

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS

GRACINDA VIEIRA BARROS

**O DISCURSO EPISTOLAR NAS CARTAS DE SÓROR JUANA INÉS DE LA
CRUZ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Juiz de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Estudos Literários.

Orientadora: Prof^ª Dra. JOVITA MARIA GERHEIM NORONHA

Juiz de Fora
2012

Barros, Gracinda Vieira.

O discurso epistolar nas cartas de S or Juana In s de La Cruz /
Gracinda Vieira Barros. – 2012.

91 f.

Disserta o (Mestrado em Letras: Estudos Literários)-
Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2012.

1. Juana In s de La Cruz, Sor. 2. Epistolografia. I. Título.

CDU 82-6

Para meu melhor amigo, Rafael.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio.

Ao professor Rogério e à Giselle pelo incentivo e por toda a boa vontade.

À Jovita pela orientação sempre gentil e pela amizade.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação pelo ensino e pela disponibilidade.

À Maria Luiza pelas orientações na Banca de Qualificação.

Às professoras Silvina e Maria Andréia pela participação na Banca de Defesa.

À minha família pela ajuda indispensável.

À minha avó Maria de Lourdes e minha tia Luísa Mazzarelo pelo auxílio constante e pelas muitas xícaras de café.

À minha mãe pelo socorro com as normas da ABNT.

Ao meu pai e minha avó Albina pelo apoio e amizade.

Aos meus amigos, por tudo de bom que eles me proporcionam.

Aos meus amores, Arthur, Rafael, Cacau, Lívia, Josi e Pedro pela ajuda, amizade, compreensão e companhia.

Aos colegas do mestrado por compartilharem suas bibliografias, suas ideias e expectativas.

A todos os que contribuíram para a escrita deste trabalho, obrigada.

“Havendo conhecido (...) sua erudição singular com sua não pouca formosura, atrativos para a curiosidade de muitos, que desejariam conhecê-la e seriam felizes cortejando-a, costumava eu dizer que não podia Deus enviar calamidade maior a este reino que permitir que Juana Inés se tornasse a personalidade do século.”

PE. Antônio Nuñez de Miranda

RESUMO

Sóror Juana Inés de la Cruz (México, 1648-1695) é um dos maiores nomes da poesia e prosa barroca da literatura hispânica. A freira não só desenhou seu espaço numa elite letrada pertencente aos homens, na Nova Espanha do século XVII, como também em meio a essa sociedade patriarcal e fechada à produção intelectual da mulher, se apoderou das formas masculinas da cultura, usando a teologia como arma política, e manejando com maestria os conceitos escolásticos, a sutileza, a ironia e a abstração. Entre suas obras mais significativas estão as cartas *Atenagórica* e *Respuesta a sóror Filotea de la Cruz*, que constituem o *corpus* do presente estudo. A produção dessas cartas marca o período mais conturbado da vida da escritora, evidenciando tanto a posição que sóror Juana ocupava na sociedade de seu tempo, quanto a forma como as disputas políticas eram mascaradas em polêmicas de cunho filosófico ou teológico.

ABSTRACT

Sor Juana Inés de la Cruz (Mexico, 1648-1695) is one of the biggest names in poetry and prose Hispanic Baroque. The nun not only drew their space in a literate elite belonging to men in seventeenth-century New Spain, but also in the midst of this patriarchal society and the production closed intellectual woman, seized the masculine forms of culture, using theology as a weapon policy, and skillfully using the concepts scholastics, subtlety, irony and abstraction. Among his most significant works are the letters and *Atenagórica Respuesta the Filotea Sor de la Cruz*, which form the corpus of this study. The production of these letters mark the most turbulent period of the writer's life, showing both the position they occupied in Sor Juana society of his time, as to how political disputes were masked in controversy being philosophical or theological.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1: O MUNDO DE SÓROR JUANA	15
O Reino da Nova Espanha.....	15
Religiosidade e Sincretismo	17
Cidade das Letras.....	19
O Barroco transplantado para a América	19
CAPÍTULO 2: SÓROR JUANA INÉS DE LA CRUZ.....	18
Fama e Fé:	31
Os conventos da Nova Espanha	34
A ponte entre o convento e o palácio:	38
CAPÍTULO 3: CARTAS PARA SÓROR FILOTEA.....	43
Polêmica teológica.....	37
O prólogo de sóror Filotea de la Cruz.....	42
Teias políticas.....	44
Reviravolta	56
CAPÍTULO 4: <i>RESPUESTA A SÓROR FILOTEA DE LA CRUZ</i>	59
A construção da resposta	60
Transgressão e Reconciliação.....	63
Defesa intelectual	73
Escritas de si: um indivíduo oscilando entre o barroco e o moderno	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
BIBLIOGRAFIA.....	89

INTRODUÇÃO:

Sóror Juana Inés de la Cruz (México, 1648-1695) é um dos maiores nomes da literatura hispânica. A freira conquistou espaço para produção intelectual em meio a uma elite masculina, na Nova Espanha do século XVII e usou a teologia como arma política se envolvendo em intrigas com o alto clero hispano-americano. A freira utilizou com maestria os conceitos escolásticos, a sutileza, a ironia e a abstração, além de ter escrito uma vasta produção poética.

Segundo Angel Rama, a elite letrada crioula constituía na Nova Espanha um corpo fechado arraigado ao clero, que o autor denominou *Cidade das Letras*, responsável pela distribuição e manutenção do poder político na colônia e pela monopolização das atividades culturais¹. Nesse cenário, dominado por uma aristocracia letrada pertencente a um sistema colonial paternalista, uma mulher só pode ser educada dentro das ordens religiosas, pois, até o início do século XIX, a grande maioria das universidades americanas estava fechada às mulheres.

Para sóror Juana, a entrada para o convento representou exatamente essa possibilidade de estudo e produção literária. A freira escreveu por mais de vinte anos uma extensa obra que engloba poemas sacros e profanos, peças de teatro, críticas e discussões teológicas e filosóficas, além de uma vasta correspondência que evidenciava uma posição de grande influencia política e diálogo com muitos intelectuais de sua época.

Em novembro de 1690, circulou na cidade de Puebla um folheto intitulado: *Carta atenagórica de la madre Juana Inés de La Cruz, religiosa de velo y coro em El muy religioso convento de San Jerônimo... Que imprime y dedica a La misma sor Philotea de La Cruz, su estudiosa aficionada em El convento de la Santíssima Trindad de la Puebla de los Angeles*. Tratava-se de uma crítica ao conhecido *Sermão do Mandato*, do padre jesuíta Antônio Vieira, escrita por sóror Juana, num texto teológico denso e polêmico.

Esse acontecimento marca o período mais conturbado da vida da escritora que, ao criticar o sermão de Antônio Vieira, usa a discussão teológica como máscara de disputas políticas para atacar uma figura de grande prestígio em sua sociedade, o Arcebispo da Cidade do México: Francisco de Aguiar y Seijas.

¹ RAMA, Angel. **A cidade das letras**. São Paulo, Ed Brasiliense: 1985.

A *Carta Atenagórica* é endereçada a sóror Filotea de la Cruz, uma suposta freira da cidade de Puebla e estudiosa de poesia e teologia. Essa carta é precedida por outra, escrita por sóror Filotea, que apesar de demonstrar grande admiração por Juana, aproveita para criticá-la pelo excesso de sua produção cultural.

Como veremos adiante, essa troca de cartas é marcada por uma série de trapaças que encobriam muitas disputas ideológicas e políticas, a começar pela própria identidade de sóror Filotea que é, na verdade, um pseudônimo do bispo da cidade de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, amigo e aliado político de sóror Juana e também rival de Aguiar y Seijas.

Após a crítica ao *Sermão do Mandato*, a freira é aconselhada por seus superiores a assumir uma postura humilde, recomendada a seu sexo, e se dedicar menos a atividades literárias laicas.

Esses conselhos levam Sóror Juana a escrever em 1691 uma resposta ao bispo de Puebla, intitulada *Respuesta a Sóror Filotea de la Cruz*, aproximadamente quatro meses após a circulação da *Carta Atenagórica*.

É uma unanimidade entre os pesquisadores do tema que a *Respuesta*² é um documento único na literatura hispânica e a sua idéia inicial é exatamente responder ao Bispo de Puebla no que diz respeito às orientações quanto à instrução da mulher e sua dedicação às letras profanas. Seu relato fala de sua infância, sua sede por conhecimento, suas leituras na biblioteca do avô, seu amor aos estudos e sua escolha pela vida de religiosa.

Sóror Juana, em sua defesa, cita muitos nomes de mulheres sábias desde a antiguidade clássica até sua época. A poetisa pende a todo o tempo em sua resposta entre o cristianismo e o intelectualismo, entre a teologia e a filosofia. Apoiada em filósofos e até mesmo teólogos contemporâneos, ela defende a capacidade da mulher de estudar e ensinar as Escrituras, rejeitando a idéia comum da inferioridade do intelecto feminino e adotando um caráter não só de confissão, mas uma defesa de suas paixões.

A carta, apesar de ser escrita em tom formal e endereçada a autoridades da Igreja, assume o caráter de um relato de sua infância e de suas paixões. Embora não seja escrita com o intuito de ser uma autobiografia, podemos perceber, em *Respuesta*, traços modernos significativos que encontraremos novamente no século XVIII nas confissões de Rousseau, e que só aparecerão nas escritas de si hispânicas a partir do século XIX, como a inclinação

² A partir de agora, usaremos somente essa abreviação para *Respuesta a Sóror Philotea de la Cruz*.

do indivíduo desde a infância a um determinado desejo ou destino, a justificação de sua vida atual pela evocação da memória, pedindo aos leitores a compreensão e a absolvição de seus erros.

O estudo de cartas vem sendo uma temática discutida em vários campos do saber. As pesquisas deste gênero, especialmente nas últimas décadas, reconhecem que se trata de um campo extenso e essencialmente multidisciplinar. Para compreender e melhor explorar o gênero epistolar, é necessário o uso de ferramentas advindas da literatura, história, sociologia, psicologia, antropologia e lingüística. Além disso, é preciso considerar que a carta assume vários papéis na história do ocidente. Ora como ferramenta dos Estados burocráticos, ora como escritas de si, esse gênero possui funcionamento sociocomunicativo dentro de sociedades historicamente situadas.

Uma primeira consideração é necessária para compreendermos a natureza da correspondência de sóror Juana: o voto de clausura. Embora as ordens religiosas não seguissem à risca muitas das regras conventuais, as freiras nunca saíam dos conventos. Assim, para uma personagem como sóror Juana, que se tornou uma das figuras mais influentes de sua época, a correspondência, ainda que marcada por muitas estratégias barrocas e conflitos de interesses, assume o caráter primordial de comunicação com o meio exterior.

Entre as práticas comunicativas, a carta foi um dos primeiros gêneros que tornou possível a interação a distância. Através dela, os padrões de comunicação se reorganizaram, criando um aparato técnico e social, na medida em que se constituía uma nova forma de comunicação dissociada do diálogo imediato que permitia construir e consolidar contatos e relacionamentos. Essa função social, segundo a pesquisadora Jane Quintiliano Guimarães Silva³, foi a fundadora dos gêneros epistolares, lembrando que na epistolografia ocidental essa tradição é vasta e heterogênea.

As cartas de Cícero e Sêneca na Antiguidade Clássica, por exemplo, foram modelos da literatura epistolar para as cartas familiares e filosóficas. Escrevia-se a parentes ou amigos, com o objetivo de distração, alívio, consolo, aconselhamento, desculpas e agradecimentos. As cartas filosóficas eram extensas e dedicadas a amigos ou escritas a pedido desses. Sua função, embora destinadas a um indivíduo, era a leitura pública que fomentasse a discussão, ensino e difusão de idéias.

³ SILVA, Jane Quintiliano Guimarães. **Um estudo sobre o gênero carta pessoal: das práticas comunicativas ao indício de interatividade na escrita dos textos**. Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: 2002. Disponível em <http://www.ich.pucminas.br/posletras/05.pdf>

Nesse mesmo contexto, à época desses filósofos e bem antes dela, a carta era também um gênero que se prestava a atender às demandas do Estado. Tanto a Grécia como Roma fixavam suas leis, pronunciamentos e proclamações, através de documentos administrativos em forma de cartas.

É necessário por isso, ao se estudar esse tema, problematizar a ambiência e o propósito em que determinadas cartas foram produzidas, pois, estas podem representar ferramentas da burocracia estatal, veículos de debates filosóficos, ou escritas de si.

Ainda nessa gama de variedades, as cartas foram usadas igualmente pela cristandade em seu processo de expansão. Tanto na Roma antiga, quanto na Idade Média, as cartas pastorais e apostólicas criaram uma densa e complexa rede de comunicação responsável pelo doutrinamento e difusão dos dogmas da Igreja, procurando apaziguar e administrar os povos cristãos através de uma orientação única. As cartas missionárias das ordens religiosas, especialmente a dos jesuítas, tiveram papel fundamental, séculos mais tarde, no conhecimento e estudo dos territórios e povos colonizados.

Ademais, as cartas também foram responsáveis pelo surgimento de outros gêneros escritos como os artigos científicos, em sociedades de Antigo Regime. Segundo Jane Q. G. Silva:

O primeiro artigo científico surgiu de correspondências entre cientistas, filósofos e Henry Oldenburg, o primeiro editor de revista *Philosophic Transactions da Royal Society*, no século XVII. À época, as cartas guardaram um papel fundamental na constituição do pensamento moderno, apresentando-se naquele contexto como verdadeiro sistema de circulação pública de idéias. (SILVA, 2002, p. 124)

Essas cartas se assemelhavam a ensaios científicos ou literários e relatavam pesquisas, invenções, descobertas ou debates intelectuais.

Na Nova Espanha, as cartas foram fundamentais para a solidificação do Estado Espanhol, pois, após a conquista e pacificação dos povos indígenas, o conquistador espanhol torna-se o colonizador. Através da distribuição das *encomiendas*⁴, as cidades coloniais começam a aparecer, como correspondentes das cidades espanholas, com a figura de um rei para distribuir privilégios, ofícios honrosos e grandes propriedades rurais comandadas pela aristocracia espanhola e pela Igreja Católica. Nessa estruturação, as

⁴ Uma instituição jurídica da Coroa Espanhola que doava terras aos camponeses e indígenas em troca de trabalho servil.

cartas tiveram papel central, nas funções administrativas, na comunicação com a coroa e na difusão da legislação.

Além disso, pelas características históricas e sociais da Nova Espanha, e suas semelhanças com as sociedades de Antigo Regime, a carta manteve muitos traços medievais como a difusão das notícias cortesãs e as discussões de cunho filosófico e teológico entre os doutos dessa sociedade.

O caso da *Carta Atenagórica* e da *Respuesta* é representativo do modo como os debates ideológicos circulavam entre os letrados da Nova Espanha: embora fossem endereçadas a um único destinatário, ambos os interlocutores, sóror Juana e o bispo de Puebla, tinham plena consciência de que as cartas seriam publicadas, lidas e comentadas por muitos intelectuais e religiosos de sua sociedade.

Dessa forma, para compreendermos o verdadeiro significado da correspondência entre sóror Juana e Fernández de Santa Cruz, é necessário primeiramente compreender a sociedade novo-hispânica, o funcionamento de suas elites e ordens religiosas e a vida de sóror Juana nessa sociedade. Para isso, o primeiro capítulo deste trabalho será dedicado ao cenário em que viveu a freira, ressaltando as características mais expressivas da sociedade novo-hispânica, como a religiosidade e a estrutura política burocrática, e as possibilidades de instrução para as mulheres, pois apenas dentro deste contexto, a *Carta Atenagórica* e a *Respuesta a sóror Filotea* serão compreensíveis. No segundo capítulo, desenvolveremos uma breve biografia de Juana: sua infância e juventude, o significado de sua vida cortesã, as razões que a levaram a vestir o hábito e sua relação com as personalidades mais influentes de sua época.

O terceiro capítulo vai se concentrar na troca de cartas entre sóror Juana e o bispo de Puebla, reconstruindo com maiores detalhes a polêmica da *Carta Atenagórica*, o debate teológico que contestava o *Sermão do Mandato*, juntamente com o prólogo de sóror Filotea e a *Respuesta* de sóror Juana, buscando identificar os traços de um *discurso engenhoso* e a *falsa humildade* como recursos da retórica barroca de sóror Juana na defesa de seus pontos de vista. Nesse capítulo, será traçado um paralelo entre as escolhas pessoais da freira e os acontecimentos coletivos na sociedade novo-hispânica e como esses dois fatores definiram fatalmente sua trajetória.

O capítulo quarto constituirá uma análise crítica da *Respuesta*, tanto seu conteúdo quanto sua forma, com o objetivo de detectar os traços modernos de evocação da memória individual e o desenvolvimento das paixões de Sóror Juana. Também serão abordadas questões teóricas essenciais como o nascimento do individualismo com o humanismo do

século XVII, o modo como esse humanismo se manifestou na modernidade Ibérica e nas colônias americanas e a emergência desse indivíduo no texto de sóror Juana.

CAPÍTULO 1: O MUNDO DE SÓROR JUANA INÉS DE LA CRUZ

O Reino da Nova Espanha

Apesar da ocorrência de epidemias, fomes, revoltas e motins em momentos específicos, a Nova Espanha é caracterizada por um período próspero e pacífico, dentro da história do México, no qual predominou a ordem pública.

A expansão espanhola pode ser definida por duas palavras: *conquista e conversão*, ou seja, duas palavras imperiais e medievais. O processo de colonização da América não se parece nem com o grego antigo nem com o inglês moderno, mas com as cruzadas cristãs ou com a guerra santa muçulmana. Em ambas as situações, o que estava em jogo era a conversão dos infiéis ou dos pagãos.

No processo de evangelização da América, o precedente muçulmano foi tão importante quanto a fé católica. Emergindo de séculos de influência muçulmana, a palavra chave para definir e justificar as ações históricas da Espanha e a existência de seu império foi *evangelização*, entendida como conversão, mesmo se, para tal, fosse necessário o recurso à guerra santa.

A modernidade ibérica foi extremamente singular. Frente a Revolução Religiosa e Científica, a Ibéria, que trazia desde a Idade Média uma tradição cultural bastante rica e sólida, assume uma postura cautelosa de renovação parcial atrelada ao compromisso religioso do Tomismo⁵ e busca uma maneira de acomodar diversos povos e culturas numa ordem moral universal.

Uma observação muito interessante em relação à religiosidade da Nova Espanha é a de Richard Morse⁶ que nos mostra que o apogeu da colônia coincide com a perda de forças na metrópole. No que diz respeito à religião, o catolicismo espanhol perde sua capacidade de adaptação na Europa, mas encontra nas terras americanas espaço e vitalidade para se

⁵ O tomismo é a doutrina ou filosofia escolástica de São Tomás de Aquino (1225-1274), adotada oficialmente pela Igreja Católica, e que se caracteriza, sobretudo pela tentativa de conciliar o aristotelismo com o cristianismo. Procurando assim integrar o pensamento aristotélico e neoplatônico, aos textos das Sagradas Escrituras, gerando uma filosofia do Ser, inspirada na fé, com a teologia científica.

⁶ MORSE, Richard M. **O espelho de Próspero: Cultura e idéias na América**. Companhia das letras, São Paulo, 1998.

estender e se revitalizar através do sincretismo religioso. A evangelização de povos pagãos, como justificativa para a conquista e a colonização do território americano, levou o catolicismo a ocupar o centro da sociedade novo-hispânica no momento em que começava a declinar na Espanha

No plano econômico, como observado pelos pesquisadores Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez⁷, o século XVII foi marcado por uma grave crise no comércio espanhol que acabou influenciando diretamente na decadência do império. No entanto, a disparidade comentada por Morse torna-se evidente, se pensarmos que essa crise comercial favoreceu consideravelmente a Nova Espanha que “pode satisfazer cada vez mais suas necessidades internas e atender menos as da metrópole” (FLORESCANO, 1976, p. 185). O contraste também se dá no plano político: a estabilidade e a calma do vice-reinado na América destoam dos constantes distúrbios do reinado de Felipe IV e Carlos II.

