

Fama, pasión y razón en la carta de Monterrey de Sor Juana Inés de la Cruz

Beatriz Colombi

Doctora en Letras, profesora de Literatura Latinoamericana e investigadora en el Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Universidad de Buenos Aires. Su investigación se ha centrado en estudios coloniales, modernismo, ficción, ensayos, literatura de viajes y redes intelectuales. Ha sido profesora invitada en Brown University (USA), USP (Brasil), Posgrado de Estudios Latinoamericanos y Posgrado de Letras de la UNAM (México) e investigadora en CIALC (México) y en Tulane University (USA). Participó en la *Historia de los intelectuales en América Latina* (2008), *Historia crítica de la Literatura Argentina* (2012) y en *The Cambridge History of Latin American Women's Literature* (2015). Es autora de *Viaje intelectual* (2004), coeditora de *Cartas de Lysi. La mecenas de sor Juana Inés de la Cruz en correspondencia inédita* (2015) y ha publicado numerosas artículos sobre su especialidad.

Contacto:

beacolombi@yahoo.com.ar

PALABRAS-CLAVE

Sor Juana Inés de la Cruz, carta de Monterrey, pasión y razón, fama literaria

RESUMEN

Este trabajo analiza la carta de Monterrey (1682) de Sor Juana Inés de la Cruz, antecedente de la *Respuesta a Sor Filotea*, como un discurso de la intimidad construido lejos de la administración que ejerce la retórica clásica; en su lugar emerge una gramática de las pasiones, donde la antítesis barroca crea tensión permanente, entre la pasión y la razón, el silencio y la confesión, la fama literaria y la comunidad.

KEYWORD

Sor Juana Inés de la Cruz, letter of Monterrey, passion and reason, literary fame

ABSTRACT

This paper analyzes the letter of Monterrey (1682) by Sor Juana Inés de la Cruz, prequel to the *Respuesta a sor Filotea*, as a discourse of intimacy built far from the administration that exerts classical rhetoric. In its place emerges a grammar of passions, where baroque antithesis creates permanent tension between passion and reason, silence and confession, the literary fame and the community.

La carta de Monterrey, escrita en 1682 y dirigida al padre jesuita Antonio Núñez de Miranda, es uno de los documentos más importantes de sor Juana Inés de la Cruz que se hayan encontrado hasta la fecha¹. No solo por tratarse de un texto recuperado recién en el siglo XX del que no se tenía previo conocimiento, sino por permitir un acceso, hasta ese momento desconocido, a un registro íntimo de la célebre monja mexicana que revela sus fricciones y divergencias con su confesor, además de instituirse como un antecedente a su autodefensa intelectual de 1691. La carta no estuvo pensada para su publicación como el resto de sus escritos, sino concebida para su lectura en la más estricta de las confidencialidades, aquella que se comparte en un confesionario. No responde a la cuidadosa estructura de su correlato obligado, la *Respuesta a Sor Filotea*, pieza clave no tan solo de su obra sino también de la historia de la autoría femenina en América latina (Colombi, 2015).

La *Respuesta a Sor Filotea* revela las marcas propias de la epístola humanista renacentista, caracterizada por la erudición, la impronta literaria y el desarrollo de un asunto único a modo de tratado -en este caso, el derecho femenino a las letras- lo que la aproxima al ensayo, género floreciente desde el siglo XVI y pariente directo de la epístola. En este texto, Sor Juana respeta el orden establecido por el *ars dictaminis* medieval, esto es, la *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* y *conclusio*, si bien todo

1 Encontrada por Aureliano Tapia Méndez en 1980 en la Biblioteca del Seminario Arquidiocesano de Monterrey fue publicada como *Autodefensa intelectual. Carta de la Madre Juana Inés de la Cruz escrita al Rev. P. Maestro Antonio Núñez de la Compañía de Jesús, Monterrey*, Impresora de Monterrey, 1986, 14-25. En este artículo seguimos la edición de Antonio Alatorre (1987), citando según su número de línea.

este dispositivo retórico está tramado sobre la carta familiar (Perelmulter Pérez, 1983). La carta de Monterrey, en cambio, se estructura sobre este último subgénero, también recuperado y jerarquizado por los letrados humanistas para la transmisión de temas cotidianos y personales, que permitió la expansión de la subjetividad propia de la primera modernidad. La carta familiar se caracteriza por una persona epistolar que manifiesta abiertamente su intimidad, con un orden retórico libre que se desentiende de la secuencia estricta de las partes, o inclusive, puede omitir alguna de ellas, y por un estilo simple que evoca el habla coloquial y simula el diálogo entre dos personas ausentes (Trueba Lawand, 1996). Reproduzcamos aquí el primer párrafo de la carta que nos ocupa:

