

FEMINEIDAD E IDEAL MONÁSTICO EN LA AMÉRICA VIRREINAL

*Para José Gárate, castellano de la Nueva España
en el Castilnovo de la Vieja Castilla*

Que el mundo que va a ser escenario del tramonto del siglo XX sea más que hondo esencialmente distinto del que le dio paso, es una verdad histórica que sólo una historiografía novelesca podría disimular. Y quizás haya sido el cambio del papel de la mujer en nuestra sociedad su factor, desde luego el más sintomático, pero también el de más aguda incidencia causal. De ahí lo tan fundado como explicable de la inquietud que el pasado de la mujer despierta en los historiadores de hoy por activa y por pasiva, en los consumidores de sus hallazgos y exposiciones queremos decir también. Un ejemplo: Georges Duby ha escrito un libro titulado: *Mâle moyen âge*, aludiendo gráficamente a la penumbra con que las mujeres se nos aparecen en aquel tiempo. Sin embargo, este medievalista dirige una historia de las mujeres¹ en curso de publicación.

Proémio que viene a cuento, en este 1992, que de los últimos quinientos años de la otra orilla está llamado a hacer un cierto balance, en torno al papel un tanto singular que la mujer desempeñó en la historia del ideal monástico en el Nuevo Mundo cristianizado. Cristianizado precisamente por religiosos sobre todo, por frailes concretamente, pero sin apenas presencia de monjes, salvo, en el Brasil que tuvo una provincia de la Congregación Benedictina Portuguesa.

Ahora bien, nos ha surgido ya la primera cuestión, de las que al historiador del monacato le plantea tan apasionadamente la historia eclesiástica iberoamericana, tanto que llega a paradójica la conjunción de esa índole tan estimulante con la escasez de la materia inmediata de su argumento, del monacato institucionalizado

1. Con MICHELE PARROT.

queremos decir. Se trata de la distinción entre éste y el ideal monástico. Sin que ahora hayamos de disertar en torno a las discusiones a que a su vez éste ha dado lugar, del eremitismo al cenobitismo, pero sobre todo pasando por la elucidación de cada uno de los dos.

Que haya habido, no solamente monjes, sino hasta congregaciones monásticas que hayan vivido menos intensamente esas aspiraciones que otros religiosos o incluso sencillamente fieles, no puede ponerse en cuestión.

Sin que debamos pensar ante todo en los supuestos de relajación, sino en ciertas interpretaciones de la propia vocación menos acordes a aquellas por hacer hincapié en otras, a veces más adecuadas a otras mansiones de las muchas con cabida en la casa del Padre. Y no hay que perder de vista que ese *secretum meum mihi* que es uno de los hondones de la historia sin más, por mucho que ciertos métodos y teorizaciones puedan celarle, en este nuestro ámbito llega a protagonista por la fuerza misma de las cosas.

Si bien, a pesar de ello, la pretensión de hacer una historia monástica al margen de los cuadros institucionales, o de su equivalente urdimbre en los primeros siglos, no nos parecería justificada. Pues la definición monástica, por arrumbada que se deje en la práctica, implica de por sí una continua tensión del ideal hacia la realidad, que no cabe en el ámbito de lo ficticio. El *secretum* otra vez. Tal precisamente la nostalgia gozosa de algunos institutos en pos de sus orígenes no vigentes incluso, por ejemplo el Carmelo masculino.

Aunque en Hispanoamérica nos enfrentamos a un reto. Pues al no haber monjes, hubo de darse el ideal monástico a su margen. Se dio. Y nos consta por testimonios, más significativos, sintomáticos mejor volvemos a insistir, que numerosos. Pero tendríamos derecho a haber exigido en otro caso la prueba en contra, tan evidente en su contexto habría que suponer el fenómeno, de no habernos los mismos llegado. Es pues una historia del ideal monástico lo que allí hay que hacer, con la esperanza de que al tomar cuerpo al conjuro de la evocación de sus fuentes, nos llegue la historia del monacato *tout court*. Y no invisible precisamente. Que a este norte no es al que vamos apuntando.