Na contramão dos princípios de igualdade do humanismo renascentista e do fortalecimento do Estado, através da dissolução das particularidades medievais na legislação, a Hispano-América era regida pelo princípio medieval da distinção de castas:

Na Nova Espanha aconteceu uma coisa muito diferente: o Estado, fortemente centralizado e com uma burocracia poderosa, protegeu as particularidades e jurisdições privilegiadas. As comunidades indígenas eram regidas pelas leis das Índias e havia estatutos especiais para os diferentes grupos étnicos: negros, mulatos, mestiços, *criollos* e espanhóis. (PAZ, 1998, p. 38)

A propriedade de terras era marcada pelo latifúndio da Igreja e da Coroa que ocupavam a maior parte do território. Havia também as terras comuns, o *calpulli*, baseado no vínculo consanguíneo e religioso entre os camponeses. A coroa se preocupava em mantê-las como um freio para os latifúndios crioulos, na tentativa de evitar um fortalecimento econômico dessa classe que poderia ter tendências separatistas. Esse sistema pode ser descrito como uma política de regime patrimonial, no qual o poder central tenta impedir o crescimento de uma aristocracia independente e hereditária. Essa política foi a principal responsável pelas disputas entre espanhóis e crioulos.

Outro instrumento fundamental para a manutenção do poder do rei em uma monarquia absoluta como a da Espanha, e conseqüentemente na Nova Espanha, era a corte que apaziguava qualquer tendência separatista transformando a elite local em nobres servidores do príncipe, como barões e burocratas.

⁷ FLORESCANO, Enrique e SÁNCHEZ, Isabel Gil. **História general de México**, tomo II, parte II, pp.185, México, 1976.

No regime patrimonial, o governante deve estar seguro da lealdade de seus funcionários, principalmente em casos como os das colônias americanas, em que o centro do reino está geograficamente afastado das províncias. A corte se torna, nesse contexto, o instrumento fundamental para a manutenção da ordem política. Os reis espanhóis designavam, entre seus cortesãos, homens de confiança para exercer o vice-reinado nas colônias americanas. Normalmente os vice-reis ficavam pouco tempo no poder, cerca de seis anos, para impedir que esses representantes da coroa pudessem tomar a frente de movimentos de independência.

Dessa forma, o poder era mantido através de uma ampla rede de comunicação que, através de cartas, expressavam a vontade e o poder dos reis espanhóis e favoreciam um intercâmbio entre as cortes americanas e européias, tornando possível a circulação não apenas de notícias e mandatos políticos, mas de costumes como vestimentas e alimentação, discussões eruditas e a continuidade de relações separadas pelo Atlântico.

Religiosidade e Sincretismo

A base da ação evangelizadora sobre os índios americanos foi a chamada *tabula rasa*, que consistia em descartar toda a cultura religiosa pagã em nome do cristianismo. No entanto, essa postura, ao invés de silenciar a religiosidade indígena, promoveu uma sobreposição de imagens e acontecimentos santos que ordenaram o que Serge Gruzinski denomina “mestiçagem religiosa”⁸, na qual, através da associação de imagens e divindades, a fé católica se infiltrava na mitologia indígena, se apropriando de seus mitos e adaptando-os.

Essa mestiçagem foi promovida principalmente pela Companhia de Jesus, seus teólogos e historiadores, como Singüenza y Góngora, em sua tentativa de promover a universalização do cristianismo, reconciliando as religiões não cristãs com o catolicismo romano, através de associações didáticas para a população indígena como Guadalupe-Tonantzin.

⁸ GRUZINSKI, Serge. **A guerra de imagens**. Ed Brasiliense, São Paulo: 1995.

No entanto, se por um lado, o cristianismo foi uma imposição vertical dos jesuítas, por outro, a cultura indígena avançou horizontalmente, como observado por Gruzinski, impregnando o catolicismo mexicano com seus símbolos e feições.

A postura universalista dos jesuítas foi também a grande responsável pela formação intelectual dos crioulos. O universalismo da Companhia de Jesus e sua influência sobre a elite crioula levou aos primeiros sentimentos nacionalistas mexicanos, provocando a inimizade com o Estado absolutista espanhol. Esse choque de interesses culminou com a expulsão dos jesuítas de todo o território hispânico, durante a Reforma Bourbonica.

O exemplo da Virgem de Guadalupe, padroeira do Estado mexicano, exemplifica bem a relação entre o sincretismo e a individualidade crioula. Os crioulos se sentiam herdeiros não apenas do Império Espanhol, mas também do Império Asteca. Em 1648, Miguél Sánchez intitula a Virgem como a “primeira mulher crioula”. De fato, a associação entre a Virgem e a deusa asteca Tonantzin é o ponto de convergência entre as diversas “castas” hispano-americanas, sendo o símbolo não apenas da singularidade dessa sociedade, mas da consciência dessa singularidade. Octávio Paz explica o fenômeno da santa como uma reconciliação do povo mexicano:

A Virgem é o ponto de união de criollos, índios e mestiços e tem sido a resposta a tripla orfandade: a dos índios, porque Guadalupe-Tonantzin é a transfiguração de suas antigas divindades femininas, a dos criollos porque a aparição da Virgem transformou a terra da Nova Espanha numa mãe mais real que a da Espanha e a dos mestiços, porque a Virgem foi e é a reconciliação com sua origem e o fim de sua ilegitimidade. (PAZ, 1998, p. 69)

A importância do signo religioso ilustra bem a atitude Ibérica em relação à modernidade. Em oposição à Idade Moderna, que se baseava na crítica do homem e das instituições, colocando religião e ciência em esferas totalmente separadas, a Espanha se apóia no Tomismo e segue com o pensamento escolástico numa atitude defensiva diante da modernidade. Essa postura conservou conceitos medievais na Ibéria por mais alguns séculos, mas levou a um desgaste de suas tradições e instituições culminando no reinado de Carlos V.

Na América, são justamente a mestiçagem religiosa e as novas associações que permitem que o catolicismo se renove e ganhe fôlego numa época em que, como já visto, começava a decair na própria Espanha.

Cidade das Letras

A Nova Espanha não só absorveu a cultura hispânica, como a modificou substancialmente. No entanto, apenas uma minoria da população era culta. Uma minoria tinha acesso à universidade ou às instituições religiosas que eram também grandes instituições educativas.

Em outro foco, a corte era também um pólo de difusão artística com um gosto refinado que em nada devia aos grandes senhores europeus. Essa aristocracia se compara a uma classe sacerdotal. Segundo Angel Rama, a elite letrada constituía na Nova Espanha um corpo fechado, responsável pela distribuição e manutenção do poder político na colônia, ocupando cargos administrativos e servindo de elo entre a Nova Espanha e a Espanha. A Cidade das Letras monopolizava a política e as atividades intelectuais na Nova Espanha, reduzindo a participação popular a uma atitude religiosa passiva:

Os séculos da Colônia mostram reiteradamente a surpreendente magnitude do grupo letrado que em sua maioria constitui a frondosa burocracia instalada nas cidades a cargo das tarefas de comunicação entre a metrópole e as sociedades coloniais, portanto girando no alto da pirâmide em torno da delegação do Rei. (RAMA, 1985, p. 43)

Ainda de acordo com Rama, os letrados não apenas serviam a um poder, mas, eles mesmos detinham esse poder, compondo uma rede que, através da administração das leis, instituiu a ordem. Os jesuítas também estavam presentes nesse “topo de pirâmide”, sendo os maiores responsáveis pela educação dessa elite.

Podemos destacar dois fatores decisivos para a força da Cidade Letrada: a exigência de uma vasta administração colonial e a necessidade da evangelização. Essas duas tarefas necessitavam de um grande número de letrados trabalhando na colônia.

A produção cultural na Nova Espanha, principalmente sua literatura era excludente, acadêmica, religiosa e, nas palavras de Paz: hermética e aristocrática. Era um mundo fechado, onde transitavam os homens dessas elites, nunca as mulheres.

O Barroco transplantado para a América

A denominação “barroco” se refere a uma forma cultural específica dos séculos XVII e XVIII que se manifestou na Europa Ocidental e nas colônias ibéricas. Nesse período, o Absolutismo e o Concílio de Trento se opõem ao comportamento reformista burguês, marcado pelo racionalismo de Descartes, Pascal e Newton.

Para Rubem Barboza Filho⁹, o século XVII rompe com os modelos de valorização humanística herdados da antiguidade e difundidos com o antropocentrismo no Renascimento, ao mesmo tempo em que se afasta também da idéia de um universo pequeno e acolhedor, regido por uma religiosidade simples, como na época medieval. O barroco registra o sentimento da solidão, se opondo a idéia do homem como centro orgulhoso do universo e de filho preferido de um Deus acolhedor e benevolente: “Num universo de abóbadas infinitas, o homem se sente só de repente, e o barroco é a expressão desesperada desta solidão, dessa trágica dissolução dos velhos e metafísicos sentidos para a vida” (BARBOZA FILHO, 2000, p. 317).

Dessa forma, a estética barroca tenta fazer uma ponte entre o racionalismo do Renascimento e a religiosidade medieval. Na Ibéria, o humanismo não tornou os indivíduos livres, ao contrário, estabeleceu novos lugares ao redor do rei, regido pelo mesmo princípio de ordem das sociedades de Antigo Regime:

Essa refundação não-natural (o Renascimento) não libera os homens como indivíduos livres e senhores de suas órbitas, à maneira do contratualismo. Ao contrário, inventa e invade a subjetividade de cada homem, plasmando-as pela gnose, pela adesão ativa à ordem sustentada pelo rei, enquanto espaço ainda hierárquico, com seus significados confirmados pelo verismo barroco.(BARBOZA FILHO, 2000, p. 339)

Nessa lógica, segundo João Adolfo Hansen¹⁰, Deus revela-se através de uma organização terrestre: a Igreja, como uma ordem encarnada que delega poder ao Rei. Amar a Deus consiste em permanecer em seu lugar hierárquico e aderir a essa ordem administrativa: “No século XVII Ibérico há o mesmo extremo primado da ordem vertical: deus no Céu, Rei na terra, reis sobre a terra, alegorias do divino, súditos por terra, alegorias de submissão.” (HANSEN, 1977 p. 179)

⁹ BARBOZA FILHO, Rubem. **Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana**. Belo Horizonte: De. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

¹⁰ HANSEN, João Adolfo. **Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras**. Universidade de São Paulo, 1977.

Assim, nesse confronto entre ideias humanistas e tradicionais, o homem barroco faz está dividido entre o idealismo espiritualista e a materialidade profana, entre o medievalismo e o paganismo clássico reapropriado pelo Renascimento.

Segundo Affonso Ávila¹¹, o maior compromisso do barroco está justamente na renovação da fé, do sentido religioso do mundo. O período barroco é repleto de experiências religiosas interessadas em restaurar o poder do cristianismo. Para Ávila, o barroco Ibérico leva ao máximo esse interesse de restauração religiosa, acompanhado da temática dramática que permeia a idéia do pecado original, de queda e da indignidade humana.

Hansen acrescenta que, as influências teológicas da Contra-Reforma levam à alegorização, no século XVII, da tradição religiosa medieval de que a natureza é um livro cifrado em que Deus traçou uma escrita secreta que se decifra em cada fenômeno e em cada corpo.

A religiosidade extrema, imposta principalmente pela Ibéria em resposta à Reforma Religiosa de Lutero e às descobertas científicas que revolucionavam a Europa, levou ao desenvolvimento de um recurso retórico que o autor chama de “discurso engenhoso”, presente nas escritas barrocas, que permite ao autor barroco ser manipulador, exprimindo seus desejos e crenças sem referências racionais, mas apoiado no que o Hansen denomina uma “racionalidade figural” (HANSEN, 1977, p. 175), ou seja, o artista barroco é capaz de estimular a imaginação e condicionar o espírito daquele que o lê e ouve, graças às surpresas e relações que as palavras estabelecem entre os diversos conceitos¹²:

O discurso engenhoso cifra-se em alegorias; essas constituem na exposição de significações abstratas, conceituais, através de figurações roubadas ao sensível, numa espécie de criptografia oferecida a um duplo percurso do olho: interior e figural, a alegoria materializa-se visivelmente, falada e escrita, uma interioridade do autor; lida e ouvida, exige um esforço de tradução para que se descubra seu sentido secreto, encoberto pela exterioridade sensível. (HANSEN, 1977, p. 175-176)

Dessa forma, a escrita barroca se torna uma série de enigmas intrincados construídos pelas alegorias, consideradas por Walter Benjamin, a chave metodológica do barroco. Para Benjamin, a produção barroca é uma metaforização de uma ausência sentida na vida que se manifesta mais fortemente em uma linguagem pura. A partir disso, o autor defende a

¹¹ ÁVILA, Affonso. **O poeta é um jogador, o lúdico e as projeções do mundo barroco I**. São Paulo, Perspectiva, 1994

¹² Esses recursos do discurso engenhoso serão exemplificados nas cartas de sóror Juana, no capítulo seguinte, e melhor teorizados á maneira que avançamos no estudo de suas cartas.

alegoria da morte e do luto como elementos determinantes do barroco, como elementos que condenam o homem, mesmo em busca de transcendência, à mais absoluta imanência (BENJAMIN, 1984, p. 187). Para Hansen, em todo o barroco, mesmo quando não manifesto, mas como tendência latente, a concepção alegórica do mundo e da história leva ao sentimento obscuro de que a natureza e a vida estão presas à morte:

Não pertencendo essencialmente à ordem mundana da história, nem se dando total na natureza, sequer revelada na linguagem, a significação última a que se refere a alegoria está sempre além, como verdade ainda não consumada de modo absoluto no tempo, o que há de ocorrer no dia do Juízo. (HANSEN, 1977, p. 178)

Assim, o movimento religioso Ibérico e suas expressões no barroco chegaram às colônias Americanas como principal forma artística, mantendo a preocupação com a restauração da tradição religiosa abalada com a Contra-Reforma e com a hierarquia das sociedades absolutistas. Affonso Ávila, acrescenta que, ao ser transplantado para a América, o barroco procurou manter a estética do que era produzido na metrópole. Num primeiro momento, a América foi o objeto do projeto imperial colonizador Ibérico e suas colônias se desenvolveram de acordo com os modelos da civilização européia.

No entanto, o conflito identitário dos europeus recém chegados e a formação de uma elite crioula, após os primeiros anos da colonização, fizeram com que o barroco transplantado para a América ultrapasse seu sentido original. Se, no século XVI, a cultura crioula se limitava a uma produção cultural que apenas reproduzia o modelo europeu, no século XVII, essa expressão, embora ainda apoiada no modelo peninsular, já estava impregnada dos novos valores existenciais provenientes do contato entre as culturas européias e americanas. Para Ávila, essa consciência tensionada entre Europa e América, caracterizada pela diversidade na expressão cultural, será o barroco ibero-americano:

Logo entrado o seiscentos, a atmosfera que envolve a incipiente vida cultural americana não deixaria de revelar a sua maneira, a mesma conformação caracterizadora da vida cultural do período na península ibérica. A mentalidade do homem e seu comportamento na sociedade, o ritual religioso, os divertimentos públicos, as preferências em matéria de arte e literatura estarão imbuídos de uma idêntica movência lúdica, exteriorizada tanto na aparente ausência da gravidade da visão de mundo, quanto na generalizada gratuidade das formas estéticas, do impacto da ambientação ou da lenta simbiose entre elementos da ancestralidade e os já de aquisição da experiência surgiria nas colônias. (ÁVILA, 1994, p. 128)

Da mesma maneira que Octávio Paz, Ávila defende que o barroco é por excelência a arte do homem americano, pois ainda que, em um primeiro momento o barroco americano seja uma continuação do barroco europeu, rapidamente se diferencia dele à medida que os artistas locais se adaptam a nova realidade de mestiçagem e trocas culturais. Nessa perspectiva, os projetos artísticos se modificavam consideravelmente ao longo da sua realização. Mesmo que a importação de ideias fosse constante, algumas mudanças e a ênfase colocada em certos temas já revelavam uma crescente e inevitável independência, personificada pela incorporação artística dos elementos latino-americanos, que não foi uma mera modificação ou acréscimo de estilo (ÁVILA, 1994, p. 134).

No caso da nova Espanha, segundo Octavio Paz, o barroco se tornou a expressão de um mundo fantástico que sensibilizava pela geologia, pela natureza e pelas ruínas das grandes civilizações existentes no vale do México. No século XVII, o barroco novo-hispânico expressava a estranheza que era ser crioulo: ter a identidade cindida pela reforma e Contra-Reforma e pelo Atlântico: ser americano e ser súdito dos Reis Espanhóis.

Para Paz, a arte americana ultrapassa e exagera seu modelo peninsular, sendo “extremamente barroca” e o “cúmulo da estranheza” (PAZ, 1998, p. 92). E, por conseguinte, extremamente original:

A singularidade da estética do barroco americano correspondia a singularidade histórica e existencial dos *criollos*. Entre eles e a arte barroca havia uma relação inequívoca, não de causa e efeito, mas de afinidade e coincidência. Respiravam com naturalidade no mundo da estranheza porque eles próprios eram e se sabiam seres estranhos. (PAZ, 1998, p. 92)

Todavia a expressão barroca conciliava o estrangeiro com o nativo, permitindo a mestiçagem da cultura de dominação européia com os americanos que a sofriam, resultando num processo peculiar que seria o primeiro esboço de identidade dos ibero-americanos. Assim, desde o primeiro momento, a literatura hispano-americana teve consciência de sua dualidade: a sombra do *outro*, expressa nas muitas antíteses do barroco (PAZ, 1998, p. 81).

Ademais, no caso da Hispano-América, existe historicamente uma cisão entre uma minoria douta e a massa iletrada. Desde as grandes civilizações como a dos Astecas, a população era dividida em castas que subjogavam a grande maioria e concentravam o poder político-cultural-religioso nas mãos de um pequeno grupo dirigente. Após a conquista, o redimensionamento político espanhol manteve a estrutura, como já visto, de

uma sociedade baseada na diferença e nos privilégios. Segundo Bella Josef, essa antítese entre minoria culta e massa também se manifestou no barroco americano no dualismo claro/escuro e racionalismo/misticismo, fazendo com que as diferenças se tornassem oposições e as oposições se tornassem simétricas. Assim, o barroco, além de ser o primeiro estilo cultural ibérico no mundo moderno, tornou-se o principal pronunciamento do homem americano. (JOSEF, 1987, p. 39)

Com o barroco, a cultura americana se insere na cultura européia ocidental. Mas, se o barroco foi a forma artística derivada da Contra-Reforma, foi igualmente a arte da *contra-Europa*, o curto-circuito das luzes humanistas na Ibéria, pois em um mundo que começava a negar muitos preceitos religiosos e abria espaço para mudanças no paradigma científico, o barroco floresceu na América como um discurso contra-reformista e, mais que isso, encontrou em terras americanas o vigor que lhe faltou na Europa (PAZ, 1998, p. 113).