Aunque ha muchos tiempos que varias personas me han informado que soi la única reprehensible en las conversaciones de V.R., fiscalizando mis acciones con tan agria ponderación como llegarlas a *escándalo público* y otros epítectos no menos horrosos, y aunque pudiera la propia conciencia moverme a la defensa, pues no soi tan absoluto dueño de mi crédito que no esté coligado con el de un linaje que tengo y una comunidad en que vivo, -con todo esto, he querido sacrificar el sufrimiento a la summa veneración y filial cariño con que siempre he respectado a V.R., queriendo más aína que cayessen sobre mí todas las objecciones que no que pareciera passaba yo la lignea de mi justo y debido respecto en redargüir a V.R. (en lo que confieso ingenuamente que no pude merecer nada para con Dios, pues fue mas humano respecto a su persona que christiana paciencia) y esto no ignorando yo la veneración y crédito grande que V.R., con mucha razón, tiene con todos, y que le oyen como a un oráculo divino, y aprecian sus palabras como dictadas del Espíritu Santo, y que quanto mayor es su autoridad tanto más

queda perjudicado mi crédito, -con todo esto, nunca he querido asentir a las instancias que a que responda me ha hecho no sé si la razón o si el amor propio (que éste tal vez con capa de razón nos arrastra) juzgando que mi silencio sería el medio más suave para que V.R. se desapasionase, hasta que con el tiempo he reconocido que antes parece que le irrita mi paciencia, y así determiné responder a V.R., salvando y suponiendo mi amor, mi obligación y mi respecto (5-32).

La carta tiene un comienzo *in media res*. En su apertura -que es a su vez *salutatio y exordium*- encontramos, en primer lugar, una recriminación por la “agria ponderación” y escrupulosa vigilancia ejercida por el confesor sobre su persona. Siguiendo la ley del género epistolar, incluye una representación del sujeto epistolar (quien esgrime cristiana paciencia, amor, obligación y respeto) y de su destinatario (quien goza de amplio crédito social expresado en la hipérbole “oráculo divino”). Se esgrimen también en este inicio los motivos que la autora ha tenido para abandonar el silencio mantenido hasta el momento y escribir la carta para dar rienda suelta a sus reclamos. El fragmento corresponde al momento autorreflexivo de toda epístola, cuando se justifica el motivo de su hacerse, que más adelante vuelve a repetirse: “Pero a V.R. no puedo dexar de decirle que rebozan ya en el pecho las quejas que en espacio de dos años pudiera aver dado; y que pues tomo la pluma para darlas, redarguyendo a quien tanto venero, es porque ya no puedo más [...]” (277-279). Encontramos también aquí algunos núcleos temáticos centrales en palabras que funcionan como sinédoques de todo el conflicto que se desplegará a continuación: fiscalización, escándalo público, crédito,

comunidad, filial cariño, reargüir, autoridad, silencio y pasión.

En este *incipit*, la carta presenta también una oposición que regirá todo el texto y que concierne a dos fuerzas en tensión: la razón y la pasión. Sor Juana se coloca del lado de la razón para atribuir la pasión a su destinatario. No obstante, reconoce que no queda exenta de la misma y que en algún punto ambos extremos pueden unirse: “no sé si la razón o si el amor propio (que éste tal vez con capa de razón nos arrastra)”. La razón, vencedora frecuentemente en su poesía, intenta controlar a la pasión, pero esta última la desborda en distintos niveles. La sintaxis acumula frases concesivas, oraciones subordinadas y parentéticas, lo que produce una superficie textual plagada de accidentes. La queja airada se alterna con la declarada obediencia, la sumisión con la total independencia, la duda con la aserción. La pregunta se hace incisiva y acorrala por momentos a su destinatario.