Y antes de pasar adelante hemos de aludir a las causas de la ausencia monástica en cuestión. Que ya sabemos, en el plano oficial y externo se reconduce a la prohibición regia de las familias

religiosas masculinas contemplativas. Pero nosotros ya nos hemos mostrado más de una vez escépticos en cuanto a la fuerza y eficacia de este veto administrativo contra una hipotética voluntad empecinada de los monjes en haber pasado a la otra orilla. Y se nos viene a las mientes un recuerdo personal que, no creemos anacrónico traer a colación aquí. Un historiador cisterciense a quien le preguntamos por el fenómeno, en el caso concreto de los bernardos, nos confesó no haber reparado nunca en ello, no habérsele ocurrido siquiera considerarlo, como si hubiera sido del todo natural la carencia de inquietud de los monjes para fundar en ultramar. Reacción que, teniendo en cuenta esa cierta inmersión del historiador en el pasado historiado, sobre todo cuando de religiosos que hacen su propia historia se trata, nos parece un tanto significativa para la reconstrucción de la mentalidad de los antepasados espirituales de nuestro interlocutor.

Y, volviendo a nuestro hilo conductor, aquí ya nos sale al paso ineludiblemente el ámbito femenino.

Pues fueron las ramas femeninas contemplativas de las Órdenes masculinas activas, las que mantuvieron la llama monástica encendida en los días virreinales.

Proliferación esa de las monjas en sentido canónico a partir de la modernidad, quede dicho, que se debió a la inexistencia de cauces activos en la vida religiosa consagrada para las mujeres de entonces. Mas, ¿puede sin embargo ello querer decir que, a la adaptación a la contemplación monástica, estaba más predispuesto el llamado sexo débil, por cierto sin apenas fundamento? Sería muy aventurado contestarnos por la afirmativa. Recordemos los ejemplos numerosos de sociedades en las cuales, y ahora remontándonos a las épocas del monopolio monástico, las vocaciones femeninas eran mucho menos numerosas que las del sexo fuerte.

En este sentido, hemos de atraer también la atención hacia lo que la *tuitio* de los frailes sobre las monjas de sus familias religiosas hubo de determinar de infiltración monástica en ellos. Ámbito éste que es el de las mentalidades profundas que tejen la historia, y no el de los idealismos irreales.

Y ya para entrar en materia, o sea en este excursus ejemplificatorio que nos hemos propuesto, hemos de intentar una cierta composición de lugar de lo diferencial de la vida religiosa en aquellos claustros femeninos del otro continente. Una

diferenciación que a nosotros no nos parece demasiado acusada si miramos comparativamente a la vieja Europa, en cuanto toca a la observancia queremos decir, y que en todo caso, en cuanto tiene de real, nos parece un eco de la más genérica que existió entre la vida sin más de aquende y allende "el charco".

Y a propósito de esto. A uno de los personajes, de acá oficialmente encargados del V Centenario, le oímos comentar en una ocasión la preferencia de la vieja historiografía por los aspectos y temas épicos —con su contrapartida, bien entendido— de la empresa americana, frente a la penetración callada de otros fermentos civilizadores en el más amplio sentido, tal los sanitarios. Quizás tenía razón. Pero nosotros creemos que también se ha insistido menos de la cuenta en una cierta policromía de la cotidianidad que allá se dio y que hacía muy distinto el paisaje humano de Méjico y Lima al de Madrid y París. "Esta vida de las Indias que nos describen los que la vieron con sus propios ojos —há escrito Salvador de Madariaga²— era precisamente la que tenía que surgir cuando la pasividad apasionada de los españoles topase con aquel torrente de riqueza y bienestar que emanaba del abundoso Nuevo Mundo. [...] Y la constante familiaridad y visita de santos, de almas del Purgatorio, del mismo Demonio con sus tentaciones irresistibles; las caídas en pecado, las dramáticas conversiones que súbitamente transformaban sedas en cilicios y perlas en cenizas ... esto es lo que llena las Indias de una intensidad y de una plenitud tales como rara vez las han conocido los hombres". Y ese delicioso cronista del pasado, a distancia vívido y viviente, de Méjico, Artemio de Valle-Arizpe, no hace en toda su obra, nos atrevemos a sugerir³ sino ilustrar su evocación: "...y creía ver aparecer algún difunto entre aquel silencio lleno de tinieblas en las que temblaban las tenues lamparillas que ardían ante el altar de la Dolorosa vestida de negro y morado y con grandes puñales clavados en el pecho"⁴. Pero la realidad de aquella policromía, por mucho que lo sea, no nos autoriza para dejar sin puertas este campo y al albedrío de la imaginación.

