

## LA LITERATURA TEOLÓGICA FEMENINA DE LA EDAD MEDIA Y SUS PARALELOS EN LATINOAMÉRICA

Escritoras de épocas pasadas; en sus estructuras de vida y pensamiento para nosotros extrañas, han encontrado desde hace algunos años un interés sorprendentemente grande en la literatura y la teología. El comienzo del estudio sistemático de sus obras se remonta al movimiento feminista en los primeros años de la década del 70. La investigación sobre la situación social, el rol y la fijación ideológica de la mujer en la propia y actual sociedad llevó pronto la discusión feminista hacia la cuestión del desarrollo histórico de las posibilidades de vida y de expresión de las mujeres. Y esto significó también investigar en la literatura femenina en la Edad Media y principios de la Edad Moderna. En primer lugar se trató de poner de manifiesto los mecanismos de represión aplicados a las mujeres en sociedades patriarcales. Desde hace bastante tiempo se puede comprobar una traslación del interés científico. El análisis crítico de tipos de pensamiento y comportamientos patriarcales fue substituido por la reconstrucción de una tradición cultural específicamente femenina. Se investigan ejemplos históricos de mujeres activas que rompen el obligado silencio de las de su sexo. Mujeres, por lo tanto, que con sus palabras y textos dan una idea de las olvidadas posibilidades de la cultura y visión femeninas.

Esto significa una revalorización de la literatura femenina como fuente. En el transcurso de esta ponencia vamos a dirigir la mirada hacia dos fenómenos de la historia de la literatura de carácter específicamente femenino y su articulación.

---

\* La autora, doctora en Teología por la Universidad de Friburgo, Alemania, con la tesis *Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta um 13. Jahrhundert*, publicada en Stuttgart-Bad Cannstatt en 1991, en la serie *Mystik in Geschichte und Gegenwart*, I, 9. Ha actuado como co-directora de la cátedra de Teología espiritual en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (San Miguel de Tucumán).

Quiero invitarlos a un viaje hacia la Edad Media alemana y desde allí, a comienzos del siglo XVII a la "Nueva España". Los ámbitos culturales son similares, a pesar de estar separados por 400 años y pertenecer a dos continentes diferentes. Precisamente, porque las representantes de estas manifestaciones culturales femeninas son ambas mujeres de un Orden religiosa, quienes —en mayor o en menor grado— fijan literariamente su relación con Dios y su Palabra.

Primeramente retrocedemos a la segunda mitad del siglo XIII y nos situamos tras los muros de un convento femenino: el monasterio cisterciense alemán de Helfta<sup>1</sup>. Y desde allí nos trasladaremos luego al convento de San Jerónimo, en la ciudad de México, en el que vivió Sor Juana Inés de la Cruz desde 1669 a 1695<sup>2</sup>.

## I — LA LITERATURA TEOLÓGICA FEMENINA EN HELFTA

### *Literatura teológica a partir de la experiencia vivida*

Como corresponde en todo viaje, debemos introducirnos en lo desconocido. En el caso de Helfta no se ha transmitido mucho hasta nuestros días, ni a través de la tradición oral ni de la investigación científica. Esto sorprende, ya que en realidad Helfta es un caso afortunado para un viaje de estudios literario-teológico. Existen precisamente dos "guías de viaje" que no tratan más que de la vida en Helfta: estos son el *Heraldo del Amor Divino*, o *Legatus divinae pietatis* como se denomina el original en latín; su autora es Gertrudis de Helfta (1256-1302)<sup>3</sup>, llamada también "la Grande". Y el

1. Cf. mi monografía: SPITZLEI, SABINE B., *Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991 (Mystik in Geschichte und Gegenwart I, 9).
2. Sobre la bibliografía, cf. MERKL, H., *Sor Juana Inés de la Cruz: ein Bericht zur Forschung 1951-1981*, Heidelberg, 1986.
3. Sobre la vida, la transmisión textual y las ediciones, cf.: KÖPF, en: *TRE XII*, 1984, pp. 538-540; GRUBMÖLLER, en: *2VL* 6, 1981, pp. 251-260; DOVERE, en: *DSP IV*, 1967, pp. 331-339; DEL RE, en: *BSS VI*, 1965, pp. 277-288. Indicaciones bibliográficas generales sobre la literatura de y sobre Gertrudis, cf.: LEWIS, *Gertrude Jaron, Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*.

