban a *publicar* sus escritos en tanto en cuanto los leían en voz alta para un público más o menos numeroso. Esta audiencia (semi)pública determinaba fuertemente las obras: así, por ejemplo, gran parte de los/las asistentes habituales de los salones aparecían protagonizando los acontecimientos ficticios de los textos de las *salonnières*, caricaturizados, mitificados o simplemente disfrazados en los caracteres, tics o particularidades de los personajes. Se desarrolló una *estética particular*, como la ha denominado Erica Harth,⁹ que requería

⁹ «The 'precious' aesthetic centers on the particular; the classical aesthetic soon to take over prescribed the depiction of things according to 'nature' for it centered on the general or the universal...». En *Ideology and Culture in Seventeenth-Century France*. Ithaca: Cornell University Press, 1983. Citada por Landes, 29.

un público avezado, para poder convertirlo en cómplice. Una buena muestra de hasta qué punto esta complicidad era compartida por un grupo, y, en tanto que colectiva, pública (o semipública), la constituye una costumbre consolidada por la que las cartas, en principio privadas, circulaban copiadas de mano en mano entre los miembros del círculo de iniciados. Esta *publicidad* de la correspondencia *privada* ejemplifica una vez más que la frontera entre lo público y lo privado se difumina en los salones, así como da fe de que existía un público para las cartas. Parece ser que las de la marquesa de Sévigné eran cartas muy disputadas y requeridas. Una carta de madame de Coulanges a la *epistolière* así lo testimonia:

Je ne veux pas oublier ce qui m'est arrivé ce matin (...); on m'a dit: «Madame, voilà un laquais de Mme de Thianges»; j'ai ordonné qu'on le fit entrer. Voici ce qu'il avoit à me dire: «Madame, c'est de la part de Mme de Thianges, qui vous prie de lui envoyer la lettre du *cheval* de Mme de Sévigné et celle de la *prairie*». J'ai dit au laquais que je les porterois à sa maîtresse, et je m'en suis dé faite. Vos lettres font tout le bruit qu'elles méritent, comme vous voyez (...).¹⁰

Por otro lado, el ejercicio de la crítica literaria contribuyó a dotar a estas damas de un conocimiento especializado sobre lo que ellas, desde la política/estética que defendían, exigían de la obra artística. En consecuencia, resulta lógico considerar que el hecho de emitir y oír juicios a propósito de los defectos y las virtudes de la técnica literaria de obras ajenas, les animara a atreverse ellas mismas a crear un texto artístico. En su caso, la escritura apareció ligada a una actividad concreta y creo que el propósito educativo que inundó sus obras reafirma mi planteamiento. Así como *socialmente* se hicieron depositarias y transmisoras de unos valores específicos, estos mismos valores son los que emergen en sus mundos de ficción: proliferaron, pues, las tramas de intriga amorosa cortesana, enmarcadas en un tiempo lejano y mítico, cuyo ejemplo paradigmático lo constituye *La princesse de Clèves*, que madame de Lafayette publicara anónimamente en 1678. Más adelante analizaré qué función

¹⁰ Sainte-Beuve. *Portraits de femmes*. Paris, Garnier, s. f., 11. El subrayado es mío.

desempeñaba este anonimato, tanto en las cartas de mujeres que veían la luz pública como en las novelas de la condesa de Lafayette.

LA CORRESPONDENCIA EPISTOLAR: UNA PRÁCTICA SOCIAL/NATURAL FEMENINA

Quiero abrir esta sección partiendo de Marie de Rabutin-Chantal, la marquesa de Sévigné (1626-1696); concretamente de una carta que escribió desde París a su primo hermano,¹¹ cuya anécdota nos remite a otro texto aducido anteriormente y a otra mujer: La Grande Mademoiselle (1627-1693). De hecho, el motivo que movía la pluma de la marquesa aquel 15 de diciembre de 1670 —y permítaseme que mantenga y respete el suspense—, guardaba relación con los argumentos que me han llevado a mí misma a citar a su contemporánea... Y parece ser, a juzgar por el inicio de la epístola, que lo sorprendente del acontecimiento bien merecía su pronta difusión. Mme. de Sévigné da en esta carta una muestra, a mi juicio inmejorable, de una seducción lectora mediante la dilación continuada de la información que su corresponsal ha de recibir, aumentando así su deseo y su curiosidad. Este es el recurso que cruza todo el texto pero, evidentemente, no es el único.

Je m'en vais vous mander la chose plus étonnante, la plus surprenante, la plus merveilleuse, la plus miraculeuse, la plus triomphante, la plus étourdissante, la plus inouïe, la plus singulière, la plus extraordinaire, la plus incroyable, la plus imprévue, la plus grande, la plus petite, la plus rare, la plus commune, la plus éclatante, la plus secrète jusqu'aujourd'hui, la plus brillante, la plus digne d'envie: enfin une chose dont on ne trouve qu'un exemple dans les siècles passés, encore cet exemple n'est-il pas juste; une chose que l'on ne peut pas croire à Paris (comment la pourroit-on croire à Lyon?); une chose qui fait crier miséricorde à tout le monde; une chose qui comble de joie Mme de Rohan et Mme d'Hauterive; une chose enfin qui se fera dimanche, où ceux qui la verront croiront avoir la berlue; une chose qui se fera dimanche, et qui ne sera peut-être pas faite lundi.

¹¹ El texto aparece recogido en H. Guyot, 173-175.

La primera parte de este fragmento inicial se basa en la repetición de un sintagma «la [chose] plus + adjectif», refiriéndose, precisamente, al objeto de su carta. Además, esta enumeración repetitiva, en la que varía el adjetivo que se aplica al asunto no mencionado, podría considerarse en gradación en la medida que la sucesión de adjetivos se muestra, en principio, referida a un campo semántico más o menos afín (*étonnante, surprenante, merveilleuse, miraculeuse, triomphante, étourdissante, inouïe, singulière, extraordinaire, incroyable, imprévue*), mientras que a medida que avanza empieza a establecer confrontaciones duales contradictorias o, al menos, paradójicas (*grande/petite, rare/commune, éclatante/secrète*), que contribuyen evidentemente a desorientar e interesar simultáneamente a Coulanges. Que este hecho en cuestión haya permanecido en secreto *jusqu'aujourd'hui* no hace sino reforzar dos aspectos: primero, la inmediatez con que les transmite la noticia y, segundo, refuerza la sensación de que efectivamente se dispone a decírsela. Esta resolución la confirma inmediatamente, pero decide invitar a su primo a desentrañar el acertijo; por ejemplo, con la pista del *dimanche* y con la referencia a la felicidad que han de sentir Mme. de Rohan y Mme. de Hauterive, con quienes sin duda existía un precedente de conversación que Coulanges conocía a propósito del tema que ahora tiene que *resolver*. La equiparación de la visión del acontecimiento con una alucinación, o la referencia a la ausencia de precedentes en el pasado no hacen sino subrayar lo inaudito del evento.

Je ne puis me résoudre à la dire; devinez-la: je vous le donne en trois. Jetez-vous votre langue aux chiens? Eh bien! Il faut donc vous la dire: M. de Lauzun épouse dimanche au Louvre, devinez qui? je vous le donne en quatre, je vous le donne en dix, je vous le donne en cent.