2. Cuadro histórico de las Indias, Buenos Aires, 1950, pp. 273-276.

3. Puede verse nuestro Discurso de Ingreso en la Real Academia Hispanoamericana de Cádiz (1986), *Una continuidad en la América española: del barroco andaluz a las crónicas mejicanas de Artemio de Valle-Arizpe en el retablo misericordioso y triunfante de los Churriquera*, Sepúlveda, Santa Escolástica, 1988.

4. *El Canillitas*, Méjico, 1942, cap. X, p. 51; citamos la edición de Diana, *ibíd.*, 1977.

La índole aristocrática del reclutamiento de ciertos conventos no es nada novedosa. Ni la presencia de criadas asignadas individualmente a las religiosas, eco por supuesto de la reducción al mínimo de la vida común. Como tampoco la mundanidad en ciertos ambientes del locutorio, ni siquiera las impropriadamente llamadas "devociones platonizantes"⁵. Eso en cuanto a las contaminaciones.

En cuanto a la manera de vivir la sensibilidad religiosa de clausura adentro, se ha insistido en la proliferación de devociones —ahora sí empleada la palabra con exactitud— particulares, en las flagelaciones hasta lo estridente por ejemplo, en la proclividad al elemento maravilloso y milagrero, concretamente ligado muy a menudo a la agonía y la muerte de las monjas. En definitiva, hay que insertar esta dimensión en las coordenadas de la religiosidad ex-claustral sin más. En un mundo de comunicación constante, hasta hacerse permeabilidad cotidiana, de lo natural con lo sobrenatural. Algo desde luego mucho más difícil de entender en esta segunda mitad del siglo XX que en la primera, cuando todavía contaba con ciertos ordinarios reductos. Pensamos en los campesinos de Castilla la Vieja que al salir a la búsqueda de provisiones de leña en los montes comunales se encomendaban a las ánimas benditas frente al acecho de los guardas forestales. El polo opuesto de una incomunicación que a veces puede confundirse con una cierta negación sin más de lo suprasensible, o de su traducción a lo terrenal luego de pasado por el cedazo del raciocinio. Y eso que el siglo XVIII era el de la Ilustración también. Y no hemos de decir del antimonasticismo de ésta.

Pero estos caminos nos llevarían a una divagación que podría encajar en la ensayística, y de esa manera alejarnos de nuestro propósito. Lo cierto es que, con sus luces y sus sombras, la vida claustral de las mujeres en Hispanoamérica fue un marco donde, al fin y al cabo, el ideal monástico encontró su puesto.

5. Cf. B. LAYALLE, *La población conventuelle de Lima (XV^o et XVII^o siècles)*. *Approches et problèmes*, en *Lima dans la réalité péruvienne*, Actas del Coloquio de diciembre del año anterior, Grenoble, 1976. A. LÁVRIN *La riqueza de los conventos de monjas en Nueva España, estructura y evolución durante el siglo XVIII*, en *Cahiers des Amériques Latines* 8, 1973, pp. 91-122; *id.*, *Values and meaning of monastic life for nuns in colonial Mexico*, en *Catholic Historical Review* (1972), pp. 367-387; J. MURIEL *Recogimientos de mujeres; respuesta a una problemática social novohispana*, México, 1974.