*Libro de la gracia especial, o Liber specialis gratiae*, que pertenece a Mechtildis de Hackeborn (1241-1298)<sup>4</sup>, quince años mayor que la anterior. Ambos son pequeñas guías en el sentido literal, ya que en un convento de clausura según la Regla de San Benito, como era Helfta, los caminos corrientes son apenas dignos de mención: según el transcurso del día, con su alternar entre oración y trabajo, *ora et labora*, conducen desde los dormitorios hasta la Capilla del Convento, desde allí al refectorio y a los más variados sitios de trabajo —la escuela del convento, la biblioteca, el escritorio, la cocina, la panadería, la lavandería, la enfermería y el jardín<sup>5</sup>. En la escuela conventual, en la biblioteca y en el escritorio trabajan las Santas Gertrudis y Mechtildis en un círculo de mujeres que yo he denominado el Círculo de Teólogas de Helfta: este se perfila como el responsable de la redacción de los escritos de Helfta<sup>6</sup>.

Las obras de Helfta hablan de otros viajes, aquellos que se realizan en el interior del alma humana. El *Libro de la gracia especial* y el *Heraldo del Amor Divino* son biografías espirituales, que atestiguan el encuentro entre Dios y el hombre en el corazón.

En las obras de Helfta son característicos los fenómenos de escuchar y ver. Ambos son decisivos para representar la relación con Dios. El escuchar o la experiencia auditiva de las mujeres de Helfta, encuentra su expresión en la estructura dialogada de sus escritos. Este fenómeno da fe del encuentro personal del hombre con Dios, propiamente como un encuentro en la Palabra Divina, en la cual Dios se manifiesta a sus criaturas. Al mismo tiempo el diálogo origina una atmósfera de gran cercanía, que aun con un tratado de la misma claridad no se lograría. Los diálogos mismos están pletóricos de un gran número de relatos de acontecimientos que las autoras de Helfta desarrollan de un modo metafórico y profundamente existencial.

En el segundo libro de su *Heraldo del Amor Divino* —el único de los cinco libros que Gertrudis escribió por su propia mano y no al dictado— la autora relata cómo, el día anterior a la Pascua antes

---

Mit. e. Anh. zu Beatrijs van Nazareth und Hadewijch von Frank Willaert u. Marie-José Govers, Berlin, 1989, pp. 196-218.

4. Sobre la vida, la transmisión textual, ediciones y primera literatura sobre Mechtildis, cf. SCHMIDT, en: *ZVL* 6 1985, pp. 251-260; SCHMIDT, en *DSp* X, 1980, pp. 873-877. Indicaciones bibliográficas generales en LEWIS, o.c., pp. 184-195.
5. Sobre la rutina monástica en Helfta, cf. SPIZLEI, o.c., pp. 48-53.
6. Cf. *Ibid.*, pp. 46-48.

de la oración de la mañana, estando sentada a orillas del estanque del Convento, mientras admiraba la claridad del agua que corría y el vuelo de las palomas en lo alto, reflexionaba qué faltaba para hacer perfecta esta escena, con el siguiente resultado:

*Un amigo / de confianza / cariñoso / y también comunicativo / que comparta mi soledad (Legatus II,3).*

Desde el principio de sus escritos se pone de manifiesto el espíritu sociable de Santa Gertrudis<sup>7</sup>. Precisamente en su primera visión de Cristo, que marca el comienzo de su vida totalmente concentrada en Dios, se le manifiesta Cristo como su amigo, que le promete su salvación:

*¡Cercana está tu salvación! / ¿por qué te consumes en la tristeza? / ¿acaso no tienes un consejero a tu lado / que tu dolor te ha transformado?*<sup>8</sup>

Un seto coronado de espinas, que a ella le parece insalvable, se interpone entre ella y su divino Amigo. Con facilidad, Cristo la eleva por sobre el seto y la coloca a su lado: Yo te salvo y te voy a liberar / no te asustes.