Nuevas formas de retrasar el desvelamiento del secreto. La marquesa de Sévigné plantea la cuestión exactamente como una adivinanza *ysimula* esperar una respuesta de su corresponsal como si, en efecto, ésta fuera posible. Ante el *silencio* (forzoso) de él revela parcialmente su enigma, evidentemente dando a conocer aquella parte que menos sorpresa puede causarle. Se trata de la boda de M. de

Lauzun; el secreto no ha sido revelado del todo: ahora se trata de descubrir quién lo acompañará al altar. La progresión en aumento de oportunidades que brinda a su primo (*je vous le donne en quatre, je vous le donne en dix, je vous le donne en cent*) para acertar, esta vez, quién es la novia, subraya lo impensable e inusitado del caso. A partir de ahí, la *epistolière* todavía desplegará otros recursos para diferir la entrega de la información.

Mme. de Coulanges dit: «Voilà qui est bien difficile à deviner; c'est madame de la Vaillière. —Point du tout, Madame. —C'est donc Mlle de Retz? —Point du tout, vous êtes bien provinciale. —Vraiment nous sommes bien bêtes, dites-vous, c'est Mlle Colbert. —Encoire moins. —C'est assurément Mlle de Créquy. —Vous n'y êtes pas.

Efectivamente, la marquesa opta por reproducir imaginativamente un diálogo que no tuvo ni pudo tener lugar. En él, la esposa de su primo, Mme. de Coulanges, intervendrá también con el fin de desentrañar el misterio (a estas alturas se supone que la envergadura de la noticia *obligaría* a su primo a compartirla... Sobre todo para tratar de adivinar de una vez de quién se trata). Ambos aventurarán nombres posibles: Mme. de la Vaillière, Mlle. de Retz, Mlle. Colbert y Mlle. de Créquy, que su interlocutora descartará rotundamente. Al final, la marquesa *parece* rendirse a la evidencia de que sus corresponsales no pueden adivinar de quién se trata.

Il faut donc à la fin vous le dire: il épouse, dimanche, au Louvre, avec la permission du Roi, Mademoiselle, Mademoiselle de..., Mademoiselle..., devinez le nom: il épouse Mademoiselle, ma foi! par ma foi! ma foi jurée! Mademoiselle, la grande Mademoiselle; Mademoiselle, fille de feu Monsieur; Mademoiselle, petite fille de Henri IV; Mademoiselle d'Eu, Mademoiselle de Dombes, Mademoiselle de Montpensier, Mademoiselle d'Orléans, Mademoiselle, cousine germaine du Roi; Mademoiselle destinée au trône; Mademoiselle, le seul parti de France qui fût digne de Monsieur.

Dejando a un lado una nueva pista (el permiso real) así como el énfasis de la gradación exclamativa *ma foi! par ma foi! ma foi jurée!*, quisiera destacar de este fragmento dos aspectos. En primer lugar, la

reticencia a dar el nombre, que traslada a la carta a través de los puntos suspensivos y la tri-repetición incompleta de la primera parte del nombre de la novia. Además justo antes de confesar quién es ella aparecerá el juramento exclamativo que acabo de citar, con el fin de recrearse hasta el último momento en el retraso de la llegada de la información y, a la vez, insistir en lo inesperado e increíble del caso. En segundo lugar, quiero hacer notar que una vez ha desvelado el secreto (y ha tardado lo suyo), la marquesa *epistolière* recurre justo al procedimiento contrario: el nombre de la novia aparece nada más y nada menos que de diez maneras distintas, como un torrente, en un cúmulo de aposiciones. este amontonamiento contribuye, una vez más, a justificar lo inusitado del caso, evitando, mediante una repetición exageradamente insistente, cualquier posible malentendido (o descreimiento).

Una vez revelado el misterio, poco queda por decir. Mme. de Sévigné se recrea brevemente imaginando la reacción de M. y Mme. de Coulanges; todo lo que digan, piensen o hagan es poco o, en todo caso, no es nada que ella no haya dicho, pensado o hecho cuando supo la nueva. Está dispuesta incluso a perdonarles las injurias y, simplemente, se remite a otras cartas que acompañaran a la suya en el correo en las que, sin duda, se les confirmará la noticia, disipándoles cualquier reticencia a creerla.

Voilà un beau sujet de discourir. Si vous criez, si vous êtes hors de vous-même, si vous dites que nous avons menti, que cela est faux, qu'on se moque de vous, que voilà une belle raillerie, que cela est bien fade à imaginer; si enfin vous nous dites des injures; nous trouverons que vous avez raison; nous en avons fait autant que vous.

Adieu: les lettres qui seront portées par cet ordinaire vous feront voir si nous disons vrai ou non.

He querido partir de este texto epistolar de la marquesa de Sévigné, primero, porque se estructura en forma de diálogo; sin embargo —y este es el segundo motivo— tal diálogo ficticio no es sino un recurso retórico más que debe contribuir a causar el efecto buscado y deseado de forma poco perceptible, *apparentemente* espontánea y simple, *como si* la carta hubiera sido escrita sin apenas reflexión. Creo

que mi pesquisa, o al menos esta era mi intención, ha dado buena muestra de la manipulación que la *epistolière* confiere a la materia de su texto para incrementar el placer. Al margen de que participemos en mayor o menor grado en el universo semi-privado al que se refieren y pueda compartir la escritora y su corresponsal, Sévigné consigue —aún hoy— que no podamos abandonar la carta.

Como práctica social, la escritura epistolar se relacionaba con las mujeres, especialmente a través de la función que éstas desarrollaban en los salones. Con anterioridad, ya he señalado la magnitud que alcanzó la producción de correspondencia entre *salonnières* y *habitués*: sistema para transmitir noticias, vía rapidísima de contacto, red de interrelaciones, ámbito semiprivado en el que dedicarse a escribir sin censura... la escritura de cartas alcanzó una asiduidad tan alta que Wendy Gibson se refiere a esta actividad como una *pasión* de las regentes de los salones.¹²

Esta relación entre dos prácticas sociales, una fundamentalmente conversacional (si bien ya hemos visto que no exclusivamente) y, otra perteneciente al mundo de la escritura, no se limitó a funcionar como una asimilación que un período determinado propiciara, sino que llegó a codificarse como parte de un discurso teórico que prolongaría — como demostraré en el último capítulo de este trabajo de investigación— más allá del tiempo (siglos XVII y XVIII) y del espacio (Francia), una doble asunción de la escritura epistolar, por una parte, como una conversación a distancia y, por otra parte, como una práctica *naturalmente* femenina.

En la Francia ilustrada, sin embargo, ambos fenómenos están estrechamente relacionados. Basta recordar que, en los salones, eran las mujeres quienes ejercían el arbitraje de la interrelación social y sexual, mediante el control del lenguaje. A mi juicio, no se puede deslindar la formulación teórica que acabará imponiéndose sobre la epistolografía, del fenómeno de los salones franceses; aquellas reglas de *politesse* y *galanterie* que los regían, gobernaron por igual la práctica epistolar. La

¹² «Letter-writing was one of the genres in which they [salonnières] were considered to best exercise their pens. The women of the seventeenth century had a passion for letters.» (182). La pasión se prolongó en la segunda generación de *salonnières*.

incursión masiva de estas mujeres en el «género» había de suponer necesariamente una reformulación del mismo, encaminado a encauzar el discurso de su particular concepción del mundo. Como más adelante mostraré, fue una vez más «Sapho», desde sus famosos *samedis* así como desde su no menos popular obra novelística, quien se dedicó a teorizar explícitamente sobre la *nueva* concepción de la escritura epistolar. Los reajustes que implantó desde el poder el discurso hegemónico (sección siguiente), así como la exportación de estos modelos a coordenadas espaciales y temporales distintas (capítulo siguiente), son aspectos que también me propongo tratar.