Atraviesa la carta un efecto de desborde, de exceso, de extremosidad, como denomina José Maravall a esa afición por la desmesura propia de la cultura del barroco. Permite observar una subjetividad en lucha consigo misma y con sus límites, un espacio de intimidad donde el lenguaje parece larval, previo a la forma, desentendido de la corrección. El texto se coloca, por momentos, en los límites del decoro, valiéndose de fórmulas demasiado frontales para tratarse del intercambio entre una religiosa y su confesor, así como de niveles léxicos inusuales en este contexto, que dan una inflexión violenta y crispada al discurso. Así, si la *Respuesta a Sor Filotea*, alude al trajín de la vida conventual con elegante distancia y bastante ironía, en la carta de Monterrey esta misma situación aparece representada sin apelar a ninguna de estas sutilezas:

¿Por qué ha de ser malo que el rato que yo avía de estar en una reja hablando disparates, o en una celda mormurando quanto passa fuera y dentro de cassa, o pelea[ndo] con otra, o riñendo a la triste sirviente, o bagando por todo el mundo con el pensamiento, lo gastara en estudiar, y más quando Dios me inclinó a esso, y no me pareció que era contra su ley santíssima ni contra la obligación de mi estado? Yo tengo este genio. Si es malo, yo me hize. Nací con él y con él he de morir (190-196).

La descripción de las rutinas domésticas en el claustro puesta en palabras tan desdeñosas se vuelve doblemente significativa si se tiene en cuenta la reputación de Núñez de Miranda como formador de monjas, para las que escribe tratados e instrucciones de uso y circulación entre el clero novohispano. El confesor fue también calificador de la Inquisición, prefecto de la Purísima y confesor de los virreyes, por lo que gozaba de amplia fama y respeto social, condiciones aludidas por Sor Juana en la carta².

PASIONES Y RAZONES

La retórica clásica prescribe en la *inventio* una línea lógica y una sicológica, una que propende al convencimiento (*provatio*) y otra a las emociones (*animos impellere*). Aunque la carta se articula sobre ambos dispositivos, nos interesa particularmente el segundo que Roland Barthes diferencia del primero diciendo: “Emocionar (*animos impellere*) consiste, por el contrario,

² Sobre Antonio Núñez de Miranda véase Alatorre (1987), Muriel (1993), Wissmer (1995).

en pensar el mensaje probatorio, no en sí, sino según su destino, según el humor de quien debe recibirlo, en movilizar pruebas subjetivas, morales” (Barthes, 1966, 45). Nos proponemos leer este texto como un escenario de las pasiones donde se despliegan esas pruebas.

Evidencia de la locuacidad fastidiosa de Núñez son dos expresiones del confesor que sor Juana incorpora a modo de cita y que son transcritas en cursivas en la edición de Alatorre. Una es “*escándalo público*” (8) y la otra “*que a saver que yo avía de hacer versos no me huviera entrado religiosa, sino casádome*” (207-208). Una refiere a la publicidad negativa que el clérigo hace sobre su pupila, la otra a una recriminación, evidentemente lanzada por el confesor, respecto a la inclinación literaria de sor Juana, y a la ignorancia previa a su ordenamiento de tal inclinación, ya que de haberla sabido, habría impulsado su casamiento antes que su profesión. Ambas muestran solo una parte de la acción insidiosa del superior, pero la suficiente para justificar la indignación desplegada por el sujeto epistolar en el texto. La carta pretende reargüir –una de las palabras clave- sobre estos cargos. Reargüir, según el Diccionario de Autoridades (1737) es “Convertir el argumento o razón contra el que le hace, valiéndose de sus mismas proposiciones y términos, y convencerle”. Con este propósito, sor Juana contesta la crítica adversa de su confesor “valiéndose de sus mismas proposiciones”, es decir, incorporando los argumentos de éste para rebatirlos, citando la propia voz de su antagonista que se hace así presente en la escena epistolar.

Cicerón fundó en la *amicitia* una de las condiciones del intercambio epistolar, pero esta carta tiene una atmósfera de litigio y ruptura, de

recriminaciones y sentimientos desatados. En todos los reproches de Núñez de Miranda a sor Juana, el jesuita aparece movido por la rivalidad ya que ve en sor Juana una competencia para su propio prestigio, así dice Alatorre: “...a partir del *Nepturno alegórico* –ese arco de doble triunfo: para el nuevo virrey de México y para la monja que al fin revelaba plenamente su talento-, toda la conducta de Núñez para con sor Juana se explica por la envidia” (Alatorre, 1987, 640). Con el *Neptuno alegórico* compuesto en 1680 por encargo de la Iglesia Metropolitana para el ingreso del XXVIII virrey de la Nueva España, Tomás Antonio de la Cerda, marqués de la Laguna y su esposa, María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga, la jerónima gana renombre además del particular favor de los nuevos gobernantes. Los virreyes de la Laguna son especialmente aludidos en la carta, viéndose sor Juana compelida a justificar la frecuente presencia de sus protectores en el convento: “Pues ¿qué culpa mía fue el que Sus Excelencias se agradassen de mí (aunque no avía por qué)? ¿Podré yo negarme a tan soberanas personas? ¿Podré sentir el que honrren con sus visitas?” (126-129). Publicidad y proximidad con el poder son los motivos profundos del malestar de Núñez de Miranda. Este fragmento de la carta de Monterrey, donde se hace explícita la amistad que une a la poeta con sus mecenas, se potencia a la luz de otro documento recientemente encontrado. Se trata de dos cartas hasta ahora desconocidas de la virreina, la condesa de Paredes, dirigidas a su padre y a su prima (Calvo y Colombi, 2015). En la dirigida a su prima, que no es otra que María de Guadalupe de Lencastre y Cárdenas, la duquesa de Aveiro, a quien sor Juana destinara un romance