Y, a propósito de la conexión entre este mantenimiento y la propia condición y contextura de la mujer, en aquella circunstancia y sin más, querríamos aportar algunas sugerencias, que a nosotros se nos han ocurrido en torno a unos ejemplos muy precisos.

Femineidad y vida monástica en sor Juana Inés de la Cruz

Antes de pasar a la urdimbre de los datos, se nos viene a las mientes un botón de muestra en la inmensa bibliografía que se ha ocupado de esta, la llamada Décima Musa, si bien hay que apuntar que la mayoría de los autores que la han engrósado no lo han hecho atendiendo específicamente al ámbito claustral en sí.

Se trata del voluminoso ensayo en que Octavio Paz⁶ se sirve de la figura de nuestra monja jerónima para cabalgar a sus vuelos por toda una visión del barroco *in genere* y de su encarnación en la Nueva España⁷ *in specie*. Y no vamos a resumir ni juzgar su empresa. Sólo citar una de sus conclusiones, pero a cual más significativa: "¿Cómo llamar a esa mirada que ve el invisible tránsito entre lo que es y deja de ser, entre lo que no es y llega a ser? No se me ocurre otra palabra que *lúcida*. Si algo distingue a la poesía de sor Juana de la de los otros es una claridad inteligente que inmediatamente se transforma en conciencia. ... Esa conciencia es, simultáneamente, vital y estética. Por lo primero, el amor colinda con la melancolía, es decir, con la ausencia, la soledad y la reflexión interior. Por lo segundo, el arte no es un exceso ni un derroche verbal, o mental, sino un rigor, una continencia".

Y a nosotros nos parece que esa conjunción un tanto matizada de cualidades es a cual más tipificadora del moldeamiento de la fuerza creadora⁸ por el acatamiento, íntimo y externo desde luego, al dogma y la disciplina católicos, hasta llegar exactamente a un ejemplo pintiparado de esa alternancia —superada la alternativa—

-
6. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona, 1982, p. 625.
 7. Cf. con base en la iconografía jerónima coetánea, A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venecia-Roma, 1962, pp. 70-71.
 8. Un literato de tan aguda sensibilidad como Luis Alberto de Cuenca ha llegado a escribir: "Rubén es para mí, el poeta más importante que ha escrito en lengua castellana desde sor Juana, Lope, Góngora y Quevedo", *Con Rubén Darío*, en ABC de Madrid, 15-2-1991.

entre la entrega a los vuelos de la imaginación y la libertad y la sumisión a los cánones de una cierta visión del mundo y del hombre, que ha sido el drama, a veces silencioso, de muchos de pluma y de iglesia⁹. Una visión la suya, en cuanto aplicación personal de la que por su fe le venía impuesta, que coloreaba de matices escotistas la urdimbre tomista. "Los rasgos escotistas en la Décima Musa no pueden pasar desapercibidos —ha escrito una de sus mejores conocedoras e intérpretes¹⁰. Por ejemplo, es verdad que en el Sueño, y en otros pasajes, la inteligencia está, lo mismo que en Santo Tomás, colocada en el primer puesto de las potencias del alma, pero, por una parte allí sor Juana no hace sino expresar su inclinación natural, y por otra, al menos una vez, en la *Loa a los años de Nuestra Señora doña María Luisa de Borbón*, defiende abiertamente la tesis escotista sobre las potencias del alma". Y también en cuanto a la encarnación, para sor Juana, cual para Duns Scoto, es la cumbre de la creación sin más, y por ello hubo de tener en todo caso lugar de una u otra manera, no como para el Doctor Angélico una consecuencia del pecado original y su necesidad de redención, y de ahí la paradoja de la *felix culpa* con la que nos familiarizaba la liturgia de la Pascua en su plenitud más poética imaginable.