Gertrudis percibe a Cristo como Salvador que la libera, lo que encuentra su contenido paralelo, relacionado con el motivo de la amistad, en las obras de Mechtildis. Cristo dice a Santa Mechtildis:

Estaré contigo como un amigo con su amigo. Como quien tiene un amigo leal a quien recurriré en toda necesidad y al cual está estrechamente unido, por siempre, así debes tener tú en mí en todo momento un refugio seguro, que soy tu más fiel amigo. Pues yo te prestaré leal ayuda<sup>10</sup>.

7. *Legatus II, 3* (SC 139, 236): "hoc requisivi ut scilicet adesset familiaris, amans, habilis et sociabilis amicus qui solitudinem meam solaretur". En una indicación del *Legatus* o del *Liber* figura el número romano para el libro y el número arábigo para el capítulo.

8. Sobre el motivo de la amistad en Dios cf. Spitzlei 1991, pp. 124-131; 135-139. Sobre la amistad religiosa cf. Bejas, A. / Spitzlei, S., *Liebesbriefe hinter Klostermauern. Zeugnisse geistlicher Freundschaft*. Freiburg 1990.

9. *Legatus II, 1* (SC 139, 230): *Salvabo te et liberabo te, noli timere* (2º dom. de Adviento-1er. responsorio de Vigilias).

10. *Liber I, 19* (*Rév II,68*): "Ero tecum quasi amicus cum-amico; et sicut homo qui fidelem habet amicum, ad illum in omni necessitate confugit, illi semper adhaerens, ita et tu ad me qui tibi sum amicus pro omnibus fidelissimus, semper in omnibus tutum habebas refugium; et invalidam te dimitte ad me,

Cristo confirma esta liberación prometiéndosela a Gertrudis en su mano. En su muñeca ella reconoce: *La cadena brillante / de sus heridas / que han destruido las culpas de todos*<sup>11</sup>.

La imagen de la cadena en este contexto es muy explícita. En forma visionario-profética expresa que la liberación como obra del Amigo divino, se basa en el acto de la salvación cristiana y el perdón al hombre a través del sufrimiento de Cristo y su muerte en la Cruz que da la vida.

Amistad espiritual es aquí una concretización del acto redentor de Jesucristo en la percepción espiritual-mística. Como amigo, Cristo es aquel que pone en contacto al hombre concretamente con su obra de liberación en la Cruz.

Esta es la *literatura teológica femenina en el Monasterio alemán de Helfta de la segunda mitad del siglo XIII*. Este somero examen pretende haber dejado claro que se trata de *literatura teológica a partir de la experiencia vivida es decir palabras sobre Dios que corresponden a la relación viva con este Dios*.

En ella encuentran ambas —experiencia y sabia reflexión— una mutua compenetración. Las obras de Helfta son la consecuencia y a la vez el reflejo de una especial relación con Dios, que se manifiesta externamente en alabanza a Dios y se comunica en reflexión teológica para la salvación del prójimo. Con la denominación *literatura teológica femenina* se quiere diferenciar este tipo de *teología de la experiencia* como aporte de la cultura femenina, al casi contemporáneo desarrollo teológico de las Universidades de los monjes y órdenes mendicantes<sup>12</sup>.

### *Cultura eclesial femenina en el siglo XIII*

Dentro de la arriba esbozada *teología a partir de la experiencia vivida* encontramos un aporte intelectual específico de las mujeres de Helfta a la literatura de la Iglesia. Aquí me refiero

---

quia fideliter ad omnia iurabo te". Rev= La versión latina del *Liber* en la edición de los Benedictinos de Solesmes.

11. *Legatus II*, 1 (SC 139,230): "Sed cum in manu illa... recognoverim vulnerum illorum praeclara monilia quibus omnium irritantur chirographa".
12. Cf. la obra clásica de JEAN LECLERCQ, *Wissenschaft und Götterlangen*, Düsseldorf, 1963.

a las palabras sobre el corazón humano. Antes de aclarar mejor un aspecto de esta referencia al corazón, la del corazón abierto, deseo mencionar las condiciones previas necesarias para entender correctamente este aporte femenino a la literatura teológica.

Este se basa en un estudio teológico de mujeres, que evidentemente no tenían una formación universitaria, sino que más bien tenían su propio contexto sociológico y espiritual en la cultura de los conventos de la época.