Cuando madame de Sévigné afirmaba: «Ceux à qui je parle ou à qui j'écris ont intérêt que je lise de bons livres» consideraba la conversación y la escritura a un mismo nivel. Esta asimilación no aparece exclusivamente en esta *epistolière*, sino que obedece a un fenómeno más general en la época: *lettre* y *conversation* compartieron una misma regulación, un mismo estatus: tan prestigiosa era la una como la otra, y no eran susceptibles de separarse con la misma facilidad que lo fueran anteriormente o lo serán después. Dan testimonio de este rango compartido la infinidad de obras que incluyeron en el título la palabra *conversation*;¹³ actividad que presuponía necesariamente un público avezado, de *société*.

L'art de la conversation, devenu art de parler en société, étend alors ses prérogatives et demande d'autres talents. Les traités sur la pureté de la langue, (on méprise le parler populaire ou provincial), la netteté de l'articulation, l'art de lire, de raconter nouvelles, de conter les histoires, de s'adapter à son interlocuteur, d'agréer, de plaire, de faire rire, relèvent de son domaine. La conversation devient un art très diversifié. (Gérard 961)

La conversación nos remite a la corte, a la ciudad, a los salones y a las mujeres que los regían y frecuentaban. *Conversar* no era sinónimo de *charlar* o, simplemente *hablar*; la carta de la marquesa de Sévigné a Coulanges, con la que he empezado esta sección, constituye un ejemplo

¹³ El término primero entra en competición y, luego, acaba desbancando a «entretien»: *Entretiens des Cours ou Conversations académiques*; Bary, *L'Esprit de Cour, ou les conversations galantes, divisées en cent dialogues*; Méré, *Conversations y Discours de la conversation* o Mlle. de Scudéry, *Conversations*. Vid. Gérard, 968.

perfecto de la diversificación que encierra el concepto *conversation*, tal y como lo expone la cita inmediatamente anterior.

En su artículo «Art épistolaire et art de la conversation: les vertus de la familiarité», Mireille Gérard sigue la teorización que tuvieron ambas prácticas, entendidas entonces como «artes», a lo largo del siglo XVII. Uno de los movimientos evolutivos que ella documenta a partir de la incursión del público de los salones en la escritura epistolar muestra una tendencia a destruir la imposición vacua de los modelos de los formularios o *secretaires* de la época y dar al proceso de escritura un giro mucho más personal, así como, en consecuencia, al menos aparentemente, también más sincero. Para no abandonar a los protagonistas de nuestra última cita epistolar, podemos recurrir al ejemplo de carta de condolencia que Mme. de Sévigné, M. Coulanges y Mme. de Coulanges dirigen a Mme. de Grignan, por la muerte de su cuñado. La tónica general es simplificar al máximo el ritual establecido, en aras de transmitir un sentimiento más cercano; la misma marquesa se erige como filtro transmisor de los pésames de los conocidos: «Notre abbé ne vous écrit point, ni ma tante, afin de ne vous point accabler [...] M. de Chésières vous fait ses compliments et à M. de Grignan. Je l'ai aussi empêché de vous écrire; n'ai-je pas bien fait?» En este contexto, Mme. de Sévigné evita que su hija tenga que leer cartas y cartas que repitan la gama al uso de fórmulas de duelo. Monsieur y madame de Coulanges son igualmente breves en la expresión de sus sentimientos:

Je ne m'amuserai point, ma belle comtesse, à vous faire un méchant compliment, mais je vous assurerai sincèrement que j'ai été très affligé de la mort de notre pauvre Chevalier.

Y Mme. de Coulanges explicita su renuncia a recurrir a un molde epistolar al uso (el subrayado es mío):

Je suis très fâchée de la mort de M. le Chevalier de Grignan, Madame, mais je ne veux point ajouter à votre affliction celle de lire une méchante lettre. Trouvez donc bon, s'il vous plaît, que je vous assure ici que je suis très sensible à tout ce qui vous arrive et que je me fais un fort grand plaisir d'espérer que j'aurai l'honneur de vous voir cet été.

Los tres corresponsales siguen de cerca las recomendaciones que Madéleine de Scudéry formulara para la carta de consolación, en la segunda parte de su novela *Clélie*:

Je ne puis souffrir ces grandes lettres de consolation qui n'ont jamais nul effet (...). Le mieux qu'on puisse faire en ces occasions est de faire les lettres de consolation fort courtes: car pour en écrire de raisonnables, il ne faut simplement que témoigner à la personne à qui l'on écrit la part qu'on prend à sa douleur, sans aller faire de longues plaintes ou de grands éloges et sans employer toute la morale et toute l'éloquence inutilement.¹⁴

Es importante poner de manifiesto que esta poética de la simplicidad exige un esfuerzo por parte de quien la sigue; es decir, conceptos como *négligence* o *aisance* requieren no un abandono sino, contrariamente, una concienzuda labor retórica que genere esta sensación a través de un engranaje imperceptible de recursos, sin afectación ninguna. Las aptitudes innatas no bastan, hace falta perfeccionarlas para que se conviertan en un arte: este es el ideal de la conversación galante.

Gérard advierte que, en relación con este planteamiento, Madéleine de Scudéry entiende y define la carta (el subrayado es mío):

C'est proprement en celles-là [les lettres galantes] où l'esprit doit avoir toute son estendue; où l'imagination a la liberté de se jouer, et où le jugement ne paroist pas si sévère qu'on ne puisse quelque fois mesler d'agréables folies parmy les choses plus sérieuses: on y peut donc railler ingénieusement; les louanges et les flatteries y trouvent agréablement leur place; on y parle quelque fois d'amitié, comme ici on parloit d'amour; on y cherche la nouveauté; on y peut mesme dire d'innocents mensonges; on fait des nouvelles quand on n'en sçait pas; on passe d'une chose a une autre sans aucune contrainte; et ces sortes de Lettres estant à proprement parler une conversation de Personnes absentes, il se faut bien garder d'y mettre d'une certaine espèce de bel esprit qui a un caractère contraint, qui sent les Livres et l'estude; et qui est bien éloigné de la galanterie qu'on peut nommer l'âme de ces sortes de Lettres. Il faut

¹⁴ Los cuatro fragmentos son citados por Gérard, 969.

donc que le stile en soit aisé, naturel, et noble tout ensemble; et il ne faut pourtant pas laisser d'y practiquer un certain Art qui fait qu'il n'est presque rien qu'on ne puisse faire entrer à propos dans les Lettres de cette nature, et que depuis le proverbe le plus populaire, jusques aux vers de la Sibille, tout peut servir à un esprit adroit.¹⁵

A mi juicio, y recogiendo cabos anteriores, dos aspectos primordiales derivan de la adscripción de la *lettre* y la *conversation* a unas mismas leyes galantes, tal y como lo formula aquí la Sapho de los salones. Por una parte, en tanto que definida a modo de diálogo entre ausentes, el ámbito epistolar da cabida a la misma multitud e inconcreción de temas de cualquier conversación; potencialmente, una carta puede versar sobre *todo*. En relación con esto, por otra parte se requiere, en consecuencia, que el estilo demuestre una soltura natural fruto de una manipulación artística, que permita el paso perceptible «d'une chose à une autre sans aucune contrainte», como en aparente desorden; pero —insisto—, y este es un aspecto fundamental para comprender las derivaciones posteriores del «género» en el ámbito literario-público, esta *apariencia* viene en tanto que es un efecto provocado, causado adrede para dar la sensación de simplicidad, sencillez, inmediatez, negligencia, etcétera... Nada de ello surge sin esfuerzo retórico.