Na América Espanhola do século XVII, a cultura assume um caráter de enciclopedismo, de acúmulos de conhecimentos e sobreposição de notícias. Na Nova Espanha, intelectuais como Carlos de Singuenza e Góngora (1645-1700), Juan Del Valle Cavides (1636-1687) e Sórora Juana Inês de La Cruz explicitam esse desejo de conciliar todas as ciências, a Bíblia, mitologia grega e os deuses mexicanos na produção literária colonial, marcada pela erudição enciclopédica. Para Paz, o poeta barroco desejava descobrir a relação secreta entre as coisas, assombrar e maravilhar, metamorfosear o objeto: matá-lo e revivê-lo como um objeto insólito (PAZ, 1998, p. 84-85)

CAPÍTULO 2: SÓROR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Para Bella Josef, Sórora Juana foi quem pagou tributo à todas as complicações formais de sua época. Sua obra intelectualista analisa o mundo seja dentro da escolástica, em temas teológicos, como sua discussão sobre as finezas de Cristo na *Carta Atenagórica*, seja em temas laicos, como seus poemas amorosos e intermináveis debates sobre o amor profano, desejos e ciúmes. Segundo Octávio Paz, escritora também se distinguiu por usar a fala popular de mulatos e crioulos e até mesmo a língua nativa asteca, o *náuatle*, em seus poemas e tratados, movida pela estética universalista do catolicismo barroco, como por exemplo, o *villancico 224*, escrito em 1676, onde a freira faz uma correspondência entre a Virgem Maria e *Tonantzin*, com estrofes escritas em *náuate*¹³

Sórora Juana também utilizava, com frequência, em seus poemas os trocadilhos e liberdades ortográficas típicas do estilo barroco, verbalizando substantivos e substantivando verbos, acumulando três adjetivos sobre um único substantivo e repartindo-os por toda a oração e recorrendo a referências mitológicas em meio à poesia e argumentação:

*Hermosa Luna creciente
Hermes cuya graça nadie ignora,
y hoy, al compás de tu dia
voladoras
doras
horas.*
(DE LA CRUZ, apud PAZ, p. xx)

Ou ainda, o romper da aurora em *El Divino Narciso*, admirável segundo Paz, pela harmonia e pelo movimento de contrastes e vaivéns:

*Estrellas se depeñan
Auroras se levantan.
Bajen lãs luces,
Suban fragancias,
Cuadrillas de jazmines,
Claveles y retamas,
Que corren,*

¹³ *Tla ya timohuica, Totlazo Zuapilli, Maca amno, Tonantzin, Titechmoilcahuiliz* (DE LA CRUZ, apud PAZ, 1998, p. 442)

*Que vuelam,
Que tiran,
Que alcanzam,
Com flores,
Com brillos,
Com rosas,
Com llamas*
(DE LA CRUZ, apud, PAZ, 1998, p. 455)

Para Walter Benjamin, como vimos anteriormente, a imagem barroca é alegórica, extraindo a vida das coisas, retirando seus significados e transformando-as em conceitos subjetivos. Sórora Juana, em sua obra poética, utiliza esses recursos com maestria: através de imagens da alma peregrina, de viúvas e amantes, a freira parece ressignificar seus próprios traumas e constrói um espaço onde a alma transcende a ordem social, como é o caso de seu maior poema, *Pirmero Sueño*, escrito por volta de 1685, quando Sórora Juana beirava os quarenta anos de idade, e publicado em 1692. É um poema filosófico extenso que narra a peregrinação da alma pelo espaço, durante uma noite, enquanto seu corpo dorme. A alma percorre o espaço num trajeto ascendente em direção ao conhecimento que se apresenta no alto de uma pirâmide:

*Piramidal, funesta de la tierra
nacida sombra, al cielo encaminaba
de vanos obeliscos punta altiva
escalar pretendiendo las estrellas;
Se bien sus luces bellas*
(DE LA CRUZ, 2012, sem paginação)¹⁴

O ambiente descrito é nebuloso, repleto de sombras e incerto. Nesse poema, a alma peregrina, durante toda a noite, por esses caminhos, à procura da totalidade do conhecimento. E diante da impossibilidade de apreender o conhecimento universal, o sol desponta e alma acorda:

*Llegó em efecto el sol cerrando el giro
Que esculpió de oro sobre azul zafiro
De mil multiplicados
Mil veces puntos, flujos mil dorados
(...)
Que com luz juiciosa
De orden distributivo, repartiendo
A las cosas visibles sus colores*

¹⁴ De La CRUZ, Sórora Juana Inés. Obras completas. Disponível em <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=61>, consultado em agosto de 2012.

*Iba restituyendo
Entera a los sentidos exteriores
Su operación, quedando a la luz más cierta
El mundo iluminado, y yo despierta.*
(DE la CRUZ, 2012, sem numeração de página)

Octávio Paz sugere uma leitura autobiográfica de *Primero Sueño*. Para ele, o poema deve ser lido como a alegoria de uma experiência que não se encerra no espaço de uma noite, mas das muitas que a freira passou estudando e pensando:

A noite real do poema é exemplar, uma noite de noites. A *Respuesta* é um complemento de *Primero Sueño*: é um relato em prosa cujo tema é o mesmo do poema - a busca do conhecimento – mas que se abre não no espaço de uma noite, e sim, de uma vida. (PAZ, 1998, p. 504)

Trata-se para Paz, de um poema filosófico e intelectual que, embora tenha muitas semelhanças estruturais com as obras de Góngora, apresenta um tema e um propósito completamente novos na poesia hispânica:

A influência de Góngora tem sido observada por muitos, desde o padre Calleja. Por seus latinismos, suas alusões mitológicas e seu vocabulário, *Primero Sueño* é um poema gongorista. (...) Dito isto é preciso acrescentar: as diferenças são maiores e mais profundas que as semelhanças. (...) A natureza – mar, montes, rios, árvores, animais – desaparece transformada em figuras geométricas: pirâmides, torres, obeliscos. A tentativa poética de Góngora consiste em substituir a realidade que vemos por outra, ideal; o poeta andaluz não põe em dúvida a realidade, ele a transfigura. A poeta mexicana propõe-se a descrever uma realidade que, por definição, não é visível. Seu tema é a experiência de um mundo que está muito mais além dos sentidos. (PAZ, 1998, p. 501)

É freqüente também, em sua poesia, a imagem de ruínas e da morte, que, como propôs Benjamin, caracterizam as alegorias centrais da imagem barroca, mostrando a instabilidade humana frente ao divino e a perda de todas as coisas. A morte também é utilizada por Benjamin como chave metodológica para a compreensão do barroco, pois mata o objeto em seu significado original para devolver-lhe a vida através de uma nova significação. Nos poemas de Sórora Juana o tema aparece muitas vezes com referência às Parcas e as tesouras que cortam a vida:

*Para cortar El hilo que no hilo
La tijera mortal abierta vi
De aquella fatal tijera*

*Sonabam a mis oídos,
Puestamente hermanados,
Los inexorables fillos*
(DE LA CRUZ, apud PAZ, p. 193)

Além disso, como veremos nos capítulos seguintes, sóror Juana, na *Respuesta*, lança mão de recursos narrativos próprios do barroco, como o discurso engenhoso e a falsa humildade para apresentar sua vida pregressa de maneira alegórica, matando, no sentido benjaminiano suas memórias para ressignificá-las através de seu testemunho autobiográfico.

Embora somente na *Respuesta* Juana defenda abertamente sua vocação intelectual e seus conflitos com uma sociedade patriarcal, seus poemas amorosos e filosóficos expressam seu lugar frágil dentro de sua sociedade e seu desejo incondicional pelo conhecimento e emancipação intelectual, como é o caso de *Primero Sueño*.

Outro tema que fascinava Juana era o do amor e correspondência que aparece na discussão teológica da *Carta Atenagórica* e em muitos poemas de amor:

*Tan precisa es la apetência
Que a ser amados tenemos,
Que, aun sabiendo que no sirve,
Nunca dejarla sabemos.*
(DE LA CRUZ, apud PAZ, 1998. p. 405)

Ou ainda,

*Que corresponda a mi amor,
Nada añade; mas no puedo,
Por más que lo solicito,
Dejar yo de apetecerlo.
Si es delito y alo digo;
Si es culpa, y lo confieso...*
(DE LA CRUZ, apud PAZ, 1998, p. 406)

Em seus poemas de amor e amizade amorosa, sóror Juana sempre defende que o sentimento mais sublime é aquele que não necessita ser correspondido e essa exigência se deve unicamente à natureza imperfeita do ser humano. Esse mesmo argumento se repete na crítica ao *Sermão do Mandato*, como veremos no capítulo seguinte.

A produção poética de Sóror Juana é escrita no auge da cultura barroca na América. A freira dominava esse estilo como poucos autores de sua época. O exame de suas obras

mostra que a alegorização de seus desejos combina o intuito da estética barroca de explorar a significação aberta e infinita das palavras e uma estratégia poética de dizer o que não poderia ser dito em teses ou discussões filosóficas. Dessa forma, o estudo das biografias de Juana revela tanto sobre as condições em que produziu suas obras quanto sobre sua recepção na sociedade novo-hispânica.

Em 1982, Octávio Paz reuniu a *Respuesta a Sórora Filotea de la Cruz* à biografia de sóror Juana escrita pelo padre Diego Calleja incluindo pesquisas modernas de historiadores, sociólogos, psicanalistas e outros estudiosos, escreveu aproximadamente setecentas páginas dedicadas à biografia e análise de parte da obra da freira, paralelamente a um estudo da história do México. O próprio ensaísta reconhece a dificuldade de alguns pontos dessa biografia, devido ao descuido e à dispersão dos arquivos e documentos dos conventos mexicanos, principalmente após as reformas de Benito Juárez, em 1859. Entre as perdas, estão vários manuscritos da freira e, sobretudo, a maior parte de sua correspondência.

A pesquisadora norte-americana Dorothy Schons também foi responsável por importantes esclarecimentos a respeito da vida de Sórora Juana. Publicou em 1926, um ensaio no qual lança perguntas e examina pontos cruciais de sua trajetória como os motivos que a levaram a vestir o hábito, seu nome e sua renúncia aos estudos, demonstrando a dificuldade que teve a freira em enfiar figuras como Aguiar y Seijas e outros jesuítas. Nessa linha de pesquisa, temos também o trabalho de Ermílio Abreu Gómez que viu em Juana Inés uma “vítima de prelados ignorantes” e não uma freira fervorosa.

Embora a *Respuesta* seja escrita com o intuito de ser uma autodefesa e não uma autobiografia, esta última, nas palavras de Sylvia Molloy acaba sendo um de seus “indesejados efeitos”¹⁵. No geral, a maior parte da obra de Juana é marcada pelo crivo da autoanálise que, segundo Octávio Paz, é o que distingue a freira dos demais poetas de época:

Sórora Juana não foi só um temperamento eminentemente racional, ela colocou seus dotes intelectuais a serviço da análise de si própria. Essa atitude auto-reflexiva a distingue radicalmente dos demais poetas de seu século. Para comprovar isso, basta pensarmos em outro grande poeta intelectual de sua época e que foi um de seus modelos: Calderón. Temperamento especulativo, Calderón constrói torres de conceitos; sóror Juana cava minas e galerias interiores. (PAZ, 1998, p. 298)

¹⁵ MOLLOY, Sylvia. **Vale o escrito: a escrita autobiográfica na América hispânica**. Argos. Chapecó: 2004. p. 16.

Trabalhos recentes, como os de Linda Egan e Antônio Rubial García, têm complementado o trabalho de Paz com novos ângulos de pesquisa. Deve-se também ressaltar o trabalho de Irinei Santarém Henriques, que desenvolveu uma longa pesquisa sobre o barroco e psicanálise na obra de Sórora Juana. Muitos estudos têm sido feitos também buscando maior compreensão de escritos como o *Primero Sueño*, dentre os quais podemos destacar os textos do próprio Octávio Paz e de Olivares Zorrilhas Roccio.

Juana Ramírez de Asbaje nasceu provavelmente em 1648, na pequena vila de San Miguel Neplanta, aos pés do vulcão Popocatepetl. Era filha natural da crioula Isabel Ramirez de Santillana e de Pedro Manuel de Asbaje e muito pouco se sabe sobre seu pai. Não foram encontrados registros sobre ele e a própria Juana nunca o menciona. Juana sempre viveu no círculo da família de sua mãe, crioulos de posses médias, em sua maioria militares e clérigos, como era de costumes das famílias da época.

Sobre sua infância, sabemos apenas o que ela mesma escreveu em *Respuesta*. Passou seus primeiros anos com a mãe e o avô na fazenda de Panoayan. Enquanto viveu fora do convento, usou o sobrenome de sua mãe. Em um retrato desenhado por Andrés Islàs, em 1772, há uma inscrição clara: “No século ficou conhecida como dona Juana Ramírez, que assim assinava” (PAZ, 1998, p. 106). Segundo as pesquisas de Paz, é possível que não tenha conhecido seu pai e se o conheceu, não conviveu com ele.

A menina saiu muito cedo da companhia da mãe. Após a morte do avô em 1656, foi enviada à Cidade do México para morar com uma tia materna Maria Ramirez e seu marido Juan da Mata. Quando o avô materno morre, sua mãe está com um novo companheiro, Diego Ruiz Lozano, e provavelmente um filho recém-nascido. Além disso, Juana talvez fosse um fardo econômico e por isso passou a viver com parentes de posses.

Em *Respuesta*, sórora Juana deixa uma lacuna: o período em que viveu com os tios e o período em que viveu na corte. Sobre este período, a maior fonte de informação é seu biógrafo, o padre Calleja. Segundo ele, depois de oito anos com os Mata, foi levada ao palácio vice-reinal e apresentada à recém-chegada rainha Leonor Carreto, Marquesa de Mancera. Não se sabe ao certo o motivo que levaram os Mata a desfazerem-se de Juana, mas é possível que, além de ser um fardo econômico, a responsabilidade de abrigar em casa uma moça desvalida, tenha contribuído fortemente para isso.

A Marquesa de Mancera, Leonor Carreto, admitiu Juana imediatamente a seus serviços. A vice-rainha beirava os trinta anos quando chegou à cidade do México. Ela e seu marido eram personalidades apaixonadas pelas letras, fato que deve ter chamado-lhes a atenção para a jovem Juana Inés. É bastante provável que sua condição de abandono

familiar também tenha contribuído para o afeto da vice-rainha, pois apesar de não ser órfã, Juana era filha ilegítima e não tinha a proteção paterna.

Fama e Fé:

A corte dos Mancera foi conhecida pela intensa atividade cultural. Enquanto foi dama da vice-rainha, Juana Inés participou de todos os ritos mundanos da corte, como por exemplo, os *galanteios de palácio*, um jogo cortesão que distribuía por sorteio damas solteiras a senhores casados durante uma noite, sem que se consumasse o ato sexual:

Os galanteios de palácio quase nunca tinham filhos como consequência, seja porque a união sexual não se consumasse por inteiro ou porque se acudia a práticas como o *coitus interruptus* e, em segredo, o aborto. Os galanteios de palácio eram uma instituição que, simultânea e contraditoriamente estimulava a liberdade erótica e limitava sua realização. Mas a contradição era mais profunda: de um lado, se fomentava e tacitamente se aprovavam as infrações; de outro, levantava-se um obstáculo insuperável à sua legalidade. Os galãs das damas eram casados e, portanto, no caso de procriação, não se lhes podia exigir a reparação usual nesses casos: o casamento. (PAZ, 1998, p. 142)

Como se percebe, apesar do jogo cortesão estimular a liberdade erótica, o casamento estava normalmente excluído, uma vez que a grande maioria dos galãs eram casados. Certamente as possibilidades de casamento para Juana na corte eram quase nulas, pois as uniões se acertavam pelos chefes das famílias e giravam em torno de algo que Juana não possuía: o dote.

Sóror Juana parecia ter plena consciência de sua situação na corte, na obra *Los empeños de una casa*, quando descreve sua posição de destaque entre os cortesãos:

*Entre estos aplausos yo,
Com la atención zozobrando
Entre tanta muchedumbre,
Sin hallar seguro Blanco
No acertaba a amar alguno,
Viéndome amada de tantos.
Sin temor em los concursos
Defendia mi recato
Com peligros del peligro
E com el daño del daño.*

(DE LA CRUZ, 2012, sem paginação)

Ainda de acordo com Paz, a posição de Juana na corte foi brilhante graças a sua inteligência, simpatia e beleza. Seus poemas anteriores à profissão de fé, escritos quando tinha cerca de dezoito anos, demonstram, pela firmeza literária e equilíbrio, essas qualidades. No entanto, apesar da fama, sua situação era imutável, era uma moça sem família, sem recursos e filha ilegítima.

Sua inteligência seu talento para versificar foram as chaves que abriram para ela as portas da alta sociedade. No entanto, apesar da fama que rapidamente conquistara na corte vice-reinal, Juana se manteve lúcida e consciente de sua fragilidade. Nos *Empeños de una casa*, ela retrata novamente sua situação no relato que faz de sua heroína, dona Leonor:

*Inclinéme a los estúdios
Desde mis primeros años
Com tan ardentes desvelos,
Com tan ansiosos cuidados
Que reduje a tiempo breve
Fatigas de mucho espacio.
(...)
El ídolo que formaron.
Voló la Fama parlera,
(...)
La pasión se puso anteojos
De tan enganhosos grados,
Que a mis moderadas prendas
Agradaban los tamaños.*
(DE LA CRUZ, 2012, sem numeração de página)

Nesses versos, percebemos a consciência de Juana diante dos efeitos da fama. O tema da benção e condenação pela fama é discutido em muitos de seus sonetos e é também um dos temas da *Respuesta*. A comprovação dessa lucidez está na atitude do enclausuramento: quando seu saber e seu talento conquistaram a corte, com dezenove anos de idade, a poetisa entra como noviça no convento de *San José das Carmelitas Descalzas*. Mas as regras rígidas da ordem fizeram com que regressasse à corte. No entanto, o rigor da ordem das Carmelitas não a fez mudar de idéia: um ano e meio depois, Juana professou no *Convento de San Jerônimo*, numa ordem conhecida como branda, em 1668.

Não há nenhum registro de vocação religiosa na vida de Juana na corte. Ao contrário, sua figura era adulada e admirada e sua personalidade parecia ser bastante

inclinada a essas adulações¹⁶. É bem pouco provável que durante o tempo que passou na corte dos Mancera tenha se mantido à parte dos envolvimento amorosos e práticas eróticas. Mas é insustentável a hipótese de que apenas algum romance infeliz a tenha feito optar pela vida religiosa. A própria natureza das relações cortesãs, excluía essa possibilidade, já que as práticas eróticas cortesãs, os galanteios de palácio, não permitiam a liberdade do amor, mas sim, certa liberdade erótica que, ao invés de funcionar como um rompimento das tradições, apenas reforçava-as.

Analisando sua situação e sua época, dois caminhos considerados decentes se abrem diante de uma mulher: a vida religiosa ou o matrimônio. Se lembrarmos das condições sociais e econômicas de Juana Inés, chegamos à conclusão que dentre as duas vias de salvação, o casamento estava excluído, tanto por falta de dote, quanto de acerto familiar. A pobreza, a bastardia e a ausência do pai devem ter sido determinantes para a decisão de vestir o hábito. Era dama da vice-rainha, mas os vice-reis eram substituídos com frequência. Como saber quem viria depois do Mancera? E o que faria quando partissem? Octávio Paz, a respeito da instabilidade da situação da poetisa, faz uma interessante observação:

Quando Juana Inês, depois de passar três meses sob a austera regra das carmelitas, muda de opinião e abandona o convento, não volta à sua casa nem a dos Mata, mas ao palácio, ao lado da marquesa de Mancera. Isso indica que sua única casa era o palácio. Casa provisória e a qual teria, um dia, que deixar quando os Mancera fossem embora. (PAZ, 1998, p. 161)

Juana era provavelmente uma católica sincera, assim como a maioria das mulheres de sua época. Como ressalta Angel Rama, a vida religiosa no século XVII era cotidianamente uma profissão de fé. Também era comum que as mulheres se tornassem freiras por acertos familiares ou mesmo pela falta de família.