En el siglo XIII, cuando florecieron las universidades, sus puertas permanecieron cerradas a las mujeres. De lo cual se deduce que el acceso al vasto campo de la teología también les estaba vedado. Esto significó que las mujeres no pudieron entrenarse en la sistemática que empezó a desarrollarse en el pensamiento escolástico de la teología medieval. De este modo las mujeres no recibieron una formación científica, pero esto no significó que estuviesen excluidas de la reflexión teológica, de lo cual las místicas de Helfta dan un elocuente testimonio.

Cómo era la formación escolar de la escuela de monjas benedictinas-cistercienses en Helfta en el siglo XIII, podemos deducirlo sólo a través de un vistazo a la historia de la pedagogía occidental<sup>13</sup>, ya que sobre la formación intelectual de las mujeres en las comunidades religiosas —al contrario que sobre la formación de los hombres en las universidades y monasterios— apenas se han transmitido datos seguros.

Lo que sabemos de la formación en los monasterios masculinos, vale también para la escuela en Helfta. Es característica su orientación hacia un fin: las clases tienen como propósito la preparación para la *sapientia spiritualis*, es decir, para reconocer la verdad encerrada en las Sagradas Escrituras. Los conventos y escuelas fundacionales preparaban a los alumnos para el futuro estudio de los misterios cristianos.

Primeramente se aprendía a leer, y se hacía con el salterio. El conocimiento de las mujeres se limitaba, en efecto, al libro de los salmos, lo que naturalmente no alcanzaba para poder leer y entender sin dificultades otros escritos latinos. No así en Helfta: allí se leía el latín más allá del salterio; se escribía y se comprendía.

13. Sobre el aprendizaje y formación de mujeres en la Edad Media, cf. SPITZLEI, o.c., pp. 53-62.

Junto a numerosos pasajes bíblicos en las obras literarias de Helfta se menciona y cita a San Agustín, Gregorio Magno, Beda el Venerable, San Bernardo de Claraval, Hugo de San Víctor, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Luego de este comienzo básico del saber —y a esto le atribuya gran importancia la superiora Gertrúdis de Hackeborn, hermana carnal de Mechtildis— pasaban las religiosas a un nivel de formación superior en el estudio de las siete artes liberales, de ocho años de duración. Este estudio abarcaba el *Quadrivium* con las cuatro disciplinas matemáticas, Aritmética, Geometría, Astronomía y Música, así como el *Trivium* con las tres materias lingüísticas, Gramática, Retórica y Dialéctica. A estos ocho años no se les sumaba una formación teológica como era conocida en las Universidades. Por este motivo el pensamiento de las mujeres de Helfta tenía una estructura totalmente diferente a la de los teólogos contemporáneos formados científicamente. Las condiciones previas para estos escritos femeninos no estaban por lo tanto, como ya dije en una calificación teológico-científica: estas mujeres escribían sobre Dios, que se les manifestaba sensiblemente. Una prueba de ello es el carácter de sus escritos, que son una sucesión de semejanzas: sus vivencias místicas espirituales con Dios.

Es una de las características significativas de la teología de Helfta, que se resiste a todo intento de ser reproducida como sistema acabado y ordenado según un tema, es decir como *summa theologiae*. Por supuesto que existía una sistemática y un modelo fijo de argumentación de temas teológicos, con los cuales también Helfta entró en contacto. La comunidad del convento estaba posiblemente, bajo el asesoramiento espiritual de los dominicos de Hallé, pero según las fuentes esto no puede darse por seguro. Sin embargo, todos los intentos de ubicar el *Heraldo del Amor Divino* o el *Libro de la gracia especial* en un sistema, fracasán. En todo caso, se pueden ordenar las numerosas vivencias según diferentes afectos o emociones, imágenes o arquetipos, que expresan un acontecimiento vivencial —no verbal.