epistolar, María Luisa alude expresamente a los encuentros con la monja en el convento de san Jerónimo y a la especial amistad que las unía para esa época, cuando ya se ha consolidado el lazo entre la poeta y su patrona:

Mucho te estimo que tomes el cansancio de participarme las novedades las cuales no te puedo corresponder con otras porque esta es una tierra que si no es las que llegan de allá no hay otras, que es insulsísima la tierra hacia eso y grande la soledad que de todos modos se padece, te aseguro. Pues otra cosa de gusto que la visita de una monja que hay en san Jerónimo que es rara mujer no la hay. Yo me holgara mucho de que tú la conocieras pues creo habías de gustar mucho de hablar con ella porque en todas ciencias es muy particular esta. Habiéndose criado en un pueblo de cuatro malas casillas de indios trujéronla aquí y pasmaba a todos los que la oían porque el ingenio es grande. Y ella, queriendo huir los riesgos del mundo, se entró en las carmelitas donde no pudo, por su falta de salud, profesar con que se pasó a San Jerónimo. Hase aplicado mucho a las ciencias pero sin haberlas estudiado con su razón. Recién venida, que sería de catorce años, dejaba aturridos a todos, el señor don fray Payo decía que en su entender era ciencia sobrenatural. Yo suelo ir allá algunas veces que es muy buen rato y gastamos muchas en hablar de ti porque te tiene grandísima inclinación por las noticias con que hasta ese gusto tengo yo ese día (Calvo y Colombi, 2015, 177-178).

Es interesante reparar en que la carta de la virreina está fechada en diciembre de 1682, es decir, en el mismo año en que sor Juana envía su carta al padre Núñez. Esta coordinada permite pensar que la protección con que contaba la monja por parte de los virreyes, y de la virreina en particular, era

en aquel momento excepcional y que esta circunstancia afirmó la libertad con la que se dirige a su confesor.

Antonio Núñez de Miranda era también un letrado con aspiraciones de reconocimiento. La repentina notoriedad de sor Juana pudo haber activado, además de resabios misóginos y prevenciones morales, un sentimiento de competencia y desplazamiento en el apetecido círculo virreinal. En un tratado del siglo XVI, que quizás sor Juana conociese, Juan Luis Vives relaciona la publicidad del letrado con la posible incubación de la envidia por parte de sus pares. Así en “De la vida y costumbres de los eruditos” advierte en el subtítulo al capítulo II: “Se exhorta a los eruditos a que se protejan contra el inevitable dardo de la envidia. Normas a las que deben atenerse los que se muestren aptos para escribir antes de dar a luz su obra”, verdadero decálogo del hombre docto en el siglo XVI (Vives, 1997, 259). No podemos menos que pensar que las advertencias de Vives manifiestan una condición cultural propia del ámbito hispánico donde el saber es sospechoso (De la Flor, 2002) y su publicidad detona fuerzas inmanejables:

¿qué más castigo me quiere V.R. que el que entre los mismos aplausos, que tanto [l]e duelen, tengo? ¿De qué embidia no soi blanco? ¿De qué mala intención no soi objeto? ¿Qué acción hago sin temor? ¿Qué palabra digo sin recelo? Las mugeres sienten que las exceda. Los hombres, que parezca que los igualo. Unos no quisieran que supiera tanto. Otros dicen que avía de saber más, para tanto aplauso. Las viejas no quisieran que otras supieran más. Las mozas, que otras parescan bien. Y unos y otros, que viesse conforme a las reglas de su dictamen (94-104).