Y hemos de dejar dicho que, a nuestro juicio, el silencio de sor Juana en sus últimos años, a raíz de la recriminación que el obispo de Puebla le hizo por su ataque al predicador jesuita Antonio Vieira, no deja de ser un episodio, desde luego a cual más trascendente, pero más biográfico que otra cosa, por supuesto dentro del contexto histórico de la Iglesia de entonces, y también del eclesiástico sin más, al margen de cualquier contingencia¹¹.

9. Cf. G. DECORME, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, Méjico, 1941.

10. M. C. BENASSY-BERLING, *Humanisme et religion chez sor Juana-Inés de la Cruz. La femme et la culture au XVII^e siècle*, en *Thèses, Mémoires et Travaux*, Editions Hispaniques, *Recherches* 38 et *Histoire moderne* 17; París, 1982, pp. 143-144.

11. Aclarado bastante el extremo al ser publicada la carta de sor Juana a su confesor jesuita, Antonio Núñez de Miranda: A. TAPIA MÉNDEZ, *Autodefensa espiritual de sor Juana*, Monterrey, 1981; cf. E. A. CHAVEZ, *Ensayo de psicología de sor Juana Inés de la Cruz y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México*, Barcelona, 1931, pp. 426-432, si bien teniendo en cuenta que para el aprovechamiento de esta obra, desde luego muy escaso, hay que abrirse paso entre una selva de tópicos y lugares comunes, muy a menudo sencillamente

Y lo que en definitiva está contando, para nuestros propósitos de valoración de lo femenino en la fecundidad monástica del Nuevo Mundo, es la posibilidad, hecha real, de su obra sin más.

Una de sus *Letras de San Bernardo*¹², casi todas de predominio eucarístico¹³, escritas para la dedicación de la iglesia de las cistercienses de Méjico en 1690, empezaba de esta guisa:

*En la botillería
de sus fragantes vinos
mé introduce mi Esposo
por dar todo deleite a mis sentidos,
y entonces el süave,
fragante Nardo mó.
exhala en suavidades
todo el olor de su virtud nativo.*

Y no pretendemos, al hacer esta cita, desorbitar el alcance de unas expresiones que entraban de lleno en el género y la ocasión. Pero tampoco preterir la realidad de que los textos cantan.

Lo cual nos lleva a los versos más conocidos de nuestra monja, una de esas piezas, literarias o artísticas, a las que ha acabado perjudicando su misma difusión, en cuanto a veces puede estimarse, más peligrosa por subconscientemente a menudo, si bien ello peque de muy superficial, un tanto manido ocuparse de ellas, ya que a fuer de conocidas se da por bueno estar de ellas dicho todo, lo cual desde luego, aparte otras consideraciones, nunca puede ser exacto.

carentes de concordancia con la realidad histórica. Otra es la densidad de L. PFANDL, *Sor Juana Inés de la Cruz*, Méjico, 1963; ed. alemana póstuma: Munich, 1946. Un botón de muestra de hasta dónde ha llegado la estimación popular de la monja jerónima en la intelectualidad española es el comentario desenfadado de J. CAPMANY, *La venganza de América*, en ABC de Madrid, 30-12-1991. Y todavía a propósito de esa cierta contención que el catolicismo impuso a la respuesta de sor Juana a la inspiración poética innata, no podemos perder de vista la contrapartida del vigor, acaso en virtud de la misma adquirido. En ese sentido, recordemos que ella se comparó en el prólogo de uno de sus libros, al hierro de las minas de la tierra vascongada de sus antepasados, y no a las flores y los frutos de la suya de nacimiento, aunque por cierto Octavio Paz ha manifestado no entender la realidad de tal autocritica, cf. ABC de Madrid, 6-1-91, p. 63.

12. Texto en *Obras Completas*, prologadas por F. MONTEVERDE, Méjico, 1975, p. 309. Es la Letra XXVI.
13. Cf. la Letra XXX: *Cuando la Sabiduría, —casa para sí previno— luego puso el Pan y el Vino.*

Y se ha adivinado que, nos estamos refiriendo a su requisitoria contra el otro sexo, *Hombres necios*; "Sátira filosófica" que la tituló ¹⁴: *queredlas cual las hacéis —o hacedlas cual las buscáis*.