El motivo para esta falta de sistemática teológica no se puede buscar en el temperamento inconstante, apasionado de las mujeres, y mucho menos en la absurda diferenciación de que las mujeres son "prácticas" y no "teorizantes". O en la afirmación masculina de que a las mujeres les haya sido negado del don del pensamiento ordenado. En realidad, el motivo de la diferente estructura de su

pensamiento se encuentra en la particularidad y el contenido de su teología: esta está en tal medida dominada por el encuentro entre Dios y la persona, que todo está unido estrechamente en ese tema general. Y este tiene a su vez, una fuente muy particular en Helfta: la Sagrada Escritura y la Liturgia<sup>14</sup>. De este modo describen sus Hermanas a Mechtildis von Hackeborn, cantora del coro litúrgico:

Solía cantar con todas sus fuerzas alabanzas a Dios, y con tanto fervor, que parecía que aún seguiría cantando cuando tuviera que exhalar su último aliento. Lo alababa con todas sus fuerzas, sentidos y emociones, en Él y por Él mismo. Y cuanto más lo alababa, más se disminuía y empequeñecía ella misma. Como cera que se derrite en el fuego, así se fundía ella misma y se abandonaba a Dios, unida a Él, con alegría por lazos indisolubles<sup>15</sup>.

En el cántico de los himnos las palabras bíblicas desarrollan la fuerza que les es propia y que no se agota en oraciones leídas y reflexionadas. En el cosmos litúrgico, el efecto de la Palabra de Dios excede ampliamente su contenido literal; ella tiene algo que entusiasma, que despierta profundos sentimientos de adoración, anhelo y amor. En esta cercanía puede producirse la percepción, el entendimiento, con la velocidad de un rayo, que arroja de repente una luz sobre los misterios cristianos, para luego volver a encerrarlos en el misterio del lenguaje de las Sagradas Escrituras.

El ámbito del encuentro entre Dios y el hombre es tan propio de la liturgia de Helfta, que esta *literatura teológica femenina* —y aquí preciso— se debe entender como *teología a partir de la experiencia litúrgica vivida*.

De este modo queda aclarado el entorno cultural, en el que surgió la teología femenina de Helfta, en algunos de sus aspectos básicos. En este contexto deseo presentar ahora, como ya había anunciado, la metáfora del corazón abierto. Esta es una faceta esencial de la referencia al corazón humano, y representa un término fundamental de la creación literaria de Helfta. Como centro unificante del hombre y *palabra antropológica originaria*<sup>16</sup>, el *corazón del hombre* representa un mundo de experiencias rico en

14. Cf. Spitzlei, o.c., S.62-76.

15. Liber II, 35 (Rev II, 182-183).

16. Sobre la palabra original, cf. KARL RAHNER, "Herz", en: *HThG I*, 1962, p. 690.

Cf. también del mismo autor: "Der theologische Sinn der Verehrung des Herzens Jesu", en *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1966, p. 487.



símbolos y metáforas, que nos es desconocido pero no incomprendible. Nuestro viaje sigue por lo tanto hacia las dimensiones internas de la *teología femenina* de Helfta.

### *La metáfora del corazón abierto*<sup>17</sup>

Cuando las mujeres de Helfta hablan de corazón humano, de *cor humanum*, se refieren fundamentalmente al hombre en su totalidad, con cuerpo, sentimientos, razón y voluntad. En una segunda aproximación, corazón comprende al hombre en su relación con Dios y con su prójimo. El corazón cumple tareas necesarias en la relación viva con Dios y los demás hombres, a saber la realización concreta de este doble ordenamiento. Las teólogas de Helfta entienden esta realización como una fusión amistosa con Cristo en forma de acto que abarca a todo el hombre<sup>18</sup>.

¿Cuáles son las condiciones para que se realice concretamente esta relación? La amistad con Dios<sup>19</sup> se basa en Jesucristo, que se dirige con su gracia al hombre. En él —como hemos visto— Dios se ofrece como un amigo que anhela la salvación del hombre. Este dirigirse al hombre en forma radical y tierna no llegaría a ser amistad, sin embargo, si faltara la correspondencia, ya que la amistad es un término que indica relación.

Este es el contexto propicio para hablar de corazón abierto. El hombre necesita una disposición interior determinada, para poder ser amigo o amiga de Dios, y esta es precisamente la apertura incondicional a Jesucristo.

¿Y cómo se expresa esto en los relatos de las teólogas de Helfta? Gertrudis utiliza la metáfora del corazón abierto en sus notas sobre su vivencia de la entrada de Cristo en Jerusalén el Domingo de Ramos (*Legatus IV, 23*)<sup>20</sup>. Ella experimenta este acontecimiento en su interior. Dicho en el lenguaje metafórico de Gertrudis: ella ofrece su corazón, que se abre en el amor, y parece extenderse tanto que es como si toda Jerusalén se hubiese abierto para recibir a Jesús<sup>21</sup>. Jesús entró en su corazón y lo libera de impurezas tocándolo

17. Cf. SPITZEL, o.c., pp. 137-139.

18. Cf. *ibid.*, pp. 81-113.

19. Cf. nota 8.

20. *Legatus IV, 23* (SC 255, 216).