Herman Parret sostiene que la puesta en discurso de la pasión supone siempre un sistema: “La pasión que se dice y se comunica es ya una pasión razonable, puesto que se somete a una gramática coercitiva que ‘domina’ lo pático caótico y no estructurado” (Parret, 1995, 234). En la carta esta gramática se estructura en torno a tópicos opuestos y complementarios. Uno de ellos, y quizás el central, es la contraposición entre pasión y razón, remanente del moralismo medieval de condena a las pasiones. Sor Juana introduce en su argumentación esta antítesis con el objeto de atribuir un lugar emotivo y por lo tanto devaluado, según esta tradición, a su destinatario, y uno racional a su propio discurso. No puede, sin embargo, abstenerse de infundir *pathos* en su expresión, que está, como dijimos, dominada por la indignación. En la asignación de roles en la carta de Monterrey, Núñez de Miranda es ubicado siempre en el campo de la pasión, mientras que la autora se reserva el de la razón y la paciencia. De este modo, el jesuita es representado con todas las marcas propias de un sujeto vehemente, impaciente, alterado, desmedido, “para que V.R. se desapassionasse” (29), “parece que le irrita mi paciencia” (30), “este enojo de V.R.” (33), “¿por qué es esta pesadumbre de V.R.?” (206), “¿En qué se funda, pues, este enojo?” (236), “¿por qué es tanta pesadumbre?” (267). El sujeto epistolar, en cambio, se presenta con los atributos del juicio, y sólo hipotéticamente admite la pasión en su ámbito, y si lo hace es para reprochar la conducta del confesor, demostrando en su docilidad y tolerancia mejor disposición de carácter que su interlocutor:

Porque si por contradicción de dictamen hubiera yo de hablar apasionada contra V.R. como lo hace V.R. contra mí, infinitas ocasiones tuyas me repugnan summamente (porque, a el fin, el sentir en las materias indiferentes es aquel *alius sic et alius sic*), pero no por esso las condeno, sino que antes las venero como tuyas y las defiengo como mías, y aún quizá las mismas que son contra mí, llamándolas buen zelo, summo cariño y otros títulos que sabe inventar mi amor y reverencia cuando hablo con los otros. Pero a V.R. no puedo dexar de decirle que rebozan ya en el pecho las quejas que en espacio de dos años pudiera aver dado; y que pues tomo la pluma para darlas, redarguyendo a quien tanto venero, es porque ya no puedo más, -que como no soi tan mortificada como otras hijas en quien se empleara mejor su doctrina, lo siento demasiado (268-282).

La emotividad detona y domina la escritura de esta carta, pero el sujeto epistolar niega o disimula la conmoción, adjudicando a su destinatario el desorden emocional. Recordemos que el desborde afectivo es un tópico común en la representación de la mujer en el Siglo XVII, en particular, en el ámbito religioso. Las beatas, místicas e iluminadas mostradas en estado de tránsito y éxtasis son figuras propias de la contrarreforma y responden a las prácticas de introspección y ejercicio espiritual previstas por la Iglesia³. Por lo tanto la atribución de estos móviles al sacerdote, más propios del ámbito femenino según vimos, resulta una contravención y desde luego, una incómoda imputación a su superior.

3 Véase Smith (1989), Benítez (1985), Lavrin (1995).

SILENCIO Y CONFESIÓN

Dentro de la dinámica del texto, silencio e irritación establecen una relación de tipo complementaria. Al mayor silencio de sor Juana corresponde la mayor irritación del jesuita:

[...] juzgando que mi silencio sería el medio más suave para que V.R. se desapasionasse, hasta que con el tiempo he reconocido que antes parece que le irrita mi paciencia, y assí determiné responder a V.R., salvando y suponiendo mi amor, mi obligación y mi respecto (28-32).

El silencio en la *Respuesta a Sor Filotea* es una estrategia argumentativa. Es necesario saber callar y saber decir en el momento oportuno, como ha demostrado el pionero trabajo de Josefina Ludmer (1984). En la carta de Monterrey, el silencio es un modo de resistencia que redobla la irritación de Núñez, como se hace evidente en el fragmento citado. Pero al silencio del penitente se opone la locuacidad del confesor, entrando en un nuevo torbellino de desentendidos y reprensiones. Núñez de Miranda incurre en todas las faltas contra las que previene la pastoral de la confesión: amenaza, reprende, es severo, exigente, indiscreto. Su accionar es contrario a las recomendaciones de santo Tomás de Aquino, para quien el confesor debía ser “[...] *dulcis, affabilis, atque suavis, prudens, discretus, mitis, pius atque benignens.*” (Delumeau, 1992, 29). La jerónima recibe exactamente lo contrario de lo que aconsejan estas

prescripciones, lo que rompe el pacto de confianza sobre el que se funda la situación confesional:

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 *amenasas* lo que no persuade la razón, ni por respectos humanos lo que no hago por Dios, -que el privarme yo de todo aquello que me puede dar gusto, aunque seu mui lícito, es bueno que yo lo haga por mortificarme quando 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 [po]r mui dichosa), sino *públicamente con todos*, donde cada uno siente como entiende y habla como siente (242-255, la cursiva es mía).