(...) les écueils de la familiarité à la Cour et dans les Salons soulignent les connotations paradoxales d'effort, de recherche, de soin qui sous-tendent des mots comme liberté, naturel, aisance, négligence, enjouement, occasion, à propos. Cette tension, cette lutte entre des notions antithétiques est source de perfectionnement. L'art de la vie en société, devenant art de la conversation, marque de son succès l'art épistolaire et, peut-être, la littérature tout entière. (Gérard 974)

La resistencia que ofrece la carta a ser definida como un «género» en contraste con otros géneros obedecería, según Bernard Beugnot, a esta paradoja estilística que la caracteriza: transmitir una soltura y una naturalidad artísticas; se trata —y recurro a una expresión usada por

¹⁵ El fragmento pertenece a su novela *Clélie*, 2ª parte, libro III. Citado por Gérard, 965-966.

Jean Chapelain en referencia a las cartas de Mme. de Sablé— de una *belle négligence*, concepto que en el siglo XVII aparece igualmente ligado a la manipulación retórica no evidente pero controlada. Beugnot define así esta noción:

Prolongée par les notions de naturel et de naïveté (...) le concept de négligence représente un effort pour nommer et penser la diversité et la liberté de la lettre sans les abandonner totalement aux seuls jeux arbitraires de l'inspiration, aux seules impulsions d'un tempérament sans règles ou d'une imagination sans contrôle. (943)

En su artículo «Style ou styles épistolaires?», Beugnot intenta responder a la pregunta que formula su título, partiendo de una lectura organizada de las caracterizaciones del estilo epistolar que diversos autores (y un par de autoras) fijaron desde sus cartas, tratados, novelas o manuales, como si todos estos *documentos* fueran intercambiables, como si el hecho de contextualizarse en uno u otro no implicara inserirse en una tradición predeterminada. Este es, a mi juicio, el primer reproche que se le puede hacer, pero no es el único. Evidentemente, por más que intente presentar sus afirmaciones a modo de generalizaciones, Beugnot hace una selección de sus fuentes y nunca justifica los motivos que le han llevado a escoger estas obras y no otras. Así, inicia su sistematización en 1625, con una carta de Lannel, y la prolonga hasta prácticamente un siglo después —1714— con *Le nouveau secrétaire de la cour*, de Milleran. Los parámetros de ordenación que establece comprenden el nivel del estilo, las clasificaciones internas del corpus epistolar (cartas familiares, de recomendación, de amor, de amistad, galantes...), las cualidades requeridas para una óptima redacción de cartas y, por último, los defectos o peligros posibles.

No quiero extenderme excesivamente en el análisis del cuadro sistemático de Beugnot, creo que no es necesario. A mi juicio basta observar, por ejemplo, que una etiqueta como *négligence*, que no es ni mucho menos la que goza de un mayor número de apariciones, remite a la cota más moderna —el manual de Milleran, de 1714— así como también la documentan un artículo aparecido en 1683, en el número extraordinario del *Mercure Galant*; una carta de Racan, de 1656; y,

remontándonos todavía más en el tiempo, otra de Paul Pellisson, fechada en 1650. Incluso, la carta de Chapelain a Guez de Balzac —a la que he aludido anteriormente— es del 9 de octubre de 1639 y, si la incluyéramos en el cuadro de Beugnot nos acercaría todavía más el marbete a la cota inicial de su panorama. Podemos concluir, pues, que el término *négligence* referido a la escritura epistolar (¿femenina?)¹⁶ cruza prácticamente *todo* el paréntesis temporal analizado por el articulista; podemos incluso entretenernos en establecer un aparato crítico que recoja las posibles lecturas explícitas o tácitas de estos autores entre ellos, aventurar una posible conexión del autor A y el autor B, al recoger éste de aquél una clasificación epistolográfica en X, Y y Z. Sin embargo, sospecho que un cuadro de *influencias*, además de muy costoso, resultaría de muy poca utilidad para un planteamiento como el mío preocupado por intertextualidades de otra índole, puesto que se limitaría —como el apéndice del artículo de Beugnot— a documentar términos y fuentes determinadas. El problema principal reside en algo tan simple como que una misma etiqueta, en dos momentos o lugares distintos, no se refiere a un concepto idéntico e intercambiable. En una palabra, marbetes como *naïveté*, *naturel*, *simplicité*, *négligence*, *mouvement*, *facilité* o *désordre*, en relación con la escritura epistolar, condensan nociones variables y deben ser contextualizados, interpretados en relación con otros conceptos, para evitar así la enumeración de etiquetas vacías. A mi juicio, pues, el problema fundamental en la aproximación crítica de Beugnot radica en pretender ubicarse en un *puro* discurso estético, más allá o al margen de *otros* discursos sociales, sexuales, políticos..., que en realidad no son del todo *otros*, puesto que interactúan.

El mismo número monográfico de la *Revue d'Histoire Littéraire de la France* recoge otro artículo cuyo título se construye sobre una interrogación: «Un genre féminin?». La fórmula condensa de nuevo el objetivo del articulista; Fritz Nies se propone poner de manifiesto los fundamentos del vínculo que se estableció en el siglo XVII entre el «género» epistolar y el género femenino.

¹⁶ Beugnot no establece ningún tipo de diferenciación: la categoría de *género* queda excluida de su aproximación al estilo (o estilos) epistolar/es.

Les questions qui m'intéressent sont bien plus modestes: existe-t-il des genres littéraires qu'on croyait, ou qu'on croit encore, être des genres proprement féminins? La lettre du XVII^e siècle fait-elle partie de ces genres? Si oui, quelles étaient ou quelles sont les raisons qui semblent justifier cette conviction? (994)

A la primera de las tres preguntas, Nies responde afirmativamente: en efecto, parece que existen géneros literarios propiamente femeninos, al menos de forma consensuada (?): «Depuis longtemps on s'est mis d'accord pour compter parmi ces genres le roman» (994) y, tras constatar que en la actualidad tiende a otorgar el mismo rango de feminidad al «género» epistolar, se dispone a responder las dos siguientes interrogaciones remontándose a la opinión de los teóricos del Grand Siècle francés.

Para ello, marca tres hitos en su recorrido: el primero, de 1635, lo constituye un *Nouveau recueil des lettres de dames de ce temps*, cuyo editor insistía en que la escritura epistolar no era exclusivamente femenina. Frente a esto, segundo testigo, el Abbé Cotin en sus *Œuvres galantes en prose et en vers* (1663) reconocerá una superioridad femenina para según qué tipo de cartas. El último hito lo establece el único libro del moralista Jean de la Bruyère, *Les caractères* (1684).

La Bruyère n'est donc ni le premier ni le seul, parmi ses contemporains, à penser que «ce sexe va plus loin que le nôtre dans ce genre d'écrire». Il semble cependant qu'il soit le premier dont le jugement de valeur ne porte plus seulement sur quelques variétés de lettres, mais sur le genre entier.» (995-996)

A mi juicio, Nies acierta al marcar una inflexión en La Bruyère, no tanto porque inamoviblemente *Les caractères* marquen un antes y un después, sino porque reflejan un cambio cuya envergadura me dispongo inmediatamente a analizar con más detalle, pero que fue acogido por posteriores aproximaciones críticas a la epistolografía.¹⁷ ¿En qué se fundamenta La Bruyère para alabar a las mujeres en la

¹⁷ El ejemplo más emblemático dentro de la literatura francesa lo constituye, con toda probabilidad, el libro de Gustave Lanson, *Choix de lettres du XVII^e siècle*, publicada en París hacia fin de siglo, volumen que fue numerosas veces reeditado, y al que, por desgracia, no he tenido acceso directo.

práctica epistolar? ¿Cuál es el precio que encierra el *reconocimiento* de esta superioridad? Abriré ahora un paréntesis para remitirme al texto de *Les caractères* y volveré después a los argumentos de Fritz Nies.