¿Un manifiesto del feminismo? Por supuesto que no queremos ni podemos entrar en la definición que cote el vocablo. Defensa legítima de la propia condición natural, sí. Tanto más legítima cuanto víctima de una innegable contradicción que la sociedad coetánea llevaba en ella muy ahondada.

Y de ahí lo significativo de que se escribiera en un monasterio. Sin que haya que ver ante todo en la circunstancia lo excepcional. Claro que excepcional ya de por sí era la cumbre poética de que se revestía para expresarse. Pero en otro orden de cosas.

Pues lo que nosotros tratamos de sugerir es que no había, en cambio, tanta discordancia entre el medio¹⁵ y el grito, el marco y el cuadro si queremos.

"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", se defendía ella frente a la reprimenda episcopal. Pudiendo exhibir otros ejemplos en el ambiente monjil novohispano, como la del convento de Regina "que tenía el Breviario de tal manera en la memoria, que aplicaba con grandísima prontitud y propiedad sus versos, salmos y sentencias de homilias de los santos en las conversaciones" y la de la Concepción "tan acostumbrada a leer las epístolas de mi padre San Jerónimo" que de ella decía el inquisidor Arce y Reinoso: *Hieronymum ipsum hispane loquentem audire me existimarem*. Tengamos en cuenta, por tomar un ejemplo al azar, la naturalidad con que el rector del Colegio Imperial de Madrid, el jesuita Diego de Heredia, daba su aprobación en 1698 a la *Fama* y obras póstumas de sor Juana, "admirado de que tanta sabiduría cupiese, no en una mujer, que las calidades del entendimiento todas son de las almas, sino en una mujer que, como parece de fundamentos innegables, jamás tuvo maestros"¹⁶.

14. "Arguye de inconsecuentes el gusto y la censura de los hombres que en las mujeres acusan lo que causan"; p. 109 de la ed. citada.

15. Sugestiva evocación de MARGARITA LÓPEZ-PORTILLO, *Estampas de sor Juana Inés de la Cruz, la peor*, Méjico, 1979.

16. Texto en *Sor Juana Inés de la Cruz ante la historia*, ed. F. de la Maza, Méjico, 1980, p. 130.

Y de esta manera es cómo este caso, que por muy esplendoroso que sea, no se queda enteramente en lo particular, nos entronca hasta lo más hondo en el tema del puesto de la mujer en la Iglesia, una de cuyas dimensiones es esta específica, nuestro argumento aquí, de la vida religiosa consagrada. Un puesto lo bastante capaz de hacerla la más representativa, entre las diversas corrientes, del ideal monástico en la América española. Pero que también cuenta lo suyo a la hora de hacer un balance del debe y el haber de la Iglesia —y el monacato en su seno— en la valoración del eterno femenino¹⁷.

Cuando, al responder sor Juana a la que ya hemos citado reprensión del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún —llamándose sor Filotea de la Cruz—, justificaba su avidez de conocimientos por la necesidad de éstos para entender la Biblia, no mostrándose precisamente parsimoniosa al aducir autoridades en su apoyo, luego de apuntar, entre otros botones de muestra, que sin saber retórica no se puede decidir si el arpa de David devolvió a Saúl la salud mental naturalmente o por virtud sobrenatural, pasando a tratar, a la vez, de dos de las disciplinas del *quadrivium*, la aritmética y la música, escribe:

Sin ser muy perito en la música, ¿cómo se entenderán aquellas proporciones musicales y sus primores que hay en tantos lugares, especialmente en aquellas peticiones que hizo Dios a Abrahán por las ciudades, de que si perdonaría habiendo cincuenta justos, y de este número bajó a cuarenta y cinco, que es sesquinona y es como de mí a re; de aquí a cuarenta, que es sesquioctava y es como de re a mí; de aquí a treinta, que es sesquitercia, que es la del diateserón; de aquí a veinte, que es la proporción sesquialtera, que es la del diapente; de aquí a diez, que es la dupla, que es el diapasón, y cómo no hay más proporciones armónicas no pasó de ahí? Pues, ¿cómo se podrá entender esto sin música?