A partir del Concilio de Trento (1545-1563) se generaliza el sacramento de la penitencia y de la confesión privada, instituida por primera vez en el Concilio de Letrán (1215). Trento reglamentó la frecuencia de esta práctica y expandió el poder del confesor sobre la vida espiritual de los fieles. Pero también prescribió, con mayor precisión, las calificaciones que este debía tener: celo, santidad, sabiduría y prudencia, además de reunir las condiciones morales para erigirse como juez, médico, guía y director de conciencia del penitente⁴. Exactamente lo contrario de lo que trasunta el fragmento arriba transcrito, donde la monja parece recordarle a su destinatario el compromiso que el discurso post-tridentino establecía para el director espiritual: guardar secreto, ser un confidente fiel y recordar que

⁴ Véase Michel Foucault (2007, 168 y siguientes) y Sarrión Mora (1994, 21-56).

es tan pecador como el mismo confesante.

La pregunta es un recurso implementado por la liturgia para abrir la conciencia del otro, por eso la confesión parte de un cuestionario al que el interpelado debe responder. Por contagio con esta fórmula, la pregunta retórica es insistente a lo largo del texto. Pero se vuelve inquisitiva e invierte los lugares. Es el confesor quien es interrogado. El mismo texto invita a esta inversión de los lugares: “Aora quisiera yo que V.R., con su clarísimo juicio, se pusiera en mi lugar [...]” (64-65). En este sentido, dice Mabel Moraña: “El recurso concreto es la inversión, por la cual el hablante intercambia posiciones con el interlocutor, lo pone en su lugar y asume, discursivamente, el suyo, utilizando preguntas retóricas y planteamientos hipotéticos tendientes a construir una situación discursiva cerrada, en la cual se fortalece la posición del yo por fraccionamiento y desgaste de la imagen del Otro” (Moraña, 1990, 215). El sujeto epistolar somete así a su destinatario a un interrogatorio del cual se desprenden sus falencias e inconductas respecto del destino espiritual y al buen nombre de su protegida en la comunidad, espacio en el que cualquiera puede expedirse sobre la reputación de la monja, escudado en la indiscreción de quien, por su investidura, debería llamarse al silencio.

Michel Foucault, basado en un tratado de Louis Habert titulado *Pratique du sacrement de pénitence ou méthode pour l'administrer utilement* de 1748 sostiene que: “Además de la potestad, el sacerdote debe poseer el celo, es decir, cierto ‘amor’ o ‘deseo’. Pero ese amor o deseo que lo caracteriza, en tanto que confiesa, no es un ‘amor de concupiscencia’, es un ‘amor de

benevolencia': un amor que 'ata al confesor a los intereses de los otros'". (Foucault, 2007, 169). La carta de Monterrey interrumpe la corriente de "amor" que la situación confesional (y de algún modo transferencial, salvando las grandes distancias existentes entre el sacramento de la penitencia y la práctica sicoanalítica) debía custodiar, sobre todo cuando la misma prescribía la afectividad y el cuidado del confesante. Aún más mediando la actitud pretendidamente paternal del clérigo respecto al destino de la monja, ya que había sido el responsable de encaminarla en la vida religiosa, aunque no de haber asumido su dote, conforme le recuerda en esta misma carta su pupila. La situación solo se puede dimensionar teniendo en cuenta la potestad absoluta que la pastoral de la Iglesia asignaba al confesor sobre las profesantes. En este sentido, señala Adelina Sarrión Mora:

Tomemos como ejemplo el libro de Alonso de Andrade *De la guía de la virtud y de la imitación de Nuestra Señora*, de amplia difusión durante el siglo XVII en España. En él se alaba la vida de las monjas y beatas; entre otras virtudes el autor cita 'la obediencia que tienen a los confesores, sin cuya voluntad y expreso mandamiento ni dan un paso, ni beben un trago de agua, ni van a una fiesta, por santa que sea, ni tienen un rato de oración con Dios, porque a fuer de buenas súbditas, cumplen lo que mandó San Antonio, que quantos passos da el monje y quantos tragos de agua bebe y quantas vezes ore a Dios todos sean con la obediencia y dirección de su superior' (Sarrión Mora, 1994, 35).