21. SC 255, 216: "videbatur ipsum cor ejus velut in latitudine caritatis expandi, tamquam si tota civitas Jerusalem patetieret in susceptionem Domini".

suavemente con un látigo en su interior y colocando luego a éste en su centro. Este látigo es descrito luego por Gertrudis como *la obra de nuestra liberación*, ejecutada por Jesucristo<sup>22</sup>. El Señor libera de este modo a Gertrudis —que abre su corazón totalmente a Él— haciéndola revivir en su interior su Vida y su Pasión y atrayéndola a su obra de Salvación.

¿Qué podemos deducir de este complejo metafórico para el significado del *corazón abierto*? El *corazón abierto* es el hombre, que se deja abrir por la amistad amorosa de Dios y está conscientemente abierto para dejarse introducir en su vida y su muerte y en su salvación de la humanidad. Esto determina a la persona a un intercambio íntimo amistoso, a no permanecer en el ámbito privado, sino que la relación con Dios se convierte en relación con el prójimo. En esto es Jesucristo el maestro. *Liberador de todos los tiempos* es el nombre con el cual Él se manifiesta a Gertrudis. Su liberación no se extiende sólo al hombre y a la humanidad, sino que tiene alcance cósmico. Y así responden las mujeres de Helfta al acto liberador de Cristo: extendiendo su anhelo de salvación en la representación del prójimo. Ésta es una de las obras del *corazón abierto*.

Así llegamos al final de nuestro viaje por la Edad Media. Un viaje al corazón. Pero todavía no regresamos a casa, ya que a pesar de todas las limitaciones temporales queremos echar una mirada comparativa en el México del año 1690, es decir, a la obra literario-teológica de la gran escritora de la literatura colonial de Hispanoamérica: Sor Juana Inés de la Cruz.

## II — SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ O DEL DERECHO A UNA LITERATURA TEOLÓGICA FEMENINA<sup>23</sup>

Es la misma Juana Inés de la Cruz (1648-1695) quien hace una relación entre sus obras teológico-literarias y la mística de Gertrudis la Grande de Helfta. En su carta *Respuesta a Sor Filotea* trata la cuestión de la adecuada comprensión del mandato del silencio en el Nuevo Testamento: *que las mujeres se callen en la Iglesia*. Ella

22. SC 255, 216: "per quod flagellum figurabatur opus nostrae redemptionis".

23. Cf. nota 2.

pretende haberlo interpretado en forma moderna a partir de su contexto cultural. A los exegetas les plantea la pregunta de si allí se hace referencia a *lo material de los púlpitos y cátedras o a lo formal de la universalidad de los fieles, que es la Iglesia*<sup>24</sup>. ¿Por qué no pueden las mujeres, pregunta ella, dedicarse en privado al estudio, ya que no les está permitido leer en la Iglesia o predicar públicamente? Su argumentación es la siguiente:

Si lo entienden de lo segundo, y quieren que la prohibición del Apóstol sea trascendentalmente, que ni en lo secreto se permita escribir ni estudiar a las mujeres, ¿cómo vemos que la Iglesia ha permitido que escriba una Gertrudis, una Teresa, una Brígida... y otras muchas? Y si me dicen que estas eran santas, es verdad; pero no obsta a mi argumento: lo primero, porque la proposición de San Pablo es absoluta y comprende a todas las mujeres, sin excepción de santas...; y ahora vemos que la Iglesia permite escribir a las mujeres santas y no santas<sup>25</sup>.

Mediante su referencia a Gertrudis de Helfta en el contexto específico de la cuestión del mandamiento bíblico del silencio a las mujeres; ofrece Sor Juana un punto de comparación para eventuales reflexiones contrastivas: la cuestión del derecho femenino al aporte intelectual en la Iglesia. (Uno de estos aportes es, por ejemplo, cómo ella expresa en su lírica religiosa su amor místico a Dios, en el *Auto El Divino Narciso*).