Un pasaje al que se le ha señalado¹⁸ un precedente¹⁹ en un escrito datado en el remoto año de 1117, *De operibus Sanctae Trinitatis*, de

-
17. Bibliografía muy nueva sobre lo genérico del tema de la estimación o menoscabo de lo femenino a lo largo de la historia en G. PFISTER, *Die andere Perspektive: Frauenforschung und Sportgeschichte*, "Stadion", 16, 1990, pp. 143-169; y *Frauen und Geschichte. Fragen an eine feministische perspektive in der historischen Forschung*, ed. J. CALLESS, Loccumer Protokolle 11/86, Loccum 1987.
18. R. LIDA, *Sor Juana y el regateo de Abrahán*, Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, 1977, éd. A. M. GORDON - E. RUGG, Toronto, 1980, pp. 455-458.
19. Aparte el más vago del *Melopeo*, de PIETRO CERONE, Nápoles, 1613.

uno de los hombres más originales, enjundiosos y curiosos de la literatura cristiana medieval, el benedictino Ruperto de Deutz. Y a fe, que un cierto cotejo entre el monje renano de la Edad Media y la monja novohispana del barroco, daría materia para un buen ensayo. Sobre todo en cuanto ambos, con ser muy hombres de su tiempo²⁰, aprovecharon tanto las posibilidades todas que ese les ofrecía, que a veces nos parecen salirse de él. Pero no vamos a adentrarnos por este camino. Pues lo que nos interesa destacar es la entrega de sor Juana en esa su cierta traducción musical, himnica concretamente, de la Verdad y de la Revelación sí, pero también de la misericordia que hace parte de ellas. Una dimensión sonora que nos lleva de nuevo a nuestros punto de partida e hilo conductor monásticos.

Y, dicho quede, un contexto que nos ha alejado mucho de las medidas administrativas de los reyes de España para alejar a los monjes de sus nuevos territorios. Alejamiento que, lo reiteramos, creemos responde al que se dio en la realidad de las causalidades determinantes de su ausencia.

Y de esta vida tan plétórica hacia dentro y hacia fuera, que transcurrió en el virreinato de Méjico de 1651 a 1695, podemos retroceder en el tiempo, yo pienso que fructuosamente.

20. Cf. G. SABAT DE RIVERS, *El "Sueño" de sor Juana Inés de la Cruz. Tradiciones literarias y originalidad*, Londres, 1977, p. 152: "es sor Juana hermoso resumen y epílogo de un período lleno de luces que, al irse apagando, ella supo elaborar y renovar hasta darle un brillo del todo inesperado", concluyendo que, a pesar de todos los pesares, "la poetisa se mantuvo fiel a sí misma" —que pudo mantenerse; apostillamos nosotros. JOSÉ MARÍA DE COSSIO puntualizó que "nada de la poesía de sor Juana queda sin explicación dentro del área de la poesía peninsular, y se comporta como un poeta más, eso sí, de genio muy superior a todos los que en España hacían versos en su tiempo" (Real Academia Española, *Homenaje a sor Juana Inés de la Cruz en el tercer centenario de su nacimiento*, Madrid, 1952, p. 20), pero ello en el plano estrictamente literario que no es el nuestro aquí (cf. en el pasaje citado de Georgina Sabat: "así, en el Sueño sobre todo, la monjita mejicana supo subordinar a su ambicioso proyecto intelectual todos los recursos poéticos del Siglo de Oro español"). Una evocación del ambiente concreto de sor Juana en A. DE VALLE ARIZPE, *Virreyes y virreinas de la Nueva España. Primera serie. Leyendas, tradiciones y sucesidos del Méjico virreinal*, Madrid, s. 2., pp. 221-237.