Herman Parret establece una sintagmática pasional que consiste en distintas fases, de desdén, cuestionamiento y luego restablecimiento de

un orden. En la carta de Monterrey esta sintagmática se resuelve también en tres momentos: la ofensa a sor Juana a través del decir calumnioso de Núñez, la defensa de este ataque a través de un discurso probatorio de las motivaciones de su ofensor y la búsqueda de un nuevo equilibrio a partir de la ruptura del lazo confesional. Sor Juana le retira al jesuita las prerrogativas de director espiritual de modo de apartarse del dominio de su riguroso acecho, para colocarse bajo la tutela más amplia y, pretendidamente, comprensiva de la Iglesia:

¿Qué precisión ay en que esta salvación mía sea por medio de V.R.? ¿No podrá ser por otro? ¿Restringsióse y limitóse la misericordia de Dios a un hombre, aunque sea tan discreto, tan docto, y tan santo como V.R.? No por cierto, ni hasta ahora he tenido yo luz particular ni inspiración del Señor que así me lo ordene. Conque podré governarme con las reglas generales de la Sancta Madre Iglesia mientras el Señor no me da luz de que haga otra cosa, y elixir libremente padre espiritual el que yo quisiere [...] (294-303).

COMUNIDAD Y FAMA

La carta de Monterrey exhibe la espontaneidad de un diálogo demasiado airado para desarrollarse entre los muros del claustro y, a su vez, con demasiado énfasis litigante para imaginarse en el contexto mesurado de un confesionario. Desde luego, el espacio proyectado en la carta es más abierto que estos recintos. Ese ámbito es el de la comunidad, el lugar social

de donde proviene el consenso, el sentido común y la honra, pretendido auditorio siempre ausente al que apunta la estrategia persuasiva y la inversión pasional del discurso. Entonces, si bien la carta se desarrolla en el ámbito privado de una epístola familiar, la confrontación tiene un espesor social y público que se abre más allá de un intercambio entre dos. La comunidad es convocada a lo largo del escrito como testigo de las iniquidades y jurado de la inocencia de la monja frente a las imputaciones recibidas: “como consta a quantas personas me conocen” (46-47), “de esto toda esta comunidad es testigo” (110-111), la priora “es testigo” (119), “pues en la facilidad que todos saven que tengo” (92-93).

En el inicio de la carta sor Juana reprocha a su interlocutor la fiscalización de sus acciones. Según el Diccionario de Autoridades (1732), fiscalizar es “Acusar, increpar, redargüir a alguno de lo mal hecho”. A este sentido debemos sumar su origen etimológico, ya que fiscalizar proviene de fisco, es decir, erario público, y por extensión, cosa pública, lo que nos orienta en la dirección que aquí estamos planteando. La honra social de cualquier sujeto en su medio es tenido como su crédito. No en vano esta palabra aparece en el texto articulando una nueva tensión, entre autoridad y crédito. Se establece entre las dos puntas un quiasmo: a mayor autoridad del padre Núñez corresponde menor crédito de Sor Juana (“que cuanto mayor es su autoridad tanto más queda perjudicado mi crédito”, 23-24). No obstante, podría pensarse que esta relación es también plausible de una inversión, movimiento al que apunta el discurso de Sor Juana.

La comunidad y por extensión la ciudad es el espacio donde se define y se

defiende la fama, así lo fue para el hombre antiguo en los dramas de Sófocles (Lida de Malkiel, 1983, 19), y así lo es también para la monja novohispana que debe resguardar su buen nombre en México, así dice: “[...] pues no soi tan absoluto dueño de mi crédito que no esté coligado con el de un linaje que tengo y una comunidad en que vivo.” (10-12). Philip Hardie sostiene que la fama incluye un amplio espectro de conceptos como la gloria, reputación, honor, vergüenza, buena y mala fama, infamia, opinión pública, rumor, chisme, envidia, calumnia, difamación, libelo (Hardie, 2012). Si la fama posee su faz positiva, la buena fama (los aplausos), también desde la antigüedad es concebida como su contrario, el desprestigio y la infamia, para la cual los rumores (esa voz ajena, irresponsable y anónima) son el mejor conducto. Núñez desacredita a su pupila en el discurrir de la palabra pública. Así, los cargos contra la jerónima son más inquietantes en tanto entran en una dinámica propia de circulación y llegan a Sor Juana a través de otras voces (“varias personas me han informado” 5-6) y se vuelven los vehículos de la infamia. La fama está hecha de palabras y de su capacidad de propagación, por eso siempre es alegorizada como un ser alado, fugaz, móvil, escurridizo. Núñez es definido al comienzo de la carta como “oráculo divino”, hipérbole del dominio omnímodo de lo público que puede ejercer desde su superioridad jerárquica.