Yo no sé si algún día podrán escribirse cartas con más *esprit*, más amenidad, más ingenio y estilo que contienen las de Balzac y las de Voiture. Con todo, se hallan vacías de sentimientos que han venido más tarde y que deben su nacimiento á las mujeres; el sexo bello va más lejos que el nuestro en ese género, pues las mujeres encuentran bajo la pluma giros y expresiones que en los hombres suponen un trabajo penoso y un positivo esfuerzo. Ellas son más felices en la elección de términos, usándolos por lo común tan acertadamente, que aun siendo bien conocidos presentan el atractivo de la novedad y parecen hechos para la ocasión. Sólo ellas saben encerrar en una palabra todo un sentimiento, y traducir delicadamente lo que es delicado. Su discurso tiene un seguido encadenamiento que es inimitable, sin más lazo que el sentido. Si las escritores (sic.) fueran siempre correctas, me atrevería á decir que las cartas de algunas de ellas serían quizá lo mejor escrito que en Francia poseemos.¹⁸

La operación que lleva a cabo La Bruyère consiste en desproveer a las mujeres de *l'effort* que comportaba la práctica de la *belle négligence* epistolar, y remitir esas cualidades de la escritura a una consecuencia directa de la naturaleza femenina. Por eso su discurso es inimitable para un hombre; éste solamente puede alcanzar la misma espontaneidad femenina a través —él sí— del esfuerzo; esto es, del *art*, del *esprit*. No hay ninguna manipulación consciente, ningún artificio retórico *à propos* en una carta redactada por una mujer... su simplicidad no es simulada, sino derivada directamente de su *condición sexual*.

La argumentación de la Bruyère contribuirá a alejar a las mujeres de la esfera pública, puesto que la incorrección y la falta de artificio premeditado las alejan del ámbito de la literatura; en todo caso, les

¹⁸ Cito, aposta, de una edición sin fechar, realizada por Nicolás Estévez probablemente a finales del siglo pasado: *Los caracteres de Teofrasto con Los caracteres ó las costumbres de este siglo por La Bruyère*. París: Garnier Hermanos, 68-69. Resulta divertido constatar la elusión de la concordancia en el sintagma «las escritores», siendo el oficio de escribir, para el señor Estévez y la España de entonces, un quehacer marcadamente masculino. El subrayado es mío.

prescriben necesariamente la existencia de una figura masculina que pueda autor/izarlas como literarias. Destinaré el siguiente apartado a valorar las formulaciones que tomó el binomio «género» epistolar-género femenino en las recopilaciones epistolográficas en aras de fijar este modelo de correspondencia *específicamente* femenino. Volvamos ahora a Nies y a sus interrogantes pendientes.

El crítico alemán llega a darse cuenta de las características compartidas que una serie de atributos codificados como femeninos guardan con según qué ámbitos de la escritura, e incluso señala el alejamiento de la esfera pública que todo ello conlleva para las mujeres.

Il semble que la plupart des mots-clés cités —mots qui, dans le dernier tiers du XVII^e siècle, commençaient à caractériser la lettre féminine— soient ceux qui, d'une façon générale, servaient à définir les genres mineurs. Ce qui est plus important, c'est que les mêmes mots étaient utilisés pour qualifier le propos qui n'étaient pas destinés à être imprimés ni même à être écrits. «L'art de parler en société» et avant tout la conversation féminine en étaient des exemples cités à plusieurs reprises. (1001)

La observación es pertinente.¹⁹ Nies maneja los datos y observa sus coincidencias. Incluso, añade tres aspectos fundamentales más: primero, que las recopilaciones epistolares iban destinadas a un público femenino; segundo, que solían tener un valor pedagógico (como las antologías que se hicieron de las cartas de Mme. de Sévigné y Mme. de Maintenon) y, tercero, que giraban obsesivamente en torno a dos únicos temas: el abandono amoroso femenino y la relación madre-hijo/a. Así se leyeron, respectivamente, las *Lettres portugaises* (por citar la recopilación de más éxito) y el *corpus* epistolar de la marquesa de Sévigné.

Lamentablemente, el reconocimiento de esta serie de fenómenos simultáneos simplemente lleva a Nies a argumentar una educación distinta para ambos sexos en el XVII, y justificar así, a partir de la mayor *incultura* de las mujeres —que tenían el acceso vedado a las

¹⁹ Pospongo la justificación de esta pertinencia al siguiente apartado: «La fijación de un modelo: apropiación masculina de la escritura epistolar».

universidades—, la consecución *involuntaria* de los rasgos apreciados en la escritura epistolar.

Or ce qui constitue, aux yeux d'observateurs contemporains de sexe masculin, les caractères saillants de la conversation et de la lettre féminines, s'explique en partie par l'éducation que recevaient les deux sexes. (...)

Non seulement, et nous l'avons vu, on pardonne aux femmes leur carence de formation scolaire, mais ces insuffisances suscitent encore l'émerveillement de certains théoriciens de la civilité. (1001)

La referencia a la *civilité* remite al articulista hasta la categoría que, *d'autre partie* (se supone), ha de completar satisfactoriamente la explicación del fenómeno: la *clase*; las mujeres con las que se relacionaba el «género» epistolar eran *dames*.

Par conséquent, naïveté et aisance, négligence et bagatelle erigées en valeurs esthétiques sont ici, au fond, moins qualités de sexe que qualités de classe. (1001)

Nies se percata de que simultaneamente al género sexual y en confluencia en él y con él, actúan muchas otras categorías que contribuyen a asignar la escritura epistolar a las mujeres, en el siglo XVII; pero es incapaz de establecer relaciones entre estas categorías, interpretarlas conjuntamente, para así formular una posible respuesta a la pregunta que da título a su artículo. Simplemente nos queda, por defecto, la adición. Lo que empieza a explicar como una diferencia de formación educativa y cuya razón de ser pasa después a fomentar en una diferencia de clase, terminará siendo, salomónicamente y sin más matices, *a la fois, la situation d'un genre* (sintagma que abarca una referencialidad mucho más amplia que la mera formación educativa) *et celle d'une classe à une période précise de leur histoire* (1003).

Nies explora la conexión entre *genre—gender* que conformaba en principio su objeto de análisis, mayormente desde la teorización del *genre*, mientras que apenas da referencias de la situación contextual de las mujeres —*dames*— en la Francia del siglo XVII; con lo cual poco podemos llegar a entender de la perpetuación de este modelo epistolar femenino más allá del siglo y del lugar que lo generó. Pero, a mi juicio,

Nies comete una desatención más grave puesto que omite o evita considerar ambos géneros como construcciones discursivas, reguladas o, al menos, en interacción con prácticas hegemónicas institucionalizadas que actúan tanto intradiscursivamente como interdiscursivamente. En tanto que mestizas, contaminadas por una convivencia polidiscursiva controvertida y polémica, la representación del género femenino y del género epistolar, así como el ensamblaje de ambas, son necesariamente representaciones políticas.