La joven solitaria dominica

A otra más breve, y toda recatada, aunque por eso mismo, y conste que ello es una paradoja de la vida monástica de todos los tiempos, de una notoriedad tan pública como universal y a la postre ruidosa²¹, a la de Rosa de Lima en el Perú, de 1586 a 1617.

Una ermitaña, pese a su vinculación a la familia dominicana²². La más excelsa encarnación, y por una criolla, del ideal de la soledad allá, y pronto reconocida sin regateos por la Iglesia oficial desde Roma. De lo exacerbado de sus penitencias nada hemos de decir, pues de tan abundosos sus testimonios son de sobra conocidos²³. Sólo apuntar esa otra dimensión dulce, la musical concretamente, que nos la entronca pese a las distancias con la cenobita jerónima. Tal y como, en la infancia aún, nos lo evoca uno de sus biógrafos surgidos a raíz de la canonización²⁴:

Riñóla su hermanillo que no jugaba con las niñas vecinas y muñequillas, recogida siempre en un rinconcillo, lleno de polvo y pulgas. Respondió: *Conmigo sola sé que está Dios y no sé si entre las muñecas*. Entre las ramas de unos árboles de su huertecillo se labró un oratorio, con su altarcillo, una cruz de cartón y cuantas estampillas pudo. Allí eran sus delicias, no había buscarlas en otra parte.

-
21. Véase el c. 30 del libro que citaremos en la nota siguiente, "Exequias y túmulo".
 22. Versión castellana, por FRAY IVAN TOMAS DE ROCABERTI, Provincial de Aragón, *De la vita mirabilis et mors pretiosa*, del dominico LEONARDO HANSEN, Provincial de Inglaterra y "socio" del General (Valencia, Gerónimo Villagrosa, 1665); c. 4, sobre esta su vocación, en imitación de Santa Catalina de Siena y reconociendo un signo prodigioso.
 23. Por ejemplo, *Acta Sanctorum*, agosto, V, c. 6, pp. 892-1019: "Cilicia, flagella et catena quibus sancta virguncula tenerum corpus affixat".
 24. Libro citado en la nota 22, p. 45; cf. c. 29, p. 87: "Y así fue, que llegado el punto della, pidió la candela, y santiguándose muy despacio frente, boca y pecho, significó que se moría". Una vez más la constante religiosa de la civilización de la cera. Tenemos a la vista de PEDRO JOSÉ RADA Y GAMIO, *La rosa peruana*, "elogio leído en el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano de Roma el 22 de mayo de 1915, al inaugurarse en él la estatua de Santa Rosa de Lima, patrona de América y Filipinas y de dicho Colegio" (Roma, 1915). Se trata de un discurso retórico, pero aun así su visión refleja la ambivalencia tipificadora de que venimos hablando: "las flores y las yedras haciendo blanda música", y, por otra parte "a martirizar su cuerpo, a purificar sus sentidos, a convertirse en hostia inmaculada de expiación". El librito lleva un soneto del obispo de San Luis de Potosí, José Ignacio Montes de Oca.

Y el non impedias:

Sucedía algunas veces coger una arpa y (sin haberlo aprendido) tañer y cantar suavemente sus amores en ella, aunque alguna vez estuviera sin cuerdas, y sin advertir, arrebatada, que nadie la escuchase. Componía elegantísimos versos de este amor.

Una de las obras más deleitosas y hondas escritas en la lengua castellana, la novela de Enrique Larreta, *La gloria de don Ramiro*, solamente al final y a guisa de colofón, justifica su título, con una referencia a nuestra santa. Pero a fuer que pintiparado ello²⁵.

¿Y si a guisa de colofón, con la mirada puesta en sólo la silueta de su paisaje espiritual a reconstruir, pensáramos que la ausencia monástica oficial masculina de la América española no impidió el *auscultat filii* de San Benito?

Castelló 45
28001-Madrid
España

ANTONIO LINAGE CONDE

25. Ello ocurre también en la historia de la literatura con otra novela, *La cartuja de Parma*, de STENDHAL.