No entanto, havia também certas dificuldades para ser aceita em um convento: era preciso ter um dote e pertencer a uma família conhecida. Nesse ponto da vida de Juana, encontramos pela primeira vez a figura do padre jesuíta Antônio Nuñez de Miranda, figura influente entre a aristocracia política e religiosa na Nova Espanha e qualificador do Santo Ofício. Foi ele o responsável pela aquisição dos recursos materiais que possibilitaram a Juana Inés sua entrada no *San Jerônimo*. O padre Juan de Oviedo descreve a habilidade do jesuíta em recrutar moças, em uma pequena biografia: “Foram inúmeros os dotes que

¹⁶ PLFAND, L. **Juana La Loca - Su Vida, Su Tiempo, Su Culpa**. Fondo de Cultura de Mexico. Ciudad del México, 1972.

negociou e os que se ajustaram com seu talento e diligência para assegurar com eles, a muitas donzelas pobres, consagrando-as como esposas de Cristo no sagrado retiro dos claustros.”¹⁷

O padre Nuñez de Miranda também foi quem impulsionou sua decisão, aconselhando e animando Juana para os votos. Ademais, a vice-rainha foi provavelmente outra influência de aprovação para essa decisão, além de ter sido uma facilitadora para sua aceitação no convento.

Somente em *Respuesta*, Juana confessa que os motivos que a levaram a vestir o hábito no Convento de Santa Paula, na ordem de São Jerônimo, a vontade de viver sozinha, de modo aceitável pela sociedade, sem obrigações permanentes que atrapalhassem suas atividades intelectuais.

Os conventos da Nova Espanha

Havia um grande numero de conventos na Nova Espanha do século XVII. Além da função religiosa, os conventos eram centros de ensino e forneciam também uma ocupação social para milhares de homens e mulheres.

Mas embora a Companhia de Jesus tenha sido a grande educadora da sociedade crioula, nos conventos de freiras, a produção intelectual, salvo exceções raras como a de Sórora Juana, era praticamente nula. As freiras eram, todavia, importantes para a educação de meninas e adolescentes preparando-as para a música, o teatro, a culinária, a costura e os bordados e se destacaram no ensino básico para crianças. Como afirma Paz, a elite enviava suas filhas para os conventos para que aprendessem trabalhos manuais e domésticos e todo tipo de ensino artístico.

A diversidade dos conventos também refletia a heterogeneidade da sociedade novo-hispânica. Havia conventos para crioulas e espanholas, para descendentes de conquistadores e até mesmo para as da nobreza indígena.

Além do dote, era preciso pertencer a uma linhagem respeitável. A própria Juana Inés declarou-se filha legítima para salvar as aparências, em sua entrada ao convento. O dote também não era uma quantia acessível a qualquer pessoa. No entanto, alguns devotos,

¹⁷ OVÍDIO, Juan de. **Vida ejemplar, heroicas virtudes y apostólico ministério del venerable padre Antonio Nuñez de Miranda, de la Compañía de Jesus**, México, 1702.

como Pedro Velázquez, padrinho de Sórora Juana, por intermédio de seu confessor, o Padre Nuñez de Miranda, pagavam os dotes das moças de poucos recursos que desejavam se tornar freiras.

Os conventos e mosteiros, além de serem centros culturais, tinham uma grande movimentação econômica, exercendo atividades lucrativas como a venda de hortaliças e produtos manufaturados feitos pelas freiras. Outra fonte de lucro vinha do aluguel de terras a agricultores, visto que as ordens eram proprietárias de casas, prédios e, às vezes, de bairros.

Quanto ao espaço físico, a pesquisa de Josefina Muriel é esclarecedora: as celas eram individuais e amplas, sendo que a maioria delas possuía dois andares, banheiro, cozinha, sala e quarto. Cada cela abrigava uma freira, suas criadas, que variavam de três a cinco dependendo do convento e, quando era o caso, meninas confiadas aos cuidados das freiras.

No geral, os conventos eram autônomos e só recorriam aos superiores quando surgia alguma situação mais difícil de ser resolvida dentro de sua própria administração. Também as muitas jurisdições existentes deixavam ainda mais fácil a autonomia dos conventos, se uma autoridade fosse de encontro a alguma decisão do convento, recorria-se a outra instância.

A cada três anos, as freiras escolhiam por voto secreto a abadessa, as professoras das noviças, porteiras, vigilantes e contadoras. Em alguns conventos, escolhiam também bibliotecárias e arquivistas. No Convento de Santa Paula, sórora Juana foi arquivista e contadora, sendo releita duas vezes para o segundo cargo.

O voto de clausura era pouquíssimo respeitado. Apesar de não saírem, as religiosas recebiam visitas como as vice-rainhas, suas damas, vice-reis, pregadores teólogos e cortesãos, fazendo dos locutórios verdadeiros ambientes de discussões artísticas e até mesmo filosóficas.¹⁸ As freiras também visitavam-se constantemente em suas celas, como se queixa sórora Juana num pequeno trecho de *Respuesta*:

Como estar eu lendo em minha cela e [freira] da cela vizinha querer tocar e cantar; estar eu estudando e duas empregadas brigarem e me tornarem juíza de sua discussão; estar eu escrevendo e vir uma amiga me visitar, me prejudicando com toda a boa vontade. (DE LA CRUZ, 2012, sem numeração)¹⁹

¹⁸ MURIEL, Josefina. **Conventos de monjas de la Nueva España**. México, 1946

¹⁹ *Respuesta a sor Filotea de La Cruz*. Disponível em: <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=61>

No caso de Sórora Juana, a comunicação com o exterior dava-se igualmente por intermédio das cartas. O Padre Ovídio, também biógrafo de sórora Juana, se refere a esse fato dizendo que a freira correspondia-se “com meia Espanha” e que “apenas deixava de escrever cartas, quando estava conversando com seus visitantes”²⁰. Correspondia-se com ilustres figuras de sua época, como Fernandez de Santa Cruz e antigos amigos como Leonor Carreto e seu marido, o Marques de Mancera, mesmo depois que este retornou à Espanha.

O voto de pobreza também não era rígido. As freiras possuíam jóias e outros bens, administravam seus investimentos e, apesar de não o poderem oficialmente, recebiam presentes muitas vezes valiosos.

Junto ao convento de Santa Paula havia um colégio de meninas, famoso pelas aulas de teatro, música e teatro. Sórora Juana sempre participou dessas atividades, escrevendo peças e tratados de música.

A biblioteca do Santa Paula também era vasta, mas foi dissolvida devido às leis de Benito Juarez contra as ordens religiosas. Alguns escritos foram adquiridos por intelectuais, principalmente norte-americanos, como a própria Dorothy Schons que comprou o *Libro de profesiones*, e outros permaneceram no México como o *Reglas y constituciones que por autoridad apostólica debe observar las religiosas Del Maximo doctor San Jerônimo, em esta ciudad de México*, de 1702.

Não sabemos muito sobre a vida de sórora Juana nos seus primeiros anos como freira, principalmente pela falta de documentação e pela perda da maior parte de sua correspondência. No entanto, pelas regras gerais observadas nos conventos e as rotinas que elas impunham, podemos perceber que após as rezas e as horas canônicas, as freiras tinham tempo livre para se dedicarem a afazeres pessoais. Pela erudição que Juana mostra alguns anos depois de sua entrada no convento, com a publicação de *Neptuno Alegórico* em 1680, é provável que tenha usado muitas de suas horas de folga para ler e estudar.

Fora as leituras, em grande maioria obras enciclopédicas e tratados de filosofia, história e mitologia, sórora Juana escreveu muito. Escreveu não apenas sua obra literária, vasta em quantidade e diversidade, como também constantes cartas. Tinha correspondentes na América e na Espanha, um deles, o próprio padre Calleja. Numa elegia dedicada à

²⁰ Vide PAZ, 1998, p. 225.

freira, Calleja emprega para descrevê-la a metáfora: uma “pescadora” de interlocutores e conta, em um verso, como começou sua correspondência com ela:

*Y por suerte un poema leyó mio
Obra de años más leves que sutiles
Aun de que ya llorosamente rio;
Y me escribió una carta em que me daba
Parabién del compuesto desvario.
Cualquiera juzga sábio al que lo alaba
Mas sin esta pasión cierto que hundía
Em discreción lo mismo que elevaba.
Yo respondi, esperando cada dia
Su respuesta impaciente com la flota
Crédulo que el agua la tullia
No vino vez, al fin, que com su nota
No me trajese em consoantes finos
Oro mental de vena manirrota
(CALLEJA, apud PAZ, 1998, p. x)*

Outro meio de contato com o mundo exterior eram as visitas que as freiras recebiam no convento, transformando o locutório do Santa Paula em verdadeiras tertúlias:

... mais felizes que seus leitores fomos os que merecemos ser seus ouvintes: já silogizando conseqüências, argüia escolasticamente nas mais difíceis disputas; seja sobre diversos sermões, aditando com maior delicadeza os discursos; fosse compondo versos de repente em diferentes idiomas e metros, a todos nos admirava e se adquiria a aclamação da mais rígida das tertúlias dos cortesãos... (URSÚA, 1700, sem numeração de página)

Dentre os freqüentadores dessas reuniões, estava Manuel Fernandez de Santa Cruz que, anos depois, teve tanta influência no destino de sóror Juana. O teólogo espanhol, chegou na colônia em 1673 para ser bispo de Guadalajara. Amigo de Juana, ele escreve no prólogo da *Carta Atenagórica* que “há muitos anos lhe beijou as mãos e desde então vive apaixonado por sua alma, sem que esse amor tenha esfriado com a distância e o tempo” (PAZ, 1998, p. 192). Em 1679, Manuel Fernandez tornou-se o Bispo de Puebla, menos importante apenas que o bispado da Cidade do México. A relação entre os dois fora estreita, sem no entanto, perder o caráter hierárquico, e perdurou também por correspondências até poucos anos antes da morte de sóror Juana.

Octávio Paz ressalta que a avidez com que sóror Juana se corresponde revela um enorme desejo de conhecer e ser conhecida, numa mistura de vaidade e solidão, limitada pelas paredes do convento e por uma cultura marcada pelo conservadorismo

A ponte entre o convento e o palácio:

Em 1673, depois de oito anos de administração, os Marqueses de Mancera deixaram o palácio vice-reinal devido à designação do novo vice-rei Pedro Nuño Cólón de Portugal, duque de Veragua. Era comum que os vice-reis ocupassem por pouco tempo esse cargo e os Mancera haviam ficado até mais tempo que o usual.

No entanto, quatro dias após sua chegada, o novo vice-rei morreu inesperadamente. O frei Payo Enriquez de Rivera, arcebispo da Cidade do México, ocupou o cargo. Frei Payo manteve uma boa relação com as ordens religiosas e com a elite crioula e suas relações com o *San Jerónimo* foram muito fluentes. Ele deixou o governo treze anos depois e permaneceu como arcebispo do México até sua morte, quando foi substituído por Aguiar y Seijas.

O novo vice-rei era parente próximo de frei Payo. Tomás Antônio de la Cerda, o Marques de la Laguna, irmão do primeiro ministro da Espanha, chegou ao México com sua esposa Maria Luísa Manrique de Lara y Gonzaga, Condessa de Paredes, ambos de famílias ilustres, em 1680. A condessa tinha trinta e um anos quando chegou ao México, a mesma idade de Sórora Juana.

Muito ligados a atividades artísticas, sensíveis e cultos, a amizade entre os novos vice-reis e Sórora Juana foi praticamente instantânea. Entre a freira e Maria Luíza, surgiu uma amizade amplamente discutida pelos estudiosos e biógrafos de Juana Inés pelo seu tom apaixonado:

*Ser mujer, ni estar ausente,
No es de amarte impedimento;
Pues sabes tu, que las almas
Distancia ignoran y sexo.*
(DE LA CRUZ, apud PAZ, 1998, p. 302)

A freira dedicou a Lysi, como era chamada Maria Luisa em seus poemas, vários sonetos de amor e de amizade, como por exemplo, o Romance 27, escrito durante uma Quaresma, período em que se proibiam as visitas no convento, onde a freira se queixa da ausência da amiga:

*...pobre de mi,
Que há tanto que no te veo,
Que tengo, de tu carência,
Cuaresmados los deseos,
La voluntad traspasada,
Ayuno el entendimento
Mano sobre mano el gusto
Y ojos sin obejeto*
(DE LA CRUZ, apud PAZ, p.305)

Os anos do reinado do marquês de la Laguna foram os anos em que sóror Juana mais produziu intelectualmente. Nessa época, escreveu suas principais obras, *El divino Narciso* e *Primero Sueño*, além de muitos poemas encomendados de elegias, homenagens e epístolas para lamentar a morte de alguém importante ou festejar algum acontecimento político, o que demonstra a proximidade da freira, com as grandes figuras de influência em sua sociedade. Dos duzentos e dezesseis poemas das *Obras Completas* de sóror Juana, cinquenta e dois são dedicados aos marqueses de Laguna. Também são dedicados a eles pequenas obras teatrais, loas e o *Neptuno alegórico*, que era uma homenagem cerimonial aos recém chegados vice-reis.

As adulações políticas que a freira dirige aos poderosos mais do que textos simplesmente estéticos são de grande valor histórico, pois fazem parte de símbolos de uma sociedade absolutista, como o princípio cerimonial e a etiqueta. Para sóror Juana, além da posição cultural privilegiada que essas homenagens lhe rendiam, elas tinham também a utilidade imediata de estabelecer uma relação de amizade entre o convento e o palácio e até mesmo com a corte espanhola, como o poema enviado a Carlos II:

*Yo soy el Reflejo
Que Del Sol ardiente
Goza, entre los rayos,
Lúcida progênie:
Pues cuando lãs lisas
Superfícies hieren,
Em ellas retratan
Su forma lucente*
(DE LA CRUZ, 2012, sem paginação)

As palavras de Octávio Paz sobre a loa *Los Años Del Rey* explicam bastante o caráter cortesão da poesia de sóror Juana: “Ninguém acreditava que o pobre Carlos II fosse realmente um sol; ao mesmo tempo, no código de emblemas políticos e estéticos, o rei –

fosse quem fosse – era um sol.” (PAZ, 1998, p. 260) Assim, a linguagem de sóror Juana reflete seu século. Numa sociedade hierárquica como a da freira, a poesia cortesã atrai o favor do príncipe, lembrando que, na monarquia absolutista o favor do príncipe é uma conseqüência direta da graça divina.

Em 1680, com a morte do frei Payo e a nomeação de Aguiar y Seijas para o bispado da Cidade do México, era imprescindível para as freiras do San Jerônimo, a proteção de um vice-rei. O novo arcebispo, famoso por sua tirania em relação às mulheres, era uma ameaça principalmente no caso das atividades intelectuais de sóror Juana. Assim, nos oito anos em que os marqueses governaram o México, não faltaram elogios e homenagens de Juana, em tons cada vez mais próximos e familiares, o que demonstrava que, além dos motivos políticos que incentivaram essas relações, havia realmente, principalmente com Maria Luisa, uma verdadeira relação de afeto:

*Pues Del mismo corazón
Los combatientes deseos,
Son holocausto poluto,
Son materiales afectos,
Y solamente Del alma
El religiosos incêndios,
Arde sacrificio puro
De adoración y silencio*
(DE LA CRUZ, Apud PAZ, 1998, p. 301)

Entre o palácio e o convento, houve um contínuo fluxo de presentes, bilhetes, doces e retratos (PAZ, 1998, p. 452). Os presentes que Juana recebia eram muitos e grande parte deles de valor material. A freira também conseguia recursos através dos poemas e homenagens encomendadas. Sua capacidade como administradora foi igualmente notória, tanto que suas irmãs de convento a relegeram várias vezes como tesoureira da ordem. Pelo *Neptuno alegórico*, Juana ganhou duzentos pesos e se apressou em agradecer: “... *pues por um Arco tan pobre / Me dais uma arca tan rica*” (DE LA CRUZ, 2012, sem numeração de página)

No entanto, o maior lucro de *Neptuno alegórico* foi, sem dúvida, o estreitamento de sua relação com os vice-reis. Assim, a posição de sóror Juana no convento torna-se fundamental: além de hábil administradora, a freira é o elo entre o *San Jerónimo* e o palácio, protegendo a ela própria e suas irmãs, da difícil relação com Aguiar y Seijas e fortalecendo seu lugar dentro de seu próprio convento, possibilitando independência e influência sobre as outras freiras.

O marquês de la Laguna governou o México até 1686. No entanto, Maria Luisa e o marido, permaneceram ainda dois anos na colônia antes de regressarem a Madri. A condessa foi a maior responsável pela divulgação da obra de sóror Juana na Europa. Na primeira publicação avulsa de *El divino Narciso* encontramos a seguinte dedicatória: “a marquesa de la Laguna, vice-rainha desta Nova Espanha, singular patrocinadora e ligada à Madre Juana, o levou à corte de Madri para que alí se apresentasse” (apud PAZ, 1998, p. 363). Também se deve a ela a publicação de *Inundación Castalida*, uma coletânea de poesias de sóror Juana, em 1689. A condessa saiu do México com muitos manuscritos de sóror Juana que, mais tarde, lhe mandaria novas obras para a divulgação na Espanha. No prólogo da edição de 1691, lê-se a nota: “com a pressa das mudanças, obedecendo ao superior mandato de sua singular patrocinadora, a Condessa de Paredes” (apud PAZ, 1998, p. 363). Embora seja muito provável que a relação dessas duas mulheres tenha se mantido após a partida de Maria Luisa para a Espanha, a parte maciça de sua correspondência também foi perdida:

Várias vezes me referi à ativa participação de Maria Luisa na recopilação e publicação dos poemas de sua amiga e protegida. Sua devoção foi admirável e não cessou com a ausência (...). É uma pena que não dispomos da correspondência das duas amigas durante esses anos, pois isso nos permitiria vislumbrar seus verdadeiros sentimentos. Depois de sua partida, sóror Juana deve ter se sentido desamparada. Ficar sem protetores num mundo que era um tecido de relações, amizades e favores recíprocos era como ser um náufrago e perder o pedaço de madeira a qual se apóia. (PAZ, 1998, p. 363)

O vice-rei que sucedeu ao marques de la Laguna, don Melchor Portocarrero y Lasso de la Vega, permaneceu apenas dois anos no poder, os mesmos dois anos que os marqueses da Laguna permaneceram na Nova Espanha. Depois de don Melchor, o governo foi entregue ao conde de Galve, don Gaspar de Sandoval Cerda Silva y Mendonza, que permaneceu de 1688 a 1696 como vice-rei da Nova Espanha.

A poesia cortesã de sóror Juana durante o reinado do Conde de Galve cumpriu bem a função social do ritual político, como alegoria das relações medievais de senhores e vassallos, como por exemplo, os poemas dedicados aos Condes de Galve, mesmo sendo mais frios e distantes que os dedicados aos Marqueses de la Laguna.

Assim, embora sua relação com o novo governante e sua esposa fosse menos íntima se comparada a sua relação com os Mancera e os marqueses da Laguna, a freira conseguiu

nutrir a convivência com o novo vice-rei e desse modo, assegurar sua tranquilidade e liberdade intelectual por mais alguns anos.