LA FIJACIÓN DE UN MODELO: APROPIACIÓN MASCULINA DE LA ESCRITURA EPISTOLAR

La Bruyère delimita claramente la frontera de salvaguarda: el arte de escribir cartas lo adquieren las mujeres de forma inconsciente, en la práctica habitual de mantener conversaciones galantes en sociedad. Su naturaleza volátil, así como la poca aptitud para profundizar en el análisis abstracto, ayuda y justifica esta superioridad femenina que, en ningún caso —insisto—, es fruto de una excelencia, sino de una *debilidad* natural del espíritu. Pero si ellas pueden mostrar cierto dominio del lenguaje hablado, el lenguaje escrito es, para el autor de *Les caractères*, monopolio exclusivo de los hombres: he aquí la frontera infranqueable que, como tantas otras fronteras, nace para marcar diferencias de poder. Lo que en las mujeres brota como una escritura espontánea, surge en la pluma masculina a través del artificio literario; esto es, del arte y del oficio de escribir. La literatura es *cosa* de hombres.

En un artículo recogido en *Writing the Female Voice. Essays on Epistolary Literature*, Katherine Jensen analiza los modelos de escritura epistolar femenina, fijados en los manuales de correspondencia coetáneos a La Bruyère, demostrando como la representación femenina, que a través de la prescriptiva epistolográfica proyecta el discurso hegemónico, obedece a un creciente miedo masculino al poder social que a pasos agigantados está adquiriendo —por entonces—

la mujer, desafiando la supremacía masculina.²⁰ Jensen recuerda que, con anterioridad al siglo XVII, los textos epistolares femeninos no se incluían en las recopilaciones destinadas a servir como modelos de correspondencia.

By presenting women's letter models and offering through them a social or sexual thematics for imitation, male publishers may have been addressing this anxiety [about woman's power] by attempting to limit women's access to the literary. Rather than omit women's texts altogether, men contended it through «representative» texts.
(28)

Fijémonos primero en estos textos representativos, para luego determinar —siguiendo a Jensen— cómo limitan el acceso de las mujeres a la literatura. En concordancia con la concepción de la mujer como el ser de la pasión, estos textos erigidos como paradigmáticos de la epistolografía femenina, se centraron en la temática amorosa. Se afianzó el modelo de la mujer seducida y posteriormente abandonada, sostenido por dos grandes pilares del arte epistolar: las *Heroidas* ovidianas y la correspondencia de Abelardo y Heloísa. Antes de pasar adelante en mi análisis, quiero recordar que este modelo, con mínimas variaciones, se ha mantenido hasta la actualidad en el campo de la literatura de ficción; ámbito vastísimo que, por motivos de espacio —tal y como ya he justificado en el prólogo—, me he visto obligada a dejar de lado aquí.²¹

Las mujeres tenían que escribir a propósito de los sufrimientos que les causaban los hombres, como víctimas sexuales de sus antojos. De esa forma se las exhortaba no sólo a mantenerse en su papel de objeto erótico de uso masculino, sino —lo que es peor— a perpetuarlo, reservando para los hombres el de dominadores en las relaciones amorosas. Nada más alejado de los principios de galantería que

²⁰ «Male Models of Feminine Epistolarity; or, How to Write Like a Woman in Seventeenth-Century France», en Goldsmith (ed.), *Writing the Female Voice. Essays on Epistolary Literature*. Boston: Northeastern university Press, 1989, 25-45.

²¹ Remito al libro (a mi juicio, extraordinario) de Linda S. Kauffman, *Discourses of Desire*. Ithaca: Cornell University Press, 1986, donde se dedica a recorrer este modelo epistolar femenino en la literatura, desde la *Heroidas* hasta el siglo XX.

gobernaban los salones: partiendo de esta escandalosa discrepancia, Jensen detectará el miedo patriarcal al discurso de las mujeres.

En su artículo hace un seguimiento tanto de los principios de la preceptiva epistolar como de los modelos de cartas que los manuales de correspondencia de la época presentaban como propios de las mujeres.²² Un largo recorrido desde François des Rues (1605) hasta Ortigue de Vaumorière (1690), pasando por Puget de la Serre (1623), François de Grenaille (1642) o el Abbé Cotin (1665), para constatar como, por una mayoría aplastante, las recopilaciones publicadas recogen el modelo ovidiano y desdeñan los principios de la galantería para las relaciones amorosas epistolares.²³ Contra los principios reguladores de los salones, François Des Rues, por ejemplo, mantiene en *Les Fleurs du bien dire...* el modelo petrarquista para las cartas de amor nacidas de pluma masculina, mientras que su anónima corresponsal se muestra muy alejada de los requisitos de control.²⁴ Ortigue de Vaumorière llega a la esquizofrenia de postular teóricamente el modelo galante para las cartas amorosas tanto de hombres como de mujeres, siguiendo las advertencias de la insigne «Sapho», Madeleine de Scúdery, y condena las *Lettres portugaises* justamente por alejarse de los ideales y las convenciones del dominio y control exigidos por el amor galante. Sin embargo, cuando el preceptista se dispone a dar ejemplos prácticos, éstos no constituyen en absoluto muestras de la doctrina que él mismo predicaba. La paradoja de Vaumorière sirve a Jensen para reafirmar su tesis.²⁵

Sin embargo, existe otro aparente contrasentido, de orden mucho más general, que Katherine Jensen apunta en el epígrafe final de su artículo, pero que es sobre todo Elizabeth Goldsmith quien, tomándole el relevo, mejor lo sintetiza al analizar los conceptos de «autoridad» y

²² Una aproximación absolutamente distinta, desde la sociología de la literatura, es la que realiza Roger Chartier en «Los secretarios. Modelos y prácticas epistolares», recogido en Roger Chartier, *Libro, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza, 1993, 284-314.

²³ Excepción Puget de la Serre *Le Secrétairre de la Cour* (1623).

²⁴ El anonimato es una pieza fundamental para la apropiación masculina. Más adelante veremos cómo.

²⁵ «If men can play out the myth of courtly love so securely in or as literature, then why does Vaumorière not strictly adhere to the literary rules of feminine power and privilege, and masculine suffering and submission, which he has taken such care to set out?», se pregunta retóricamente (Jensen, 40).

«autenticidad» en relación a la publicación de cartas de mujeres en los siglos XVII y XVIII:

A woman's special epistolary talent was seen to reside in her ability to produce convincing and authentic letters of passion, while such a letter was precisely the sort of text that a woman was not supposed to write in the first place, much less publish.²⁶

Históricamente, en su paulatino acceso a la escritura pública, las mujeres han tenido que situarse en una paradoja situacional, fruto del hecho de tener que escribir dentro de una corriente hegemónica —que no había sido trazada ni *por* ni *para* mujeres— y, a la vez, desde el ejercicio tolerado de la escritura, encontrar las estrategias para modificarla, transgredirla, subvertirla. Por lo que se refiere a la escritura epistolar, la fijación de un modelo «femenino» muy concreto —la carta de amor de una mujer amada y después abandonada sexual y sentimentalmente por su amante/ hombre—, eleva al cuadrado la paradoja original. Como señala la cita de Goldsmith, esta natural superioridad epistolar femenina convive no sin tensión con los pilares que la moral exigía en el comportamiento de una mujer para el mantenimiento de la «Virtud Femenina», en mayúsculas. Con todo ello, el poder patriarcal no sólo intentaba perpetuar el papel dominador masculino en las relaciones sexuales, sino que sobre todo, controlaba el acceso de las mujeres a la literatura pública, por la preceptiva tan limitadora que imponía para las mujeres en la práctica epistolar, pero también porque, al predicar las excelencias femeninas en la redacción de cartas, mantenía a la mujer dentro de los cánones con que la época describía la *naturaleza femenina* y, a la vez, las alejaba de practicar otros «géneros literarios» sobre los que podía ejercer una menor dominación.