Las teólogas del círculo de Helfta son claras en esto. Ellas son literatas conscientes de que convierten su convento en un centro intelectual religioso de toda una región. En sus obras ni siquiera se menciona la cuestión de si las mujeres tienen derecho o no a la creación literaria. Ellas son intelectualmente activas, hablan de modo femenino sobre Dios y ejercen por lo tanto teología, que, como la misma palabra lo dice, significa simplemente *hablar de Dios*.

En cuanto al motivo de esta diferencia, debemos profundizar ahora un poco más la reflexión: por ejemplo, ellas no estaban inmersas en una sociedad virreinal, como Sor Juana en la ciudad de México; y tampoco fueron víctimas de intrigas y luchas de poder eclesiástico, lo cual fue documentalmente probado por Octavio Paz

24. Las obras de Sor Juana están publicadas en una edición comentada de cuatro tomos (Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1951-1957), que tomamos de base. La cita proviene de *Respuesta a Sor Filotea*, p. 167.

25. Cf. *Respuesta*, p. 167.

en sus *Trampas de la fe*<sup>26</sup>. Muy distinta era la situación de la conocida monja mexicana Sor Juana Inés de la Cruz. Su historia personal es un claro ejemplo de las limitaciones al desarrollo intelectual femenino en las condiciones históricas de la Iglesia en Nueva España. Lo cual no significa que Juana Inés, a pesar de todo, no haya sido literariamente activa y a conciencia. A diferencia de las teólogas de Helfta, su creación literaria no se limitó al convento y a lo religioso. Y aquí nos enfrentamos a su, para su época, extraordinaria historia, de la cual debemos mencionar algunos puntos esenciales, ya que su planteo sobre el derecho femenino a la actividad teológica en la Iglesia es precisamente un espejo de su propia historia.

#### *Comparación de la biografía personal y la actividad teológico-literaria*

Desde su más tierna infancia, la vida de Juana Ramírez de Asbaje está determinada por una irresistible ansia de saber, que la llevó, a los ocho años, desde las tierras de su abuelo en Parroayán hasta la ciudad de México. Tanto aquí como más tarde en el convento es autodidacta, ya que el acceso a las escuelas y universidades públicas estaba vedado a las mujeres. A los dieciséis años, sus conocimientos y su formación atrajeron la atención de la corte del Virrey, desde donde luego llegó al prestigioso y rico Convento de San Jerónimo.

Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio... Pensé que huía de mí misma; pero ¡miserable de mí! trájeme a mí conmigo y traje mi mayor enemigo en esta inclinación, que no sé determinar si por prenda ó castigo me dio el cielo...

El estudioso de Sor Juana, Octavio Paz, observa en forma realista que la vida religiosa era en aquel tiempo una especie de elección profesional. No una vocación sino una decisión familiar; la falta de seguridad económica o de lazos familiares o matrimoniales era lo que conducía a muchas mujeres al convento. A Sor Juana éste le brindaba la posibilidad de seguir su inclinación al estudio y a la literatura. El Convento de San Jerónimo era conocido por el relajamiento de su disciplina. Las hermanas podían recibir visitas

26. OCTAVIO PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz oder die Fallstricke des Glaubens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, p. 166.

en sus salones públicos, leer poesía, organizar conciertos. Estas condiciones eran para Sor Juana muy convenientes. A pesar de encontrarse encerrada de por vida tras los muros del convento, mantenía contacto con la corte y con prestigiosas personalidades del mundo y de la vida religiosa.

Sor Juana no se engañaba en cuanto al conflicto radical en el cual vivía: la contradicción entre la vida intelectual y conventual. Ella es consciente de que, como estudiante solitaria en el convento, es una excepción, que "nada contra la corriente", como ella misma dice. Sin embargo, se le permite cultivar su irresistible inclinación al saber y al trabajo literario, y de este modo produce una extensa obra literaria: obras de teatro, trozos líricos personalmente recitados, poemas religiosos y poesía dramática de alabanza (autos sacramentales y leas), comedias y prosa.

Sabiendo que la cultura de la época no veía con buenos ojos a las mujeres con talento intelectual y las consideraba una paradoja incomprensible, no podemos dudar de las censuras por parte de las autoridades eclesiásticas a las que estaba expuesta Sor Juana. Precisamente porque, por un lado, era activa como mujer y como religiosa, y por otro lado, difundía su creación intelectual en forma de versos y escritos sobre la vida mundana por encargo de la sociedad cortesana.