As condições materiais de Juana nesse período também refletem a posição que a freira chegou a ocupar, de filha ilegítima e sem fortuna, tornou-se uma famosa intelectual e, ao final de vinte anos de vida conventual, possuía também um patrimônio notório, investido em propriedades, negócios do convento, jóias, instrumentos musicais e científicos e uma biblioteca que provocava admiração em seus contemporâneos. Dorothy Schons sustenta que, a sóror Juana de 1690 estava longe da moça desvalida de 1669:

Embora tivesse que mendigar seu dote, no final de sua vida ela foi uma das freiras de mais posses do convento e, talvez, da cidade. Tanto era seu acervo que em várias ocasiões supriu de seu próprio pecúlio o que faltava para se levar a cabo as obras que se faziam no San Jerônimo. (SCHONS, 1929, sem numeração de página)

Em síntese, pode-se dizer que sóror Juana desfrutou da proteção de todos os vice-reis de seu período. Era a maior fornecedora de loas, comédias e poemas para os cerimoniais e festividades do palácio e recebia por estes trabalhos benefícios econômicos, influência e prestígio. Seus poemas, inclusive os de amor profano, circulavam na América e na Europa sem que ninguém se escandalizasse com a origem de sua autoria: uma mulher e religiosa.

Assim, através da convivência com as autoridades políticas e a manutenção de amizades influentes pela correspondência, Sóror Juana conseguiu se mover com habilidade e tornar-se parte de um grupo social seletivo que incluía personalidades eclesiásticas e vice-reis. Essa convivência lhe possibilitou estabilidade para escrever por mais de vinte anos ininterruptos, com segurança diante dos prelados mais conservadores que criticavam os excessos de suas atividades intelectuais.

CAPÍTULO 3: CARTAS PARA SÓROR FILOTEA

Como vimos anteriormente, sóror Juana foi uma dedicada escritora de cartas e embora não tenhamos acesso a sua correspondência em sua totalidade, sabemos que, através dela, a freira manteve relações com importantes figuras políticas, eclesiásticas e intelectuais. As obras mais significativas de Juana estão entre suas cartas, mais especificamente na troca de cartas entre ela e sóror Filotea de la Cruz, pseudônimo do bispo de Puebla. Significativas não apenas pelo valor, literário, histórico ou estético, mas também pelas consequências que esses escritos tiveram na esfera de sua trajetória pessoal. São três as cartas trocadas entre sóror Juana e o bispo de Puebla: a Carta Atenagórica, em formato de debate teológico na qual sóror Juana critica o *Sermão do Mandato*, do padre Antônio Vieira; a carta de sóror Filotea, uma carta de aconselhamento do bispo, conhecida como o prólogo da carta Atenagórica e finalmente a *Respuesta a sóror Filotea de la Cruz*, a resposta de Juana aos conselhos do bispo. Para facilitar a leitura, a *Carta Atenagórica* será referenciada pela sigla C.A., o *Sermão do Mandato* pela sigla S.M. e o *Prólogo de sóror Filotea* por P.F.

É importante ressaltar, antes de qualquer consideração a respeito dessas três cartas que, apesar de terem um destinatário específico, todas foram escritas com a consciência de que seriam impressas e divulgadas entre o círculo letrado da Nova Espanha, não se tratando pois, do tipo de correspondência secreta e dirigida a uma única pessoa.

A polêmica teológica

A *Carta Atenagórica de la madre Juana Inés de la Cruz*²¹, endereçada a sóror Filotea de la Cruz, que a publicou e divulgou, circulou entre os intelectuais e religiosos da Cidade do México no final de novembro de 1960. Em forma de discussão teológica, a carta é uma elaborada crítica ao *Sermão do Mandato*, escrito e professado pelo jesuíta Antônio Vieira, quarenta anos antes. É interessante que o padre Vieira, vivendo em terras brasileiras, nunca tenha sabido da crítica de sóror Juana.

²¹ Disponível em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/sororjuanainesdelacruz/cartaatenagorica.php>, consultado em outubro de 2012.

O padre Antônio Vieira, como se sabe, foi uma figura importante e comum às histórias do Brasil, Portugal e Espanha. Considerado um dos grandes teólogos e oradores do século VXI, pertencente à Companhia de Jesus, Vieira foi bastante lido e comentado na Espanha. Seus sermões e cartas foram publicados várias vezes em língua espanhola, circulando tanto na Europa quanto da América hispânica.

O *Sermão do Mandato*²² trata do “*mandatum novum*” de Cristo, que diz que devemos amar uns aos outros como Deus nos amou, o que é, segundo Vieira, um mandamento inteiramente novo. Recorrendo a uma habilidosa retórica, o orador mostra que tudo o que foi dito anteriormente sobre o amor de Cristo ignorava o aspecto que ele iria destacar. Para Vieira, o ponto máximo do amor de Cristo, sua maior fineza foi o que fez no fim da vida:

E fallando propriamente, o Mandato compõe-se de dois amores, o amor de Christo para connosco, e o amor do homens entre si: o amor com que Christo nos amou entra no Mandato como meio, e o amor com que nós nos devemos amar, como fim. Isso quer dizer em sentido de Ruperto, aquelle *in finem dilexit eos* que nos amou a fim: e a que fim? A fim de nós nos amarmos. Os homens amam a fim de que nós nos amemos: *Et vos debetis alter alterius lavare pede*. (S.M.)

O dicionário Aurélio define fineza como: qualidade de fino, amabilidade, gentileza. Essa palavra, assim como seu significado é comum ao português e o castelhano. Sórora Juana demonstra seu interesse pelo tema do amor e suas finezas, ou seja, suas demonstrações, em muitos versos de amor profano e debates filosóficos sobre o significado do conceito de amor e seus efeitos.

Os pesquisadores que estudam a *Carta Atenagórica* são unânimes quanto à força argumentativa de sóror Juana²³. A freira parte de seu conhecimento sobre a retórica para construir sua crítica à estrutura da argumentação de Vieira.

No *Sermão do Mandato*, Vieira discorda da opinião de três santos da Igreja Católica: Agostinho, Tomás de Aquino e João Crisóstomo, a respeito das finezas de Cristo no final de sua vida. Santo Agostinho defendia que a maior fineza de Cristo foi morrer pelos homens. Vieira refuta essa opinião dizendo que para Cristo, o sacrifício maior não foi perder a vida e sim, ausentar-se dos homens, devido ao grande amor que nutria pela humanidade:

²² Disponível em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/antonio-vieira-padre/sermao-do-mandato.php>, consultado em outubro de 2012.

²³ Vide: SOUZA, Ailton de. **Sor Juana Inés de la Cruz: testemunho e poesia**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010.

Para ponderarmos bem o fino d'esta fineza, que ainda não está ponderado, havemos de entender e penetrar bem o que era em christo o ausentar-se, e o que era o morrer. O morrer era apartar-se a alma do corpo; o ausentar-se, era apartar-se elle dos homens: e mais soffrível se lhe fez a Christo a morte, que era apartamento de si para consigo, que a ausência, que era apartamento de si para comnosco. (S. M)

Na carta, sóror Juana defende que a maior fineza de Cristo enquanto homem foi dar o máximo que podia pelos homens, ou seja, sua vida, concordando com santo Agostinho. Além do mais, rebate o argumento de Vieira, dizendo que Cristo, ao morrer, não se ausenta, pois fica presente no sacramento do Cenáculo.

Tomás de Aquino opinou que a maior fineza de Cristo foi permanecer em espírito com os homens após sua morte, no sacramento da Eucaristia. Vieira combate esse argumento dizendo que a maior fineza é “encobri-se” (S.M.), pois, na Eucaristia, embora esteja ali corporalmente, Cristo não faz uso de seus sentidos. Sobre este ponto, sóror Juana comenta: “Que maneira de argumentar é essa? Santo Tomás propõe em gênero e o orador responde em espécie. Logo, não vale o argumento”(C.A.).

Por fim, na opinião de Crisóstomo, a maior fineza de Cristo foi lavar os pés de seus discípulos, entre eles os de Judas, seu carrasco. Vieira refuta novamente o argumento dizendo que o amor de Cristo era desinteressado, que amava por amar, sem procurar causa nem efeito:

Quanto é o amor de Pedro, tanto, e maior ainda é o ódio de Judas a Cristo: mas d'ai que se segue na igualdade dos mesmos favores? Segue-se que Cristo paga a Pedro amor com amor, que é o que se chama correspondência; porém a Judas paga-lhe ódio com amor, em que propriamente consiste a fineza. Pergunto (e a vós com maior razão, como ao maior teólogo do Apostolado) Cristo morreu por todos? Sim: *Pro omnibus mortuus est Christus* e morreu também por Judas? Também. (S.M.)

Para contrapor sua opinião à de Vieira, sóror Juana primeiramente define fineza: “É fineza, talvez, ter amor? Não, por certo, mas as demonstrações de amor: essas se chamam finezas. Aqueles signos exteriores, demonstrativos e ações que exercita o amante, sendo sua causa motiva o amor, isso se chama fineza” (C.A.). Assim, lavar os pés dos discípulos é a fineza, mas a causa do ato é o amor. Assim lavar os pés de Judas teve um motivo: o amor de Cristo por todas as criaturas.

Após contestar a opinião dos três santos, Vieira expõe sua opinião dizendo que a maior fineza de Cristo foi não querer pra si a correspondência de seu amor para si próprio e sim para os homens, ou seja, amar sem correspondência.

Os temas de amor e correspondência aparecem muitas vezes nos poemas de sóror Juana, principalmente naqueles dedicados a Lysi. Aparece também em romance de amor *a lo divino*, repetindo que o amor mais elevado não necessita de correspondência: se a pedimos é por uma falha da nossa natureza humana.

Mas apesar de aparentemente a freira concordar com Vieira sobre o amor divino não necessitar de correspondência, ela contradiz o Sermão por meio de um raciocínio sutil: primeiramente usa da autoridade das Escrituras citando os pontos no Antigo e Novo Testamento que deixam explícitos que se deve amar a Deus sobre todas as coisas. Para sóror Juana, é do amor que sentimos por Deus que se origina o amor que sentimos por nossos semelhantes e por nós mesmos. Sendo assim, o amor de Cristo não necessita de correspondência: “o amor humano encontra no ser correspondido alguma coisa que lhe faltaria se não o fosse; mas ao de Cristo nada falta, embora não lhe correspondamos” (C.A.). Para completar o difícil raciocínio desenvolve seu argumento:

É o amor de Cristo muito contrario ao dos homens. Os homens querem a correspondência porque isso lhes é bem próprio; Cristo quer essa mesma correspondência para o bem alheio, que é dos próprios homens. Ao meu parecer [Vieira] andou muito perto desse ponto, mas se enganou e disse o contrário; porque, vendo Cristo desinteressado, convenceu-se de que não queria ser correspondido. E não deu o autor distinção entre correspondência e utilidade da correspondência (...) E assim, a proposição do autor é que Cristo não quis a correspondência para si próprio, mas para os homens. A minha é que Cristo quis a correspondência para si próprio, mas a utilidade que resulta dessa correspondência ele a quis para os homens. (C.A.)

A maior dificuldade enfrentada por ambos vem da dupla natureza de Cristo: deus e homem. Deus não necessita de correspondência, mas o homem sim. Sóror Juana distingue a correspondência da utilidade, mas não sai do impasse:

Aqui o amante faz da correspondência meio para seu fim; Cristo faz da correspondência meio para o bem dos homens (...) Aqui os amantes querem o bem de seu amor para o amado, mas o bem do amor de quem se ama para si; Cristo, o bem do amor que tem ao homem e o bem do amor que lhe tem o homem, tudo, quer que seja para o homem. (C.A.)

Por fim, sóror Juana explica que, se Deus pede para ser amado e Cristo Deus e homem, é apenas porque concedeu aos homens o livre arbítrio, ou seja, amar a Deus é o supremo bem do homem, mas não pode acontecer sem que o homem o queira, por isso Deus solicita que o amem.

O argumento final de sóror Juana é o de que a maior fineza de Cristo consiste nos benefícios que nos deixa de fazer, que a freira chama de “benefícios negativos” e acrescenta que não fala apenas dos benefícios que Cristo concedeu no fim de sua vida, mas nas “finezas de Deus como Deus”. Assim, conhecendo nossa maldade Deus nos deixa de beneficiar: “Agradeçamos e ponderemos este primor do Divino Amor em que premiar é benefício, castigar é benefício e suspender os benefícios é o maior deles e não fazer finezas é a maior fineza” (C. A.)

Estranha fórmula barroca que privilegia a liberdade humana: a maior fineza de Deus está justamente em uma abstenção divina, fazendo da liberdade humana a maior graça de Deus. Dessa forma devemos amar a Deus não pelo que faz, mas justamente pelo que deixa de fazer, sendo sua maior fineza não nos fazer nenhum favor, eco de uma das grandes polêmicas de sua época: o embate entre a graça e o livre arbítrio: os favores negativos expandem o livre arbítrio, como na teoria da *graça eficaz* do jesuíta Molina. Concordando com Molina, Juana cria uma irônica situação, como sugere Octávio Paz: “com idéias e procedimentos que vinham dos jesuítas, sóror Juana atacou um deles: e dos mais ilustres. Seu ataque não foi como de Pascal, a uma doutrina, mas a uma pessoa e a um grupo” (PAZ, 1998, p. 557).

Sóror Juana escreve a um destinatário desconhecido entre seus contemporâneos: sóror Filotea de La Cruz, supostamente uma estudiosa da poesia que supostamente vivia em um convento em Puebla. Juana declara que só escreveu a crítica obedecendo às vontades deste destinatário, que segundo ela: “em certa ocasião a ouviu discorrer bacharelices, que sua bondade chamou ‘vivezas’, sobre os sermões de um excelente orador, que tanto gostou do que ouvia, que lhe pediu para que escrevesse suas razões” (RE). A freira repete também, no final da carta, uma exortação feita no início: escrevera com a condição de que somente seu destinatário tivesse acesso a ela. Essa repetição sugere certa cautela, pedindo que a carta não fosse divulgada, sóror Juana exime-se assim, da responsabilidade de sua publicação.

Duas outras advertências aparecem logo no início da carta: a primeira é que está purificada de toda a paixão, pois ama o orador que critica por pertencer à Companhia de Jesus, ordem da qual ela se sente filha, e a segunda, de que escreve unicamente para seu

interlocutor, pois, aos olhos errados, a crítica poderia parecer um ato de soberba, principalmente vindo de um sexo tão desacreditado.

A freira insiste ironicamente na indignidade de seu sexo. Ironicamente, pois, ao mesmo tempo em que se diz “uma pobre mulher” e o “frágil instrumento com que Deus castiga a soberba do autor” declara: “Embora já se tenha visto que uma (mulher) arrebatou a chave de Alcides, sendo um dos três impossíveis que venerou a Antiguidade” (C.A.)²⁴. Podemos considerar essa declaração, no início da carta, como uma estratégia discursiva própria do barroco que Hansen denomina “falsa humildade”. Sórora Juana não pretendia de fato assumir uma postura de subalternidade, a posição de uma “pobre mulher” ou um “frágil instrumento”, tanto que logo após se dizer inferior, recorre a alegoria de uma personagem clássica que demonstrou ser, ao contrário, mais capaz que um homem. Trata-se na verdade do que Hansen chama de *discurso engenhoso* através do qual o falso humilde se mostra na produção barroca, travestindo através da alegorização o discurso audaz em um saber humilde. (HANSEN, 1977, p. 174) Sórora Juana repete essa estratégia ao longo de toda a *Carta Atenagórica* e mais tarde, na *Respuesta*.

O Prólogo de sórora Filotea de la Cruz

A *Carta Atenagórica* foi seguida por outra, escrita por sórora Filotea, e endereçada à sórora Juana. Essa segunda carta serviu como um prólogo à crítica ao *Sermão do Mandato*, publicada juntamente com ele. O prólogo é breve e objetivo, começa por elogiar tanto a crítica quanto sua escritora, dizendo que Vieira poderia se sentir honrado por ser contestado por “uma mulher que é a honra de seu sexo” e elogia também a “enérgica clareza” da prosa de sórora Juana. Filotea não censura os versos de sua correspondente, mas lamenta os assuntos sobre os quais sórora Juana escreve, comparando-a com Santa Teresa. Citando as cartas de Paulo, no Novo Testamento, Filotea defende que é uma “vulgaridade” privar as mulheres dos estudos:

Não aprovo a vulgaridade dos que reprovam nas mulheres o uso das letras, pois tantas se aplicaram a este estudo, não sem o elogio de São Jerônimo. É verdade que disse São Paulo que as mulheres não ensinam,

²⁴ Referência ao mito grego de Onfália, que vestiu Hércules de mulher e fez com que tecesse e costurasse, enquanto ela, coberta com pele de leão empunhava a maçã do herói.

mas não manda que as mulheres não estudem para saber (...) São Paulo só quis prevenir o risco de elação em nosso sexo, sempre propenso à vaidade (...) Letras que engendram a elação, não as quer Deus na mulher; mas não a reprova o Apóstolo quando não tiram a mulher da condição de obediente. (P.F. apud LUCENA, 2003, p. 33)

Depois dessa declaração, Filotea frisa que, no caso de sóror Juana, o estudo e o saber a mantiveram sempre no estado de súdita, o que é bastante curioso: se sóror Juana se mantinha realmente nessa condição de obediência, qual seria o motivo desse prólogo com tantas reprimendas e exortações?

Sóror Filotea continua: não pretende impor que sóror Juana abandone seus livros, mas que se dedique mais aos temas sagrados: “Muito tempo gastou no estudo de filósofos e poetas: já será razão que se aperfeiçoem os empregos e se melhorem os livros (...) Ciência que não ilumina para se salvar, Deus a qualifica de teimosia”(P.F. apud LUCENA, 2003, p. 35). Mais adiante deseja à sóror Juana que:

O Senhor que choveu tão abundantemente benefícios positivos no natural sobre Vossa Excelência, não se veja obrigado a lhe conceder benefícios somente negativos no sobrenatural, que por mais que a descrição de Vossa Majestade os chame de finezas, eu os tenho como castigos. (P.F. apud PAZ, 1998, p.549)

Dessa maneira, Sóror Filotea não apenas se contrapôs à ideia de Sóror Juana sobre os “favores negativos”, como também se serve deles para ameaçá-la. Após essa última reprimenda, retoma o tom familiar para a despedida, pedindo que a graça e a liberdade divina a favoreçam: “Isso lhe deseja quem desde que beijou sua mão, há muitos anos, vive apaixonada por sua alma, sem que este amor tenha esfriado com a distância e o tempo, porque o amor espiritual não padece de achaques de mudanças” (P.F. apud PAZ, 1998, p. 550)

No prólogo de sóror Filotea, como podemos perceber nesse breve resumo, não se percebe interesse em contestar a crítica de sóror Juana, mas sua postura como freira, intelectual e, mais ainda, como uma freira que emprega seus dons, “os benefícios positivos” dados por Deus, no estudo e debate de temas filosóficos profanos durante toda a sua vida. Assim, apesar dos elogios que faz em sua carta, o objetivo de sóror Filotea é a advertência: como freira, sóror Juana deve dedicar-se aos temas religiosos, para honrar o talento que Deus depositou em sua alma, deve dedicar seus poemas e seus debates aos temas sagrados e não aos profanos.

Teias Políticas

As atitudes de sóror Filotea e de sóror Juana são bastante ambíguas: a primeira admira tanto a crítica de sóror Juana que a publica por conta própria, mas, ao mesmo tempo, a condena pelo excesso de dedicação a temas laicos e a aconselha a se dedicar mais a teologia. Sóror Juana, por sua vez, escreve a crítica a pedido de sóror Filotea, sua superiora, com a condição de que não seja divulgada, mas, aceita de bom grado sua publicação. Mais tarde, quando escreve a *Respuesta*, diz a Filotea que “não sabe como lhe agradecer o favor tão desmedido de dar a publicar meus rascunhos” (RE).