Sin duda, había unos géneros en los que la permisividad de acceso era mayor. Por ejemplo, las mujeres podían destinar sus aptitudes a escribir para un público femenino; esto, siempre con finalidades pedagógicas *lícitas* —ya lo hemos visto—, no generaba ningún

²⁶ Elizabeth Goldsmith, «Authority, Authenticity and the Publication of Letters by Women», en Goldsmith (ed.), 46-59.

conflicto. Se consideraba que lo que una mujer podía llegar a escribir solamente podría interesar a otras mujeres. Dentro del grupo de los géneros permitidos, Dulong cita los manuales de devoción, los tratados ortodoxos sobre la educación de las niñas y las colecciones de consejos práctico-morales para otras mujeres. A propósito de las cartas escribe el historiador francés:

Es verdad que las mujeres escriben cartas —¡vaya si escriben!—, pero estas cartas no están destinadas a la publicación. Las de Madame de Sévigné, es verdad, pasaban de mano en mano, pero no salían de los límites de la sociedad escogida. Otra cosa es confesarse autor de una obra impresa. (441)

Efectivamente, la enorme cantidad de cartas nacidas por entonces de pluma de mujer no trascendían el ámbito semiprivado. Si llegaron a ver la luz pública no fue hasta muchos años después, cuando estudiosos/amantes del género epistolar se dedicaron a recopilarlas, en la medida que les fue posible. Evidentemente, gran parte de la producción epistolar femenina, por partida doble (por femenina y por privada) se ha perdido de forma irremisible.

En el curso de los siglos XVII y XVIII, cuando las cartas escritas por mujeres —cartas de amor— llegaban a publicarse, ya fuera en manuales o en volúmenes monográficos, solían ver la luz de forma anónima. Este anonimato no es exclusivo por supuesto de la escritura epistolar, pero en ella —como veremos— toma un cariz especial. Recordemos, sin embargo, el caso paradigmático de madame de Lafayette, cuyas novelas se publicaron de forma anónima y no reconoció nunca como propias mientras vivió, a pesar del éxito nada desdeñable que alcanzaron algunas de ellas. Solamente asumió su autoría de forma indirecta, a través de una carta privada dirigida en 1691 a un poeta, conocido suyo (Gilles Ménage). En cualquier caso, públicamente, jamás lo admitió. El motivo quizá pueda intuirse en gran medida a partir de la advertencia, que ella misma sugirió al editor Claude Barbin, para encabezar la edición de *La princesse de Clèves*:

Quelque approbation qu'ai[t] eu[e] cette Histoire dans les lectures qu'on en a faites, l'auteur n'a pu se résoudre à se

déclarer; il a craint que son nom ne diminuât le succès de son livre. Il sait par expérience que l'on condamne quelquefois les ouvrages sur la médiocre opinion qu'on a de l'auteur et il sait aussi que la reputation de l'auteur donne souvent du prix aux ouvrages. Il demeure donc dans l'obscurité où il est, pour laisser les jugements plus libres et plus équitables, et il se montrera néanmoins si cette Histoire est aussi agréable au public que je l'espère.²⁷

Quisiera ahora abrir brevemente un paréntesis para ahondar en la manifestación femenina del anonimato, siguiendo una propuesta —a mi juicio— innovadora e interesante de Joan DeJean,²⁸ puesto que invita a alterar (al menos en el caso de Mme. de Lafayette) la aproximación tradicionalmente establecida al fenómeno, por la cual las mujeres que publican sus textos anónimamente hacen el juego a la hegemonía masculina, en tanto que aceptan, interiorizan y perpetúan su deber *femenino* de mantenerse en la esfera privada, sin traspasarla, sin voz pública. La lectura que DeJean propone para el anonimato de Lafayette lo convierte, por el contrario, en una fuente de poder autorial.

La articulista advierte que la etiqueta *anónimo* no encierra, en absoluto, un concepto homogéneo y menos si relacionamos la acepción actual del concepto con su uso en el siglo XVII. De esta falta de univocidad partirá su propuesta: tan anónimo es un texto en cuya portada o página de título no aparezca el nombre de su autor/a y que *además* nadie sepa quien lo ha escrito, como un texto *simplemente* sin constatación autorial explícita reseñada en la página pertinente.

Examined from this second perspective, many if not most, of the seventeenth-century works printed with no author's names on their title pages would not have been considered anonymous in their own times, because the author's identities were an open secret. (885)

Constatar esta contaminación del término anonimato abre un abanico de posibilidades que no son intercambiables sino que conviven

²⁷ Reproducido por Joan DeJean, «Lafayette's Ellipses: The Privileges of Anonymity». *PMLA*, 99 (October, 1984): 884-902 [893-894].

²⁸ *Vid.* referencia bibliográfica en la nota anterior.

bajo una misma etiqueta. En un extremo, el anonimato total y absoluto, cuando ni figura el nombre del/de la autor/a ni el público sabe de quién se trata; por el otro extremo, el anonimato transparente, cuando en efecto no figura la fuente autorial pero se sabe perfectamente de quién es la obra. De ambas posibilidades gozaron las mujeres y ambas posiciones les comportaron unas contraindicaciones evidentes: practicar un anonimato transparente, como el de Madéleine de Scudéry, solía conllevar una crítica extremadamente autobiográfica de las tramas novelescas de la ficción; era una tendencia de la época que se acentuaba cuando la autora era una mujer: los personajes femeninos se convertían —según los críticos— en extensiones de sus autoras y como tales eran juzgadas, tanto unas como las otras. Como ejemplo paradigmático del anonimato absoluto, DeJean se refiere significativamente a una colección de cartas,²⁹ implicaba la imposibilidad de atribución y de reconocimiento femeninos y, en consecuencia, la apropiación masculina de estos textos escritos por mujeres. En ambos casos, las autoras perdían la autoridad sobre sus textos.

En este panorama, la estrategia de madame de Lafayette consiste, según demuestra DeJean, en situarse en un punto oscilante e indefinido que le permita conservar la autoridad sobre su obra, pero que, además, preserve su privacidad de lecturas reduccionistas de los críticos, una vez ésta ha llegado a la difusión pública.

Through the complex relation Lafayette maintained with her fiction, she managed to turn the absence of signature into a distinctive mark, laying claim to her fictional territory and indicating her identity as a woman writer. (887)

La inteligente táctica de Lafayette distingue dos estadios separados por el momento de publicación impresa de la obra, que consiste en aprovecharse de las ambigüedades de la esfera semipública/semiprivada a la que tanto me he referido a lo largo de

²⁹ Ella misma se da cuenta de que esta asimilación no es casual: «It is surely no accident that all the texts never completely accounted for are tales of female passion that portray the dangers of public exposure for the woman who dares to place herself in authorial position.» (886).

estas páginas. La condesa, además, consigue con el procedimiento una exitosa campaña de promoción. En efecto, antes de que *La princesse de Clèves* fuera accesible para todo el mundo, circulaban comentarios y hasta copias manuscritas en círculos *salonnières*; todo ello provocó que los/las *habitué(e)s* parisinos/as dieran noticia a través de sus cartas de la existencia de esta obra en provincias y desataran todo un debate corresponsal con más o menos conocimiento de causa, lo cual contribuyó, en definitiva, a crear un estado de opinión y de expectativa general. En este momento no hay duda de quién la ha escrito. La duda, la indefinición, son fomentadas después por la propia madame de Lafayette cuando publica el libro anónimamente y no se reconoce, jamás, como su autora...; hasta la carta a Ménage es ambigua. Así pues, esta ausencia autorial de Lafayette en *La princesse de Clèves* no comportaba un vacío, una desposesión, sino un ardid para multiplicar su presencia, que se materializó con una extensa controversia crítica en los periódicos de la época, en la que la propia autora participó, como todo el mundo, contribuyendo a aumentar el éxito de su novela.