El punto de comparación central para nosotros, es decir, el derecho de las mujeres a la actividad teológico-literaria, hace referencia a dos escritos de los años 1690 y 1691: la *Carta Athenagórica* y la *Respuesta a Sor Filotea*. En 1690 comete Sor Juana un atrevimiento que se convierte en fatalidad. Escribe su única obra estrictamente teológica argumentativa, la *Carta Athenagórica*, en la que refuta un sermón del conocido padre jesuita portugués Antonio de Vieira. El enfrentamiento de opiniones se enciende con la cuestión de las pruebas del amor de Cristo por nosotros, no más que una mera sutileza teológica o terminológica. Vieira pregunta cuál de todas las pruebas de amor de Jesucristo es la más grande, y responde que estas no se encuentran en su sacrificio en la cruz sino en su partida del mundo, y por otro lado, en su amor puro que no exige retribución. Agudamente y con apasionada retórica rechaza Sor Juana ambos argumentos y los refuta. Dios quiere el amor del hombre, ya que el máximo bien humano es el amor a Dios. Y para esta correspondencia amorosa, Dios le ha dado al hombre el libre albedrío. Sin embargo, Sor Juana

no discute solamente la tesis del jesuita, sino que expone su propio argumento. Afirma, en forma cuidadosa y concisa y afirmando su humildad, que la más grande prueba del amor de Dios a nosotros los humanos es, precisamente, que no nos ha dado ninguna prueba de su amor.

Roger Fanchon<sup>27</sup> ve la *Carta Athenagórica* como la más profunda de todas las obras de Sor Juana, en la que pone de manifiesto su dominio de las Sagradas Escrituras, de la teología y la argumentación. Precisamente aquí vemos también una diferencia decisiva con la teología de Helfta. También aquí se trata de la palabra bíblica, pero se renuncia totalmente a los modelos de argumentación escolásticos, formulados por hombres. En las teólogas de Helfta no se encuentra el enfrentamiento de tesis y antítesis, sino la dialogada relación de la persona que escucha y pregunta y de Jesucristo que responde.

No así Sor Juana: en el discurso teológico ella responde con los medios de argumentación usuales, que fueron creados por hombres. Pero no es la discusión teológica provocada por su argumentación la que finalmente la conduce a luchar por los derechos de expresión teológico-literaria de la mujer en la *Respuesta a Sor Filotea*. ¡No! Es más bien el hecho de que ella, a pesar de la clausura, alza la voz públicamente, lo que lleva a las autoridades eclesiásticas a pedirle que renuncie a su actividad intelectual.

En la *Respuesta a Sor Filotea* contesta Sor Juana a este pedido. En ella se ve claramente que Sor Juana lucha con desesperación por el derecho de las mujeres a desarrollarse en lo intelectual, literario y teológico. En este contexto argumenta con ayuda de la Biblia y la referencia a otras mujeres escritoras de la Iglesia —entre otras, a Gertrudis de Helfta. La misma Gertrudis y las otras teólogas del círculo de Helfta ni siquiera habían puesto en duda este derecho.

De esta manera llegamos al final de nuestro viaje a la Edad Media alemana y a la época colonial hispano-americana. Aquí sucede también como en muchas otras empresas: el viaje es largo y ojalá también interesante, y luego de la llegada y haber conocido

27. "Tenth Muse. An Essay in Commemoration of the 300th Anniversary of the Birth of Sor Juana", en: *The Americas* 8, 1951, p. 170.

algunas cosas nuevas, se aproxima el regreso a casa. Queda el recuerdo.

Las mujeres de Helfta crearon una tradición propia cultural femenina, determinada por el ámbito de un convento de religiosas. Gertrudis de Helfta y Mechtildis de Hackeborn, como literatas, conscientes de sí mismas, proyectaron una propia *literatura teológica femenina del corazón*. Sor Juana conocía la obra literario-teológica de Santa Gertrudis y la trae a colación cuando —y con esto es la precursora de las teorías literarias (religiosas) feministas— pregunta por el derecho de expresión teológica de las mujeres.