Para entendermos a relação de sóror Filotea com sóror Juana e o verdadeiro objetivo tanto da *Carta Atenagórica* quanto do prólogo de sóror Filotea é necessário nos atermos a um primeiro ponto: o uso do pseudônimo pelo bispo de Puebla.

Sabemos que, na verdade, o interlocutor de sóror Juana, escritor do prólogo e autor da *Aprobación* do escrito, era o bispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz. A amizade era antiga, remontando provavelmente a época em que frei Payo assumiu o vice-reinado da Nova Espanha.

Na correspondência entre ambos, a falsa identidade feminina do bispo de Puebla opera dois sentidos enunciativos opostos: o autoritarismo e a amizade, já que ao mesmo tempo em que repreende a freira por seus excessos, pode criar um ambiente íntimo que demonstre sua simpatia.

Ao analisar os motivos que levaram o bispo de Puebla a se esconder sob um pseudônimo feminino, Maria Marcelita Pereira Alves²⁵ defende que o jogo estabelecido com o uso da falsa identidade tem por objetivo justamente possibilitar a conciliação e o autoritarismo num mesmo discurso:

A relação proposta pelo emissor é de duas monjas – uma superiora e sua subordinada, o que se pode interpretar, na perspectiva discursiva, como um recurso de preservação de face: a figura todopoderosa do bispo cede lugar a uma compreensiva conselheira, travestindo-se assim a advertência e a severa ameaça em amistoso conselho. (ALVES, 2003, p. 26)

²⁵ ALVES, Maria Marcelita Pereira. **A primeira feminista das Américas: as marcas da ousadia e da repressão nas cartas de Sor Filotea de la Cruz e Sor Juana Inés de la Cruz.** In. LUCENA, Maria Inés Guilhard. **Representações do feminino.** Ed. Átomo. Campinas: 2003.

Dessa forma, o bispo pode variar seu discurso da brandura a uma ordem direta, como podemos observar na evolução do tom autoritário na carta: “Não é pouco o tempo que Vossa Majestade tem empenhado nessas ciências curiosas... e no estudo de filósofos e poetas; já será razão de aperfeiçoar seus empenhos e melhorar os livros.” (P.F. apud LUCENA, 2003, p. 23)

Depois da sugestão do indicativo *já será razão*, o bispo emprega uma sequência de verbos no imperativo (P.F. apud ALVES, 2003, p.26): “não se venda, nem se deixe roubar destes estudos” (P. F. apud ALVES, 2003, p. 26), prosseguindo com a ordem: “passe já, como o grande Boécio, às (ciências) proveitosas, juntando às sutilezas naturais, a utilidade de uma filosofia moral.” (P.F. apud ALVES, 2003, p. 26). Por fim, ele ameaça o comportamento de sóror Juana, com os castigos do inferno: “Pena é que tão grande entendimento de tal maneira se dobre às informações vulgares da Terra, que não deseje penetrar no que se passa no céu; e já que se humilha ao solo, que não desça mais baixo considerando o que se passa no inferno.” (P.F. apud PAZ, 1998, p.549)

Embora se despeça com um tom mais brando e amável, o bispo encerra sua carta de aconselhamento impondo sua autoridade e impedindo qualquer contestação:

Estou muito certa e segura que se Vossa Majestade, com os discursos vivos de seu entendimento, formasse e pintasse uma idéia das perfeições divinas (das quais se permitem entre as escuridões da fé), ao mesmo tempo se veria ilustrada de luzes sua alma e abrandada sua vontade e docemente ferida de amor de seu Deus. (P.F. apud ALVES, 2003, p. 37)

Parece bastante contraditório que o bispo de Puebla ao mesmo tempo, repreve em sóror Juana os excessos das atividades intelectuais e, a admire a ponto de publicar sua crítica ao Sermão do Mandato, intitulando-a ainda como carta Atenagórica, que significa digna da sabedoria de Atena, o que consistia em um imenso elogio a freira. Essa contradição esconde o real objetivo da Carta Atenagórica: um ataque direto ao bispo da Cidade do México: Francisco de Aguiar y Seijas.

Sóror Juana, o bispo de Puebla e outros crioulos do círculo intelectual da corte como José Miguel Torres (este sobrinho de Juana e secretário da Universidade da Cidade do México) e Castorena y Ursúa, formavam um grupo ligado por amizades e interesses em comum. A nomeação de Aguiar y Seijas como arcebispo da Cidade do México foi um acontecimento que provavelmente uniu e desagradou a todos eles, mas afetava principalmente sóror Juana e Fernández de Santa Cruz.

A admiração pelo padre Antônio Vieira no México se deveu em grande parte devido à influência dos jesuítas na formação intelectual da elite crioula. Figuras como a de Aguiar, que tinha o apoio político dos jesuítas, também exerciam grande poder sobre as decisões da Igreja, a própria nomeação de Aguiar para o bispado da Cidade do México reflete a poderosa intervenção da Companhia de Jesus. Entre os jesuítas mais próximos do bispo estava o padre Antônio Vieira, que ao publicar seus sermões em Madri em 1675, dedicou-os a Aguiar, que ainda era bispo de Michoacán:

As cinco pedras da onda de Davi em cinco discursos morais predicados a sereníssima rainha da Suécia, Cristina Alejandra, em língua italiana. Pelo reverendíssimo padre Antônio Vieira... Dedicados ao ilustríssimo senhor Francisco de Aguiar y seijas, bispo de Michoacán. (VIEIRA apud PAZ, 1998, p. 554)

Dedicatória semelhante aparece novamente em 1678, com uma nova publicação dos sermões de Vieira em Madri. Em contrapartida às homenagens, Aguiar y Seijas publicou no México vários sermões de Vieira, mesmo quando este perdeu o favor da coroa portuguesa. Dessa forma, a personalidade mais afetada com a crítica ao sermão de Vieira era de fato, Aguiar y Seijas e outros jesuítas amigos do bispo.

Aguiar y Seijas tinha uma personalidade famosa por suas excentricidades, especialmente por seu horror às mulheres. Seus contemporâneos e biógrafos contam esses acessos de fúria em relação ao sexo feminino em várias passagens, como Francisco Sosa, no livro *El episcopado mexicano*, que descreve que ao se tornar sacerdote, Aguiar declarou não querer ver mais nenhum rosto de mulher, nem mesmo entre sua criadagem: “Jamais permitiu alguma mulher; em suas freqüentes conversas doutrinárias atacou com veemência todos os defeitos que acreditava ter a mulher; foi mais longe chegando a repreender, do alto do púlpito, alguma mulher, personalizando seus ataques” (SOSA, apud, PAZ, 1998, p. 561)

José de Lezamis, contemporâneo de Aguiar, afirma em suas memórias que freqüentemente declarava “que se soubesse que alguma mulher tivesse entrado em sua casa, mandaria trocar o piso em que ela pisara” (LEZAMIS, apud PAZ, 1998, p. 561). O bispo também não permitia que seus visitantes levassem consigo suas mulheres, nem mesmo as vice-rainhas. Sosa relata também que “ao tomar posse o vice-rei Conde de Galve, Aguiar não foi visitá-lo para não ter que visitar também a vice-rainha” (SOSA apud PAZ, 1998, p. 561).

Para Aguiar, o trato com as mulheres sempre foi uma ameaça para sua saúde espiritual e a tentação que estas representavam para ele, aumentavam de acordo com seus cargos na Igreja. Octavio Paz, numa releitura da biografia de Lezamis comenta que:

Apesar da admiração e do amor que lhe professou, o retrato que faz Lezamis é o de um homem veemente e caprichoso, apreensivo e colérico, suspicaz, cruel consigo próprio e com os outros, visitado continuamente pelos fantasmas da ira e da luxúria. Sua caridade era despótica, sua humildade soberba e sua castidade uma *débauche* mental. (PAZ, 1998, p. 562)

Podemos imaginar que a fúria de Aguiar e Seijas diante das atividades literárias de sóror Juana deve ter sido contínua. No entanto, durante muitos anos essa desaprovação foi expressa de maneira indireta, por meio de algumas chamadas e exortações, principalmente por meio de seu confessor, o padre Núñez de Miranda, pois, independente da impaciência do bispo, Juana conservava o favor do palácio.

Apesar do temor que provavelmente lhe inspirava Aguiar, sóror Juana nunca refreou suas atividades. Ao contrário, aliada ao bispo de Puebla, escreve uma crítica ao sermão de Vieira que era tão adorado por Aguiar y Seijas. Na carta, sóror Juana ainda declara que ela, “uma pobre mulher” era “o instrumento de Deus para castigar um soberbo”. Este soberbo permanece sem nome, mas dificilmente seria Antônio Vieira, desterrado no Brasil e alheio à crítica de Juana.

O bispado de Puebla era o mais influente da Nova Espanha depois do bispado da Cidade do México. Como já vimos anteriormente, no vice-reinado de frei Payo, este concentrou em suas mãos, o posto mais alto da política e da religião, como vice-rei e bispo da Cidade do México. Com seu retorno à Espanha em 1680, os dois candidatos ao seu posto religioso foram justamente Manuel Fernández de Santa Cruz, bispo de Puebla e Aguiar y Seijas, bispo de Michoacán.

Os textos e cartas dos contemporâneos de Juana, apesar da discricção, nos permitem perceber que a disputa entre os dois bispos foi longa e agressiva.²⁶ Segundo Dario Puccini, era Fernán-des de Santa Cruz o preferido na Nova Espanha pelo seu temperamento moderado, experiência e habilidade nas relações políticas. Aguiar, por sua vez, tinha o apoio dos jesuítas e, apesar de seu conhecido temperamento intransigente, de outras autoridades metropolitanas.

²⁶ Vide, PAZ, Octávio. *Sóror Juana Inés de la Cruz: as armadilhas da fé*. Mandarim, São Paulo: 1998. p 556

No *Diário de sucessos notables* de Antônio Robles existem quatro menções à disputa de sucessão: a primeira dizia que foi nomeado o Bispo de Santo Domingo; na segunda, de maio de 1680, a notícia é que o nomeado foi Fernández de Santa Cruz ; na terceira nota sobre o caso, confirma-se que o nomeado é mesmo o Bispo de Puebla e por fim, em março de 1681 aparece o nome de Aguiar y Seijas como arcebispo da Cidade do México. Não se sabe o que aconteceu entre maio de 1680 e março de 1681, só é possível concluir que alguma forte interferência política fez a decisão de Madri mudar a favor de Aguiar, fazendo Santa Cruz voltar ao bispado de Puebla.

Só depois de entendermos a rivalidade de Aguiar e Fernández é possível responder às muitas perguntas que surgem com a publicação da carta *Atenagórica* e as teias políticas que ela desenhava: a carta é uma crítica ao sermão do padre Antônio Vieira que esconde uma provocação a Aguiar. O fato de ter sido escrita por uma mulher o agredia mais fortemente ainda. Quem a publica é o Bispo de Puebla, sob o pseudônimo feminino de sóror Filotea, que protege Juana com sua autoridade e escreve um prólogo, no qual ao mesmo tempo em que elogia a freira, a critica por seus excessos intelectuais.

Dario Puccini, Octávio Paz, José Maria Cossío e Doroty Schons concordam que a publicação da *Carta Atenagórica*, juntamente com o prólogo de sóror Filotea é fruto de um prévio acordo entre sóror Juana e o bispo:

o incidente reflete, em sua complexidade, um dos aspectos característicos na sociedade hispânica nessa época: as rivalidades entre os dois prelados se expressavam em formas encobertas. A teologia era a máscara da política. Mas nesse incidente existe um elemento novo: o surgimento de uma consciência feminina. Esse elemento é o que da outra significação ao fato. Repito: sóror Juana não foi um instrumento do bispo de Puebla: foi sua aliada. (PAZ, 1998, p. 563)

O prólogo de Filotea nos deixa perceber a atmosfera de hostilidade que as atividades intelectuais de sóror Juana enfrentavam. Ambos sabiam que a publicação da carta *Atenagórica* atrairia as atenções dos prelados mais conservadores para essas atividades. Dessa forma, o bispo de Puebla se adianta e repreende a freira por seus estudos profanos, fazendo questão de ressaltar que se sóror Juana fizer melhor escolha dos assuntos, continuará a ser tão “celebrada como Santa Teresa” (PF.). Assim, o objetivo da carta supostamente escrita por Filotea, embora provavelmente em muito represente os pontos de vista do bispo de Puebla, é sobretudo proteger sóror Juana dos ataques que viriam, pedindo com antecedência que a freira se retratasse e adiantando-se a seus futuros perseguidores.

É uma hipótese sólida que Juana e Santa Cruz ao publicarem suas cartas soubessem que provocariam réplicas e comentários. No entanto, o número de resposta e a ferocidade de algumas delas devem tê-los assustado, principalmente sóror Juana, elo mais fraco de sua aliança política. A polêmica chegou até Madri, embora no México tenha tomado proporções mais dramáticas. O clero tentou retirar ao máximo a publicidade do incidente, principalmente enquanto estavam vivos seus protagonistas.

O efeito do prólogo de sóror Filotea foi também imprevisível. Nessa carta, o bispo de Puebla coloca sóror Juana diante dos conflitos que a acompanharam por toda a vida: a validade do conhecimento profano e os limites da instrução no caso da mulher. O objetivo do prólogo era permitir que Juana elaborasse sua defesa, no entanto, nem mesmo o bispo de Puebla foi capaz de prever qual seria a resposta de sóror Juana. O texto de Filotea leva Juana a se concentrar diante de seus dilemas e sua vocação intelectual, o sentido de sua vida, fazendo que os pontos teológicos da *Carta Atenagórica* perdessem a importância.

A *Respuesta a sóror Filotea de la Cruz* é datada de 1 de março de 1961, aproximadamente três meses após a divulgação da *Carta Atenagórica*. Nas palavras de Paz:

Apesar de seus estigmas e lacunas, a *Respuesta* é um documento único na história da literatura hispânica, na qual não existem muitas confidências sobre a vida intelectual, suas miragens e desenganos. As reflexões sobre as aventuras solitárias do espírito foram um tema pouco explorado pelos grandes escritores espanhóis e hispano-americanos. Nisso, a *Respuesta* se afasta das tendências predominantes da nossa cultura e é o complemento de *Primero Sueño*: se este último é o isolado monumento do espírito, em sua ânsia de conhecer, a *Respuesta* é o relato dos diários afãs do mesmo espírito contado numa linguagem direta e familiar²⁷(PAZ, p. 568-569)

Respuesta só foi publicada em *Fama y obras postumas* em 1700, mesmo tendo circulado entre os letrados de sua época. Para Sóror Juana, as conseqüências, mesmo sem a publicação de tal escrito, foram fortes e ásperas. Seu antes aliado, o Bispo Fernández de Santa Cruz calou-se sobre a *Respuesta* e retirou-lhe sua proteção, provavelmente por temer irritar ainda mais o arcebispo da Cidade do México e os jesuítas. Nuñez de Miranda, confessor de Sóror Juana, figura de muita influência e qualificador do Santo Ofício, foi ainda mais severo: retirou-lhe sua ajuda e se negou a vê-la.

²⁷ PAZ, Octávio. *Sóror Juana Inés de la Cruz: as armadilhas da fé*. Mandarim, São Paulo: 1998. p 568-569.

Não sabemos qual foi a reação do bispo de Puebla ao receber a carta de sóror Juana, pois nenhum comentário saiu impresso. Sabemos apenas de seu silêncio. Seu e de Aguiar, calculado por um posicionamento político cauteloso, pois apesar de ser o arcebispo da Cidade do México, não era sensato entrar em conflito com os protetores de Sóror Juana. O Marques de la Laguna, amigo mais poderoso da freira, que havia sido vice-rei, era também irmão do primeiro ministro do rei espanhol, o duque de Medinaceli. Após o retorno dos marqueses de la Laguna para a Espanha, Sóror Juana conquistou a simpatia e o apoio do Conde de Galve, e ainda contava com o apoio da Condessa de Paredes, esposa do Marques de la Laguna, sua editora e divulgadora de seus escritos na Espanha.

Reviravolta

No verão de 1691, a capital do México ficou inundada devido a chuvas constantes. A inundação fechou as estradas e destruiu as plantações. Casas desmoronaram e o Vale do México ficou desprovido, por semanas, de alimentos, lenha, carvão, pão e trigo. Essa situação levou à especulação e carestia dos poucos produtos disponíveis. Diante da passividade dos governantes, o povo apoiou-se na superstição e na fé, praticando flagelos públicos e incansáveis procissões.

A crise prolongou-se até 1692 sem que o governo conseguisse contorná-la. Obviamente os mais afetados por ela eram os pobres, mas seus porta-vozes eram os crioulos e clérigos. A tensão causada pela escassez cresceu até que em oito de junho, uma multidão de dez mil pessoas de “todas as castas” aglomerou-se às portas do palácio e o incendiou. As ordens religiosas não intervieram por medo de se tornarem vítimas do povo enfurecido. Após incendiarem o palácio e a prefeitura, a multidão seguiu para a praça, onde pilharam o comércio.

No auge da pilhagem, um fato curioso ocorreu: um sacerdote saiu da catedral carregando o Santíssimo Sacramento, rodeado de coroinhas e clérigos, fazendo com que os amotinados se ajoelhassem enquanto passavam com o símbolo sagrado. Outro clérigo pregou ao povo na língua *náuttle* e foi ouvido com respeito. Como não existia um grupo que organizasse a revolta popular e encabeçasse um movimento por reformas, o motim se dispersou, assim como a cólera dos amotinados. No entanto, esse episódio deixou clara a

fragilidade do poder dos vice-reis e, em contrapartida, a força do poder da Igreja sobre a população.

A Igreja fortaleceu-se como base de todas as outras instituições, numa sociedade em que tragédias naturais como enchentes ou secas eram vistas como castigos divinos, as medidas espirituais como procissões e excomunhões eram vistas como eficazes. Aguiar y Seijas era a mais alta autoridade eclesiástica do país, a autoridade mais respeitada pelo povo, após o descrédito da administração do vice-rei reforçado pelo tumulto de 1662.

Assim, um fato público inesperado interferiu solidamente na vida de Juana. Outro acontecimento isolado e definitivo vinha da Espanha: a morte de Don Tomás de la Cerda, o Marquês de la Laguna, marido de Maria Luísa, a Condessa de Paredes.

Os laços de proteção de Sórora Juana romperam-se um a um: primeiro, o silêncio do aliado bispo de Puebla, o abandono de seu confessor Nuñez de Miranda, a crise institucional do palácio vice-reinal, a ascensão de Aguiar y Seijas como a autoridade mais respeitada da Nova Espanha e, por fim, a morte do Marquês de la Laguna.

Diante de seu isolamento, Sórora Juana busca a saída mais sensata. Sem nenhum apoio e já sem influências suficientemente fortes para protegê-la de Aguiar y Seijas, ela buscou uma reconciliação através da figura de seu confessor Nuñez de Miranda.

Nuñez de Miranda encorajou a freira à submissão e a puniu com o que era para ela, o pior castigo. Em 17 de fevereiro de 1694, a freira confessou seu erro e assinou a *Renuncia a las letras profanas*, uma abjuração que a fazia abdicar de todas as suas atividades literárias e intelectuais. Nos dias que se seguira, ela entregou seus livros, instrumentos musicais e científicos ao arcebispo Aguiar y Seijas para que fossem vendidos e o dinheiro convertido em ajuda aos pobres. Assim foi desfeita uma das maiores bibliotecas particulares da Nova Espanha.