La proximidad de lo pático con lo patético y lo patológico no debe haber pasado desapercibida para Sor Juana. Quizás por eso adopta en *Respuesta a Sor Filotea* la retórica normalizadora, la argumentación meditada y la refinada ironía para enfrentar, diez años más tarde, a su nuevo

adversario, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. Como las dos caras del barroco, la carta de Monterrey de 1682 muestra los efectos de una pasión que al expresarse se controla e intenta negarse, mientras que la de México de 1691, escrita cuando la prédica de Núñez ya ha conseguido su objetivo, exhibe un *logos* que, arduamente, consigue controlar el abismo de sus propias pasiones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alatorre, Antonio. “La carta de Sor Juana al P. Núñez (1682)”. In: *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Tomo XXXV, 1987, no. 2., 591-673.
- Barthes, Roland. *Investigaciones Retóricas I. La antigua retórica*. Barcelona: Ed. Buenos Aires, 1966.
- Benítez, Fernando. *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*. México: Era, 1985.
- Calvo, Hortensia y Beatriz Colombi (ed.). *Cartas de Lysi. La mecenas de sor Juana Inés de la Cruz en correspondencia inédita*. Madrid: Iberoamericana Vervuert-Bonilla Artiga, 1915.
- Colombi, Beatriz. “*Hablar apasionada: la carta de Monterrey de Sor Juana Inés de la Cruz*”. In: Melchora Romanos (coord.). *Lecturas críticas de textos hispánicos. Estudios de Literatura Española Siglo de Oro*, Vol. 2. Buenos Aires: Eudeba, 2000, 415-421.
- _____. “*Mulier Docta* and Literary Fame: The Challenges of

- Authorship in sor Juana Inés de la Cruz”. In: Ileana Rodríguez and Mónica Szurmuk (ed.). *The Cambridge History of Latin American Women’s Literature*. New York: Cambridge University Press, 2015, 81-96.
- De la Flor, Fernando R. *Barroco, representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid: Cátedra, 2002.
- Delumeau, Jean. *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza, 1992.
- Foucault, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Hardie, Philip. *Rumour and Renown. Representations of Fama in Western Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Lavrin, Asunción. “Sor Juana Inés de la Cruz: obediencia y autoridad en su entorno religioso”. In: *Revista Iberoamericana*, vol. LXI, no. 172-173, julio-diciembre 1995, 605-630.
- Lida de Malkiel, María Rosa. *La idea de la Fama en la Edad Media Castellana*. México: FCE, 1983.
- Ludmer, Josefina. “Tretas del débil”. In: Patricia Elena González y Eliana Ortega (comp.). *La sartén por el mango*. Puerto Rico: Huracán, 1984, 47-54.
- Moraña, Mabel. “Orden dogmático y marginalidad en la ‘Carta de Monterrey’ de Sor Juana Inés de la Cruz”. In: *Hispanic Review*, vol. 58, No. 2 (Spring, 1990), 205-225.
- Muriel, Josefina. “Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del Padre Antonio Núñez de Miranda”. In: Sara Poot-Herrera (ed.). *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando*. México: El Colegio de México, 1993, 71-83.

- Parret, Herman. *Las pasiones. Ensayo sobre la puesta en discurso de la subjetividad*. Buenos Aires: Hachette, 1995.
- Perelmulter Pérez, Rosa. “La estructura retórica de la Respuesta a sor Filotea”. In: *Hispanic Review*, 51:2 (1983), 147-158.
- Sarrión Mora, Adelina. *Sexualidad y confesión: la solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Alianza, 1994.
- Smith, Paul Julian. *The Body Hispanic. Gender and Sexuality in Spanish American Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Trueba Lawand, Jamile. *El arte epistolar en el Renacimiento español*. Madrid: Editorial Tamesis, 1996.
- Vives, Juan Luis. *Las disciplinas*. Traducción y notas Marco Antonio Coronel Ramos et al. Valencia: Ajuntament de Valencia, 1997.
- Wissmer, Jean-Michel. “Una nueva respuesta al padre Núñez”. In: AAVV. *Memoria del Coloquio Internacional Sor Juana Inés de la Cruz y el pensamiento novohispano, 1995*. Morelos: Instituto Mexiquense de Cultura, 1995, 525-532.