Asociado a la escritura epistolar, este anonimato se convirtió, a lo largo del siglo XVII, en sinónimo de su *autenticidad*; uno de los aspectos—con el paso del tiempo— más controvertidos y disputados. En efecto, no es gratuito el debate a raíz de la autoría de un buen número de recopilaciones de cartas, presuntamente escritas por mujeres. Podríamos traer a colación el caso del intercambio epistolar entre Abelardo y Heloísa, para el que la crítica baraja cuatro hipótesis de pater/maternidad:

- la correspondencia constituye una colección auténtica, que se remonta a principios o a mediados del siglo XII, pero ligeramente retocada en el siglo XIII;
- el conjunto de textos es una especie de novela epistolar, de finalidad moral, cuyo autor es el propio Abelardo;
- la colección de cartas intercambiadas con Abelardo fue reunida y sin duda corregida por Heloísa, después de la muerte de su esposo;

— por último, hipótesis radical, se trata de un dossier ficticio, compilado por Paraclet, en la segunda mitad del siglo XIII, en base a algunos documentos auténticos (...) ³⁰

Pero el caso más paradigmático, si nos circunscribimos a la Edad Moderna, lo constituyen las *Lettres portugaises*, cinco cartas de amor atribuidas a una monja portuguesa, Mariana Alcoforado, dirigidas a un desconocido caballero francés. Si bien esta mujer sí existió (vivía en el convento de la Concepción cuando las cartas fueron traducidas al francés —por un desconocido traductor—) el texto original en portugués jamás ha sido localizado. Según recoge Jensen en su artículo, cuando traza sumariamente la acogida pública que recibió la obra, ésta tuvo más de veinte reimpressiones durante los cinco años siguientes a su publicación, en 1669. Hasta el siglo XIX fue consumida como un producto femenino. Posteriormente, se formuló una nueva hipótesis según la cual, su autoría sería debida a un hombre, Guilleranges, secretario de Louis XIV.

La paternidad sirvió para que las cartas fueran consideradas una obra maestra: aquello que era un producto espontáneo de la sensibilidad connatural a las mujeres, se convirtió en una creación literaria maravillosa, fruto consciente y minucioso de la mente racional de un hombre extraordinario. Un mismo texto no se considera del mismo modo si nace de la creatividad de una mujer o de un hombre. Sin embargo, la atribución masculina, en caso de ser cierta, pondría de manifiesto más claramente aún la tendenciosidad de la asimilación naturaleza femenina-escritura de cartas de amor, para descubrir la operación patriarcal de vencer su ansiedad por el poder de las mujeres, construyendo una forma epistolar femenina convencional y limitándolas a ella, que permita su fácil manipulación y su permanencia en la esfera privada, sin opción a acceder al reconocimiento público/literario. Entre la Mariana Alcoforado de las *Lettres portugaises* y la *Clarissa* de Richardson, la *Julie* de Rousseau o las corresponsales *dangereuses* de Laclos no habría, *grosso modo*,

³⁰ Paul Zumthor, prólogo a *Cartas de Abelardo y Heloísa. Historia Calamitatum*, traducción de Cristina Peri-Rossi, Olañeta ed., Palma de Mallorca, 1982, p. 21. Mireia Niubó reúne al final del volumen una selección bibliográfica. Linda Kauffman sigue la polémica crítica en *Discourses of Desire. Gender, Genre, and Epistolary Fiction*, Cornell University Press, Ithaca, 1986, p. 18 nota 2.

ninguna diferencia; constituyen todas ellas, estrategias de apropiación masculina de voces femeninas creadas por ellos en cumplimiento de sus expectativas y de sus deseos.

La actriz y escritora Marie-Catherine Desjardins vio publicadas sus cartas de amor en contra de su voluntad, por un acuerdo entre su amante, Villedieu, y *ce chien de Barbin*, como llamó Mme. de Sévigné al editor especializado en publicar ficciones de mujeres seducidas y abandonadas (a su imprenta se debe la aparición de la *Lettres portugaises*). Las *Lettres et billets galants* se publicaron en 1668 y Desjardins perdió cualquier derecho sobre su obra, se vió absolutamente desposeída de autoridad sobre ella.

De esta manera, las mujeres perdían toda responsabilidad a la hora de editar las cartas y, en contrapartida, se erigían unas figuras masculinas que, en diversas y presuntas formas (editor, compilador, traductor, destinatario, amante...) autor/izaban la entrada de estos textos en la literatura. De ahí que sabiamente Goldsmith insistiera, en la introducción al volumen teórico del que es editora, sobre la necesidad de no perder de vista las *teorías* que mantenían los hombres a propósito de ambos géneros, el femenino y el epistolar.³¹ La esfera pública no podía albergar cartas de mujeres sin el salvoconducto patriarcal; un ejemplo: la recopilación de cartas que, junto a las *Lettres portugaises*, gozó de un éxito increíble fueron las *Lettres de Babet*, publicadas el mismo año 1669. En ellas el editor se presenta a sí mismo como el destinatario de unas cartas auténticas y afirma que, solamente a raíz de la muerte de su autora, cuya identidad no revela por respeto a su difunta amada, se le permite publicarlas.

Lamentablemente, como apunta Jensen: «The anonymity of letters and the absence of originals against which to compare them make it impossible to know what editing may have been done» (30)

³¹ «Introduction» a *Writing the Female Voice. Essays on Epistolary Literature*, xii.

MESTIZAJES GENÉRICOS

A lo largo de este capítulo he re/leído la Francia de los siglos XVII y XVIII —momento y lugar históricos donde se consolida la asimilación de géneros epistolar y femenino—, dialogando a la vez con una serie de cartas debidas a mujeres, con el fin de mostrar qué compleja relación de discursos interactúa para afianzar esta *liaison*, sin duda *dangereuse*.

Así, he querido hacer confluír el discurso epistolar definido como femenino con otros debates literarios, culturales y sociales, precisamente porque no son, a mi juicio, completamente *otros* debates, desde el punto que contribuyen a constituir la escritura femenina de cartas y ésta los constituye a ellos. En un momento de cambio político y social, antes de que el paso del Antiguo al Nuevo Régimen se consolidara definitivamente tras las dos revoluciones burguesas de la Edad Moderna, el sistema de los salones supuso la articulación de una *voz común* para las mujeres privilegiadas (por lo que a estamento social se refiere); voz que se afirmó a través de la correspondencia y de las prácticas *salonnières*, y que contribuyó a hacer (más) posible el acceso a la escritura pública, a pesar de o gracias a desarrollarse en un círculo semiprivado. El poder que ostentaron estas mujeres fue aceptado no sin controversia y reticencia: proliferó una serie numerosísima de tratados que teorizaban sobre las virtudes *naturalmente* femeninas y/o proponían programas pedagógicos específicamente destinados a las mujeres. Todo este avivamiento constituye la aportación particular de la Ilustración a la *querelle des femmes*. Por otra parte, el peligro de la entrada de las mujeres en la esfera literaria pública fue contrarrestado con la fijación de un modelo epistolar femenino que situaba a las escritoras de cartas en una paradoja irresoluble.

En fin; lo que me ha llevado a establecer este tupido entramado discursivo no es la voluntad de presentar la escritura epistolar femenina como un producto de una ideología determinada, sino como la ideología misma; puesto que una vez descubrimos que el proceso de representación del lenguaje no consiste en la *pura y translúcida*

significación, cualquier referencia lingüística se nos convierte en un discurso político. Es como morder la archifamosa manzana.