Cerca de dois anos mais tarde, desaparecem os protagonistas de todos esses acontecimentos. Nuñez de Miranda morre em 1695 por um resfriado que se complicou. Sórora Juana Inês de la Cruz morre dois meses depois numa epidemia até hoje não identificada, no Convento de *San Jerónimo* às quatro da manhã do dia 17 de abril. A freira passara os dias anteriores cuidando de suas irmãs doentes, até que ela própria adoeceu. Segundo Calleja, a mortalidade foi alta: morrerem nove a cada dez freiras que adoeceram.

CAPÍTULO 3: *RESPUESTA A SÓROR FILOTEA DE LA CRUZ*

O gênero epistolar, como vimos anteriormente, é um gênero fronteiro e multidisciplinar. A *Respuesta* de sóror Juana está imersa nesse campo complexo de entendimento, interagindo com várias áreas de conhecimento. A carta é primeiramente uma resposta à exortação do bispo de Puebla que orientava sóror Juana a trocar o estudo dos temas profanos pelos sagrados. Mas é também uma justificação de sua vocação, através de um relato autobiográfico que conta parte de sua infância e sua vida conventual, além de levantar um debate teológico e filosófico sobre a instrução da mulher. A carta pode também ser considerada um “testemunho”, no sentido que John Beverley²⁸ atribui às escritas de si barrocas, como um documento que se situa ao mesmo tempo dentro e fora da escrita culta da *Cidade Letrada*, permitindo dessa forma que, discursos subjugados - no caso de sóror Juana, subjugado por questões de gênero - venham à tona se apropriando de características dos discursos dominantes:

O testemunho está situado na interseção das formas culturais do humanismo burgês, como a literatura e o livro (ou a crítica literária), engendradas por, e relacionadas com as práticas do colonialismo e o imperialismo, e essas práticas culturais subalternas que a princípio constituem seu conteúdo narrativo-descritivo. Portanto, sua natureza como discurso está marcada por uma série de aporias: é e não é ‘voz’, é e não é ‘forma autêntica’ de cultura subalterna; é e não é ‘documental’; é e não é literatura... (BEVERLEY, 1997, p. 136)

Por todos os elementos acima mencionados percebemos que a carta é um documento complexo que deve ser lido dentro de um contexto histórico bastante específico: uma sociedade ortodoxa e burocrática até então ilhada, juntamente com a Ibéria, da grande mudança de paradigma que foi a modernidade européia.

Para Philippe Lejeune²⁹ uma autobiografia é “uma narrativa retrospectiva que uma pessoa faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade”. (LEJEUNE, 2008, p. 14) Lejeune classifica a autobiografia como uma escrita de si que surge a partir de 1770 na Europa, sem negar que exista uma escrita pessoal antes desse período e em outras partes do mundo. No entanto,

²⁸ BEVERLEY, John. *Una Modernidad obsoleta: Estudios sobre el barroco*, Venezuela, Fondo Editorial A.L.E.M.: 1997.

²⁹ LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008

classificar como autobiografia no sentido moderno que lhe atribui Lejeune, outras escritas de si fora desse recorte seria para o autor pouco pertinente.

Sylvia Molloy, em *Vale o escrito*³⁰, analisa uma série de narrativas autobiográficas hispano-americanas, mas assim como Lejeune, Molloy pensa a autobiografia como um fenômeno que só aparece no fim do século XVIII e, na América latina, só se torna um fenômeno narrativo, a partir do século XIX. A autora reconhece a existência de escritas de si americanas anteriores a este período, como as crônicas de *Cabeza de Vaca* e a *Respuesta* de sóror Juana, mas afirma que, apesar de seu caráter testemunhal, sua função primeira não é apenas a narrativa de uma vida, e sim, uma justificativa voltada a um público específico, autoridades políticas e religiosas.

Dessa forma, *Respuesta* não pode ser lida como uma autobiografia moderna, mas ao mesmo tempo como veremos, da escrita testemunhal de sóror Juana começa a emergir um esboço do *indivíduo moderno*³¹ que só volta a aparecer na literatura de língua espanhola dois séculos depois.

Portanto, podemos ler a *Respuesta* de vários ângulos diferentes, sua estrutura, seus argumentos e sua breve narrativa de vida, considerando não apenas o que sóror Juana nos conta, mas também, e talvez principalmente, aquilo que não conta: suas lacunas, seu silêncio sobre sua juventude, sobre a época em que viveu com os Mata e no palácio vice-reinal.

A construção da resposta

Sóror Juana começa sua carta de forma cautelosa, mantendo o pseudônimo do bispo de Puebla, ela primeiramente se desculpa pela demora da resposta, aludindo a sua pouca saúde e ao temor de responder a altura da “doutíssima, discretíssima, santíssima e amorosíssima”(RE) carta de sóror Filotea. A freira agradece a publicação de sua *Carta Atenagórica*, recapitula as exortações de sóror Filotea e diz escrever sob o “salvo-conduto” de seus favores, afirmando ser impossível primeiramente responder à altura de sóror Filotea, e prossegue:

³⁰ MOLLOY, Sylvia. *Vale o escrito: a escrita autobiográfica na América hispânica*. Ed. Argos, 2003

³¹ Reconhecendo a dificuldade dos conceitos de “indivíduo” e “moderno” será trabalhando ainda neste capítulo uma breve definição teórica destes termos.

O segundo impossível é saber agradecer tão excessivo como não esperado favor de publicar meus rascunhos (...) E assim, suponho que falo com o salvo-conduto de vossos favores e sob o seguro de vossa benignidade.³² (RE)

A freira mantém o tratamento respeitoso de quem se dirige a um superior, reforçando as posições hierárquicas que ocupavam, marcada principalmente pelo emprego da segunda pessoa do plural, pelos adjetivos que usa para se referir a sóror Filotea e por solicitar permissão para lhe falar: “como outro Asuero³³, dado a beijar a ponta do cetro de ouro de vosso carinho, o amparo de conceder-me benévola licença para falar e expor em vossa venerável presença”³⁴ (RE) A intimidade que poderia se estabelecer entre os interlocutores fica ofuscada pelo tratamento hierárquico que Juana deve a Filotea, mas não desaparece totalmente. As expressões amigáveis de sóror Juana, apesar do exagero corrente na época e o constante uso de superlativos que marcam a tradição retórica setecentista, demonstram que embora ocupem lugares distintos na ordem social, existe entre ambas senão uma relação de afeto, ao menos de honesta simpatia.

Sóror Juana reconhece a razão de ter sido criticada: a quantidade de obras que dedica ao estudo de temas laicos. Aparentemente concordando com as advertências de Filotea, justifica suas ações com a “verdade e claridade” (RE) que dizia naturais em sua prosa:

Não ter escrito muito sobre assuntos sagrados não foi falta de interesse, nem de aplicação, mas excesso de reverência devida àquelas Sagradas Letras, para cuja inteligência eu me reconheço tão incapaz e para cujo manejo sou tão indigna; ressoa-me sempre nos ouvidos, com muito horror, aquela ameaça e proibição do Senhor aos pecadores como eu³⁵: *Quare tu enarras iustitias meas, et assumis testamentum meum per os tuum*³⁶? (RE)

³² . El segundo imposible es saber agradeceros tan excesivo como no esperado favor, de dar a las prensas mis borrones (...) Y así, debajo Del supuesto de que hablo com el salvoconduto de vuestros favores y debajo do seguro de vuestra benignidad (tradução nossa).

³³ Referênica à passagem bíblica do livro de Esther, em que a personagem pede licença para falar com o rei Asuero beijando-lhe seu cetro.

³⁴ Como outro Asuero, dado a besar la punta Del cetro de oro de vuestro cariño em senhal de concederme benévola licecia para hablar y proponer em vuestra venerable presencia (tradução nossa).

³⁵ Que el no haber escrito mucho de asuntos sagrados no ha sido desafición, ni de aplicación la falta, sino sobra de temor y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras, para cuya inteligencia yo me conozco tan incapaz y para cuyo manejo soy tan indigna; resonándome siempre en los oídos, con no pequeño horror, aquella amenaza y prohibición del Señor a los pecadores como yo (tradução nossa).

³⁶ Por que fazes declarar meus juízes, e tomar a minha aliança na tua boca?

A argumentação de Juana é sempre circular: concorda com seu censor para depois contestá-lo, não de forma direta, mas sutil, recorrendo à autoridade bíblica ou dos grandes doutos da Igreja, como por exemplo, São Jerônimo. Por que não se dedicou mais aos temas sagrados? É essa a pergunta que Juana quer responder a Filotea primeiramente, mas sem deixar de se embasar nas Escrituras:

Ver que mesmo aos varões doutos se proibia ler os Cantares até que passassem de trinta anos, e também Gênesis: este por sua obscuridade e aqueles para que da doçura daqueles versículos a imprudente juventude não mudasse o sentido em afetos carnis. Comprova-o meu grande Pai São Jerônimo, mandando que seja isto [as Escrituras], o último texto que se estude, pela mesma razão: *Ad ultimum sine periculo discat Canticum Canticorum, ne si in exordio legerit, sub carnalibus verbis spiritualium nuptiarum Epithalamium non intelligens, vulneretur*³⁷; Pois como me atreveria eu a tomá-las em minhas indignas mãos, ignorando o sexo, a idade e sobretudo os costumes?³⁸ (RE)

Esta passagem se refere à tradição dos hebreus que proibia aos sacerdotes mais novos de ler o Cântico dos Cânticos por correrem o risco de não o interpretarem corretamente por falta de maturidade, risco este que sóror Juana também corre, segundo ela mesma. Além de insistir em sua “indignidade”, havia o receio do Santo Ofício, pois, se falhasse ao falar de assuntos profanos, desagradaria somente a seus críticos letrados. Já os comentários de temas bíblicos poderiam facilmente ser julgados como heresias. Juana conta que, muitas vezes, desistiu de escrever sobre temas sagrados por medo da Inquisição. Ainda que esta não fosse tão ativa em terras americanas quanto era na Europa, o testemunho da freira nos deixa perceber a força coerciva e o temor que o Santo Ofício inspirava, até mesmo entre os religiosos:

E assim confesso que muitas vezes este temor me tirou a pluma da mão e fez retroceder os assuntos (...), pois uma heresia contra a arte não é castigada pelo santo Ofício, senão os discretos com risos e os críticos com censura; (...) Deixem isso [os temas sagrado] para quem o entenda,

37 Por o último o que ele pode aprender é o Cântico dos Cânticos, sem perigo, para que, se ler no início, segundo a carne sob a música de casamento que não entendem as palavras do casamento de espiritual ser ferido.

38 Ver que aun a los varones doctos se prohibía el leer los Cantares hasta que pasaban de treinta años, y aun el Génesis: éste por su oscuridad, y aquéllos porque de la dulzura de aquellos epitalamios no tomase ocasión la imprudente juventud de mudar El sentido em carnales afectos. Compruébalo mi gran Padre San Jerónimo, mandando que sea esto lo último que se estudie, por la misma razón: *Ad ultimum sine periculo discat Canticum Canticorum, ne si in exordio legerit, sub carnalibus verbis spiritualium nuptiarum Epithalamium non intelligens, vulneretur*; y Séneca dice: *Teneris in annis haut clara est fides*. Pues ¿cómo me atreviera yo a tomarlo en mis indignas manos, repugnándolo el sexo, la edad y sobre todo las costumbres? (tradução nossa)

não quero problemas com o Santo Ofício, que sou ignorante e temo dizer alguma coisa que soe mal ou retorcer sua genuína inteligência.³⁹(RE)

As declarações da freira são bastante controversas: na *Carta Atenagórica*, ela critica um dos maiores oradores de seu século, com uma argumentação teológica sólida, mas, meses depois, na *Respuesta*, se diz indigna de tratar de temas sagrados. Mais que isso, Juana admite que contestar o sermão, fazendo referência à *Carta Atenagórica*, foi uma soberba desmedida e que tudo o que escreveu foi sempre a pedido de outros.

Sabemos, todavia, que a freira demonstrava talento e erudição suficientes para manejar os debates teológicos e que sua produção literária foi muito além de poemas de encomendas. Por essa razão, parece difícil acreditar que sóror Juana se sentia realmente numa condição de inferioridade intelectual, ao contrário, percebemos nos trechos citados e na resposta ao bispo, o discurso engenhoso e falsa humildade que permeiam seus argumentos: a carta é escrita de forma cautelosa e respeitosa. Percebemos claramente uma exagerada postura de humildade mesclando-se com uma argumentação inteligente e engenhosa, sempre pautada na autoridade bíblica.

Tratando sóror Filotea com o respeito que lhe era devido, lembrando que seu interlocutor era na verdade seu superior, o bispo de Puebla, sóror Juana admite seus erros e os justifica com um temor religioso para interpretar as escrituras sagradas. É dessa maneira que a freira pretende a princípio apaziguar seu leitor e mascarar o verdadeiro objetivo da *Respuesta*.

Transgressão e Reconciliação

Sóror Juana, por ser mulher, se viu restringida ao longo de toda sua vida de sua única paixão declarada: o conhecimento. Nos parágrafos seguintes de sua carta, ela nos apresenta uma breve autobiografia que vai do relato de sua infância à sua entrada para o convento com um único fio condutor, transgredir a ordem social em busca do que mais desejava:

39 Así confieso que muchas veces este temor me ha quitado la pluma de la mano y ha hecho retroceder los asuntos (...) pues una herejía contra el arte no la castiga el Santo Oficio, sino los discretos con risa y los críticos con censura; (...)Dejen eso para quien lo entienda, que yo no quiero ruido con El Santo Oficio, que soy ignorante y tiemblo de decir alguna proposición malsonante o torcer la genuina inteligencia. (tradução nossa)

Desde que me raiou a primeira luz da razão, foi tão veemente e poderosa a inclinação pelas letras, que nem alheias repreensões - que foram muitas - nem próprias reflexões - que não foram poucas - bastaram para que eu deixasse de seguir este impulso natural que Deus depositou em mim: Sua Majestade sabe o por quê e para quê; e sabe que lhe pedi que apagasse a luz de meu entendimento, deixando só o que basta para guardar sua Lei, pois o demais sobra, segundo alguns, numa mulher;⁴⁰ (RE).

Aqui, encontramos um elemento interessante: a ação divina como justificativa para sua natureza. Sórora Juana não é o que é apenas por opção, foi Deus que a fez de tal maneira e por esse motivo ela ingressa na vida religiosa: para devolver a Deus o que ele lhe deu, através de sua produção, eximindo-se, ou tentando eximir-se da responsabilidade no que tange suas atividades intelectuais.

Nos parágrafos seguintes, Juana se dedica à narração de sua infância, dando ênfase a sua vocação intelectual. A menina é apresentada como uma criança precoce, diferente das outras. Antes de completar três anos de idade, seguiu a irmã mais velha até a escola e insistiu que a professora lhe ensinasse a escrever:

Ela [a professora] não acreditou, porque não era possível, mas, achando graça, me ensinou. Continuei a ir e ela continuou a me ensinar, já não de brincadeira, porque a desenganou a experiência; e eu soube ler em tão breve tempo, que já sabia quando minha mãe percebeu, o que a professora tinha-lhe ocultado para dar-lhe o gosto por inteiro e receber o galardão junto; e eu me calei achando que me açoitariam por tê-lo feito sem ordem. Ainda vive aquela que me ensinou (Deus a guarde) e pode confirmá-lo.⁴¹ (RE)

Referindo-se à *Respuesta*, Octavio Paz lamenta as lacunas deixadas por sórora Juana em sua carta, seu silêncio sobre seus primeiros anos na Cidade do México e sua vida na corte. Assim, temos informações somente da infância e da vida adulta conventual de Juana Inés, conduzidas pelo que parece ser um desabafo intelectual. Nos envolvemos em sua narrativa, vemos o que ela quer que seja visto e nos esquecemos de sua vida mundana.

40 desde que me rayó la primera luz de la razón, fue tan vehemente y poderosa la inclinación a las letras, que ni ajenas reprensiones-que he tenido muchas--, ni propias reflejas --que he hecho no pocas--, han bastado a que deje de seguir este natural impulso que Dios puso en mí: Su Majestad sabe por qué y para qué; y sabe que le he pedido que apague la luz de mi entendimiento dejando sólo lo que baste para guardar su Ley, pues lo demás sobra, según algunos, en una mujer; (tradução nossa)

41 Ella no lo creyó, porque no era creíble; pero, por complacer al donaire, me la dio. Proseguí yo en ir y ella prosiguió en enseñarme, ya no de burlas, porque la desengañó la experiencia; y supe leer en tan breve tiempo, que ya sabía cuando lo supo mi madre, a quien la maestra lo ocultó por darle el gusto por entero y recibir el galardón por junto; y yo lo callé, creyendo que me azotarían por haberlo hecho sin orden. Aún vive la que me enseñó (Dios la guarde), y puede testificarlo. (tradução nossa)

Como nos adverte Philippe Lejeune, “um autobiógrafo não é alguém que diz a verdade sobre a sua vida, mas alguém que diz que a diz” (LEJEUNE, 2003, p. 38), esse é ponto essencial para a leitura da narração de sóror Juana, suas memórias não são casuais e muito menos escritas de forma inocente e aleatória. No caso da *Respuesta*, isso fica ainda mais evidente se pensarmos que a freira tinha plena consciência de que a carta seria publicada.

Sempre quando se refere a seu aprendizado, sóror Juana teme ou sofre represálias. León Guillermo Gutiérrez destaca como os estudos de Juana, desde sua primeira infância, assumem um caráter de subversão: a menina mostrada pela narradora escolhe o conhecimento ao invés das brincadeiras e dos confortos típicos de sua idade⁴². A passagem seguinte é bem esclarecedora quanto a essa opção: “Lembro-me que naqueles tempos, sendo eu gulosa, como é comum naquela idade, deixei de comer queijo, porque ouvi dizer que nos deixava rudes, e comigo era maior o desejo de saber que o de comer, embora seja este tão poderoso nas crianças”⁴³.(RE)

Sóror Juana está sempre se referindo aos castigos e às abstenções. Para a menina, que desde cedo percebeu a impossibilidade da vida intelectual para a mulher, o conhecimento deve ser como que roubado e conquistado a duras penas. Em duas passagens de *Respuesta* percebemos a insistência e dedicação de Juana aos estudos, que estavam sempre acompanhados da reprimenda:

Mas eu foquei o desejo em ler muitos livros variados que tinha meu avô, sem que bastassem castigos nem repreensões para tirar meu ânimo, de maneira que quando vim ao México, se admiravam o tanto de minha genialidade quanto com a memória e informações que eu tinha numa idade que parecia que apenas tinha tido tempo para aprender a falar.(RE)⁴⁴

E mais adiante:

E era tão intenso meu cuidado que, embora o adorno natural dos cabelos fosse tão apreciável nas mulheres, e mais ainda nas jovencinhas, eu cortava quatro ou seis dedos deles, medindo até onde chegavam antes, me impondo a condição de que se quando voltassem a crescer até ali não

42 GUTIÉRREZ, Leon Guillermo. **Bajo la piel de la escritura: evolución y permanencia de la literatura iberoamericana**. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 2004.

43 Acuérdomo que en estos tiempos, siendo mi golosina la que es ordinaria en aquella edad, me abstenía de comer queso, porque oí decir que hacía rudos, y podía conmigo más el deseo de saber que el de comer, siendo éste tan poderoso en los niños. (tradução nossa)

44 pero yo despiqué el deseo en leer muchos libros varios que tenía mi abuelo, sin que bastasen castigos ni reprensiones a estorbarlo; de manera que cuando vine a Méjico, se admiraban, no tanto del ingenio, cuanto de la memoria y noticias que tenía en edad que parecía que apenas había tenido tiempo para aprender a hablar. (tradução nossa)

soubesse tal o tal coisa que me propunha aprender enquanto cresciam, voltaria a cortá-los como punição de minha ignorância. Isso porque não via razão que estivesse vestida de cabelos uma cabeça que estava tão desnuda de notícias.⁴⁵(RE)

Esse aspecto fica particularmente interessante se considerarmos o significado dos cabelos, tanto na cristandade, matriz europeia da sociedade mexicana, quanto para os povos astecas. Para os povos nativos americanos, o corte de cabelo estava intimamente ligado ao rompimento da primeira infância, para que se alcançasse a individualização da identidade na idade adulta. A cristandade, ao contrário, associa os cabelos, especificamente na mulher, à atração erótica. Por essa razão, as mulheres deviam entrar em lugares sagrados, como a Igreja, de véu, escondendo os cabelos. Na Nova Espanha, percebemos, pelas gravuras da época colonial, que a preocupação com a estética dos cabelos ente as moças solteiras era grande, enfeitando-os e trançando-os de maneiras variadas. Sabemos que sóror Juana conhecia bastante os costumes e a língua dos povos indígenas da Nova Espanha, mas não podemos deduzir com que intuito ela fala sobre seus cortes de cabelo. O ato pode ter diversos significados: o rompimento com a primeira infância, a paixão pelas letras que ultrapassava o sentimento estético de vaidade ou, a versão mais popular entre os biógrafos, de que o corte de cabelo para aprender as lições era também uma forma de diminuir sua feminilidade para se aproximar dos homens, únicos que tinham o direito ao conhecimento. O fato é que o corte de cabelo é uma das hipóteses de sua masculinização, tema recorrente e bastante discutido entre os biógrafos modernos de sóror Juana. No relato seguinte, com sete anos de idade, a menina pede à mãe que lhe mude a roupa e a envie, trajada de homem, para a Universidade:

Tendo eu depois seis ou sete anos e sabendo já ler e escrever e todas as outras habilidades de trabalhos e costuras que aprendem as mulheres, ouvi dizer que havia Universidade e Escolas em que se estudavam as ciências no México; e só de ouvir aquilo, comecei a atormentar minha mãe com constantes e importunos pedidos para que, mudasse minhas roupas e me enviasse ao México à casa de uns parentes que eu tinha para estudar e cursar a Universidade.⁴⁶ (RE)

⁴⁵ Y era tan intenso mi cuidado, sendo em lãs mujeres y más en tan florida juventud-- es tan apreciable el adorno natural del cabello, yo me cortaba de él cuatro o seis dedos, midiendo hasta dónde llegaba antes, e imponiéndome ley de que si cuando volviese a crecer hasta allí no sabía tal o tal cosa que me había propuesto deprender en tanto que crecía, me lo había de volver a cortar en pena de la rudeza, no me parecía razón que estuviese vestida de cabellos cabeza que estaba tan desnuda de noticias. (tradução nossa)

⁴⁶ Teniendo yo después como seis o siete años, y sabiendo ya leer y escribir, con todas las otras habilidades de labores y costuras que deprenden las mujeres, oi decir que había Universidad y Escuelas en que se estudiaban las ciencias, en Méjico; y apenas lo oí cuando empecé a matar a mi madre con instantes e

No relato de infância já aparece traçado o destino de Juana: o claustro, a cela-biblioteca e a dedicação às letras. Dessa maneira, a narrativa autobiográfica da *Respuesta*, pretende sugerir como a criança Juana estava já, desde a infância, fadada a ser a grande intelectual que foi.

Em *Uma vida em ato: a autobiografia intelectual de Patrick Chamoiseau*, Jovita Maria Gerheim Noronha⁴⁷, ressalta o paradoxo que vem à tona nas narrativas de infância: “a tensão entre memória e interpretação, entre autenticidade e construção da vida” (NORONHA, 2003, p. 35):

A imagem a que recorre Chamoiseau, no prefácio de 1996, da infância como escultora que estrutura e modela a persona, poderia assim, ser invertida, pois o que fica implícito no texto é que a infância seria, antes, um material cuja plasticidade permita ao eu que a observa e representa dar-lhe sucessivamente diferentes formas, remoldando-a segundo suas necessidades e sentimentos do momento e seu projeto futuro. (NORONHA, 2003, p. xx)

Assim, para a autora, a infância se assemelha a uma “argila” à qual aquele que se narra pode atribuir diversos significados, ou seja, recorreremos à memória de infância para reconstruir a origem de um indivíduo a partir de uma proposta do presente. No caso de sóror Juana, é a freira adulta, a narradora que busca nas memórias de infância as raízes de sua condição intelectual: “como me tornei quem sou”.

As lembranças infantis de sóror Juana também foram a base, em muitos estudos⁴⁸, para a hipótese de masculinidade psíquica. Desde criança, a relação com as figuras masculinas foram contraditórias para Juana Inés, começando pela imagem paterna na qual se misturavam a ausência de Asbaje, pai biológico, a rivalidade com Lozano, novo amante de sua mãe e o avô, com quem viveu até sua morte, quando a menina tinha cerca de oito anos de idade.

Sóror Juana nunca menciona o pai ou o padrasto, apenas o avô. Ela relata em *Respuesta* que viveu quando menina com a mãe e o avô na fazenda de Panoayán e, como vimos teria sido na biblioteca do avô que sóror Juana teve contato com seus primeiros livros.

importunos ruegos sobre que, mudándome e traje, me enviase a Méjico, en casa de unos deudos que tenía, para estudiar y cursar la Universidad. (tradução nossa)

⁴⁷ NORONHA, Jovita Maria Gerheim. **Uma vida em ato: a autobiografia intelectual de Patrick Chamoiseau**. Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003.

⁴⁸ Vide PAZ, 1998, p. 129.

O livreiro e erudito mexicano, Demetrio García, descobriu na década de 1920, uma antologia de poetas latinos editada em 1590, que pertenceu primeiramente a Pedro Ramirez, avô de sóror Juana e depois a ela própria. Um dos biógrafos da freira, Ermílio Abreu Gomes examinou o volume e as anotações feitas à mão nos cantos de páginas e constatou que Pedro Ramirez era um erudito versado em literatura clássica, de razoável posição social e tinha acesso realmente a “livros variados”, como nos conta Juana. Assim, seu avô não representaria apenas uma figura paterna, mas de iniciação e herança intelectual. Ao contrário das figuras de Asbaje e Lozano, marcadas pela ausência e abandono, a figura do avô torna-se compensatória. Se, desde criança, a curiosidade intelectual foi a maior paixão de Juana, foi o avô quem lhe abriu as portas do bem mais precioso, a biblioteca.

No entanto, esse mundo que a biblioteca representava era um mundo fechado, excluía as mulheres e até mesmo a maioria dos homens. Por esse motivo, o conhecimento assume um caráter de transgressão, à imagem da criança que corta os cabelos para se forçar a aprender e pede à mãe que a vista de homem.

Gutiérrez, Dorothy Schons e Octávio Paz analisam essas transgressões como uma saída infantil para um problema de ordem social: a menina percebeu desde cedo que apenas seu sexo lhe negava o acesso aos níveis mais altos de estudos. O conhecimento, no contexto histórico e social da freira, era de caráter extremamente masculino, assim, a menina que escolhe o caminho dos estudos assume naturalmente uma recusa à vida feminina.

Os conceitos de feminino e masculino são também muito complexos e, por isso, quando nos referimos a eles estamos nos restringindo ao contexto de uma sociedade patriarcal do século XVII. Quando dizemos que sóror Juana adota uma postura de negação da vida feminina, estamos situando esses conceitos em seu contexto, ou seja, a vida que sóror Juana nega é a de mãe e esposa e a que deseja e persegue é a de intelectual:

Ao saber de uma Universidade onde se instruíam os varões, roga que lhe cortem os cabelos e a vistam como homem para aplicar-se ao estudo das ciências. Não cabe dúvida que esses anteriores significaram para ela uma inexplicável diferença entre ser varão e ser mulher, e que por questão de gênero fora excluída do direito ao conhecimento. (GUTIÉRREZ, 2004, p. 48)

A virilidade é um disfarce imposto a Juana Inés pela sociedade e a mesma coisa acontece com sua profissão de religiosa. A origem bastarda e a ausência do pai a levam à biblioteca e depois ao convento. Confluem dessa forma as circunstâncias de ordem íntima com as sociais. Seu

destino é uma série de escolhas que a necessidade impõe, mas ela adota com os olhos abertos. (PAZ, 1998, p. 129)

A vida religiosa tem o papel de conciliar seu sexo e sua inclinação. Como freira, Juana legitima sua negação do matrimônio e sua vocação intelectual, sem negar seu sexo:

Fiz-me religiosa, porque mesmo sabendo que tinha um estado de coisas (falo das acessórias, não das formais) repugnantes a meu gênio, contudo pela total negação que possuía ao matrimônio, era o menos desproporcionado e o mais decente que podia escolher em matéria da segurança que desejava para minha salvação, ao qual cederam todas as pequenas impertinências do meu gênio, que eram de querer viver sozinha, de não querer ter ocupação obrigatória que atrapalhasse a liberdade do meu estudo, nem rumor da comunidade que impedisse o sossegado silencio dos meus livros.⁴⁹(RE)

Ademais, numa sociedade hierárquica como a Nova Espanha do século XVII, onde o nascimento impunha o lugar social dos indivíduos, a cultura e a erudição representavam um recurso seguro contra um nascimento “infeliz”, plebeu ou ilegítimo, como o de Juana. Para a freira além da conciliação com sua condição feminina, o conhecimento teve uma função reparadora, amenizando sua condição de bastardia e outorgando-lhe uma posição social privilegiada.

Dessa forma, a infância de sóror Juana e sua vida conventual se unem sob o fio condutor narrativo da evolução do indivíduo, da criança cuja, curiosidade intelectual foi a maior característica, à madre Juana Inés de la Cruz, perseguida justamente por essa característica. Percebemos então que, no relato de Juana, se mesclam memórias e esquecimentos que não são aleatórios, mas obedecem a uma estrutura narrativa com um projeto específico, mostrar a intelectual se formando, desde a infância até o momento em que escrevia a carta.

Um exemplo interessante é o fato de que apesar de ter vivido na Cidade do México por mais de dez anos e ao lado de vice-reis por quatro anos, participando ativamente de todas as cerimônias mundanas da corte, sóror Juana silencia esse período. Sabemos também que a primeira experiência de Juana com a vida conventual, foi na *Ordem de las*

⁴⁹ Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación; a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinencias de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sossegado silencio de mis libros.

Carmelitas Descalzas, onde permaneceu apenas três meses em 1667, provavelmente devido à rígida disciplina da ordem, fato este que Juana também deixa de mencionar na carta. Percebemos a partir dessas lacunas, a seleção dos acontecimentos publicados pela freira: ao mesmo tempo em que não deseja ser lembrada pela rejeição às regras das carmelitas, ou pela fama que obteve enquanto viveu na corte, ela se modela como uma criança curiosa que descobre na biblioteca do avô – ou seja, existe aí também uma herança cultural na família – um mundo cifrado, pertencente apenas aos homens da alta cultura novo-hispânica e se deixa levar por ele, graças a sua vocação que aparece desde que lhe “raiou a primeira luz da razão”⁵⁰(RE).

John Beverley defende que o aspecto mais interessante da estratégia do testemunho barroco é oferecer uma aliança entre um modelo teórico culto e o discurso de sujeitos subalternos (BEVERLEY, 1997, p. 150). No caso de sóror Juana a subalternidade não é cultural ou econômica, mas uma questão de gênero: a mulher é um sujeito subalterno em sua sociedade. Dessa forma, através da escrita testemunhal em *Respuesta*, a freira propõe uma defesa de sua inclinação natural às letras e conseqüentemente da capacidade intelectual da mulher e seu direito à educação.

Sóror Juana optou pela vida de religiosa para que pudesse de apropriar de um discurso que não poderia pertencer a ela fora do convento. Na Nova Espanha do século XVII, era impensável uma mulher intelectual, no entanto, a entrada para o convento ameniza a questão do gênero em favor da religião: se uma mulher não poderia escrever, uma religiosa poderia. Com essa apropriação de um discurso quase que exclusivamente masculino, Juana “legaliza” sua produção cultural dentro da lógica da sociedade colonial barroca.

Sóror Juana aproveita a possibilidade de produzir uma defesa intelectual que circularia entre os letrados na Nova Espanha, mascarada de uma justificativa que coloca Deus no centro de sua disputa ideológica: foi Deus quem a fez de tal maneira e só Ele sabe o motivo, justificando assim suas atividades literárias, fazendo que seu discurso, que se encaixa na teorização de Beverley como um discurso subalterno, chegasse a um público leitor através da *Respuesta*. Ou seja, através da atividade literária, a freira dá voz a um discurso silenciado, o da mulher intelectual, neste caso, a literatura “produz ativamente (em vez de refletir) uma situação de subalternidade”⁵¹ (BEVERLEY, 1997, p. 136).

⁵⁰ Desde que me rayó la primera luz de la razón.

⁵¹ “La literatura produce activamente (em vez de reflejar) una situación de subalternidad.” Tradução nossa.

Esta figuração da relação entre literatura e um sujeito subalterno que não pode falar por si mesmo a não ser por um processo de alegorização nos lembra o sentido em que Benjamim defende a morte como chave metodológica do barroco. Na *Respuesta* sóror Juana mata sua infância para ressignificá-la através da construção de sua própria personagem, para justificar suas atividades literárias.

Assim, sóror Juana usa o que John Beverley chama de “construção de uma alegoria de sujeito”⁵² (BEVERLEY, 1997, p. 143), ou seja, ela narra sua trajetória de vida de forma performática, construindo através do testemunho um sujeito que justifica suas ações através do desígnio divino da vocação intelectual.

Sylvia Molloy, em *Vale o escrito*, nos mostra como os relatos de infância, nas autobiografias hispânicas, são geralmente enganadoras ou ao menos, omissas, objetivando um modelo de vida através de uma construção retórica. A autora inicia seu livro, se apoiando em Paul de Man⁵³, afirmando que escrever sobre si mesmo se assemelha à retórica da prosopopéia, uma tentativa “sempre renovada e sempre fracassada, de dar voz àquilo que não fala” (MOLLOY, 2003, p. 13). Molloy limita seu estudo a autobiografias dos séculos XIX e XX e, mesmo sem excluir os textos em primeira pessoa, como as crônicas e cartas do descobrimento e conquista, a autora os qualifica como “formas remotas do autobiográfico” (MOLLOY, 2003, p. 15) e referindo-se a *Respuesta* afirma que,

Documentos reflexivos, como a *Respuesta* ao bispo de Puebla, de sóror Juana Inés de la Cruz, ou as confissões diante do tribunal de Inquisição, dadas as estratégias defensivas adotadas e a reivindicação de si que propõem, podem ser considerados, e de fato o foram, autobiografias. Sem negar a preocupação com o “eu” nesses textos, proponho que sua finalidade primeira não é a autobiografia, mesmo que a autobiografia seja um de seus indesejados efeitos. (MOLLOY, 2003, p. 16)

Talvez esse efeito não seja tão indesejado assim, no caso da *Respuesta*, se lembrarmos que Sóror Juana não era uma escritora ingênua. A freira sabia o que escrevia e principalmente para quem escrevia. Não nos parece que tenha evocado suas memórias, ainda que de forma seletiva e fabulada por descuido, ou mero desabafo. Parece-nos antes para escrever sua defesa, a freira acaba esculpindo uma imagem que deixaria não apenas para seus censores, mas para leitores de outras épocas:

⁵² Construcción de una alegoria del sujeto. Tradução nossa.

⁵³ DE MAN, Paul. *Autobiography as De-facement*, Modern Language Notes, 1979.

Porque um documento autobiográfico é um auto-retrato, e na maioria das vezes, o autor quer nos deixar a imagem de si que deseja que contemplem na posterioridade. E sóror Juana bem sabia que o documento seria publicado, daí entendemos sua escritura como uma subversão intencional.”⁵⁴ (GUTIÉRREZ, 2004, p. 50)

Assim, embora não se trate de uma obra estritamente autobiográfica, a *Respuesta* tinha por função essa justificação do indivíduo:

Assim por exemplo, quando lemos em *Respuesta a Sor Fioleta de la Cruz* (1691), como Sor Juana Inés de la Cruz, aos três anos, convence a professora de sua irmã a ensiná-la a ler e como deixou de comer queijo, sua comida predileta na infância, porque supostamente deixava as pessoas estúpidas, é grande a tentação de esquecermos o propósito dessas lembranças comovedoras. Na verdade, tendo muito pouco a ver com a infância, elas estão ali para reforçar a auto-defesa explícita de Sor Juana (sua sede de leitura é parte da natureza que Deus lhe deu), não para deleitar o leitor com detalhes bem escolhidos que fundamentam, de maneira fugaz, o pequeno mundo de uma menina travessa e decidida. (MOLLOY, 2003. p. 132)

Para Molloy, a maior dificuldade do texto autobiográfico na América Hispânica está em sua recepção reservada, pois, apesar de constituir, hoje, um gênero literário autônomo, a autobiografia ainda é recebida com escárnio. Assim, autobiógrafo, consciente de sua vulnerabilidade ao se expor, é extremamente cauteloso em sua escrita em relação à reprovação do leitor. Se pensarmos no caso de sóror Juana, o relato, além de estar sujeito a uma crítica de valor, está endereçado a uma autoridade religiosa e tem por objetivo justificar seu interesse por temas mundanos e sua vocação e amor pelas letras, objetivo este que, de acordo com Molloy, é o que move o autor ao se re-presentar no papel:

A autobiografia é uma forma de estar exposto que suplica por compreensão, mais ainda, por perdão. *Que me perdonen la vida*: a frase idiomática, que Victória Ocampo utiliza para sintetizar seu apelo aos leitores, pode ser estendida a muitos escritores hispano-americanos de autobiografias. (MOLLOY, 2003 p. 20)

É interessante também considerarmos que as narrativas de infância, ainda segundo Sylvia Molloy, são normalmente excluídas das autobiografias hispânicas por ameaçar com suas “trivialidades” a importância do empreendimento narrativo. Somente no século XIX a infância aparece, mas assim mesmo, “ou são vistas prolepticamente, como antevendo as

⁵⁴ Porque un documento autobiográfico es un autorretrato em El que lãs más de lãs veces, El autor quiere dejarnos la imagen de si, que desea que contemplan la posterioridad. Y Sor Juana bien sabia que El documento seria publicado, de ahí que entendamos su escritura como una subersion intencional. (tradução nossa)

aquisições do adulto, ou são usadas por seu valor documental” (MOLLOY, 2003, p. 21). Sórora Juana parece utilizar a infância exatamente com o intuito de uma narração profética do adulto, mas faz isso no século XVII, período bem anterior ao das autobiografias analisadas por Molloy.

Defesa intelectual

No entanto, apesar de afirmar que desde a primeira infância possuía o impulso da curiosidade intelectual, sórora Juana se queixa várias vezes na *Respuesta* das dificuldades que teve em se dedicar aos estudos, pois as lições com professores foram poucas e a freira autodidata conheceu as dificuldades do estudo solitário:

Isso me fez vacilar na determinação, até que aconselhando-me com pessoas doutas de que era tentação, venci com o favor divino, e tomei o estado que tão indignamente tenho. (...) Voltei (modo de dizer, pois nunca cessei), prossegui, digo, a estudiosa tarefa (que para mim era descanso em todo o tempo que sobrava de minhas obrigações) de ler mais e mais, de estudar mais e mais, sem outros professores que os próprios livros. Já se vê o quão duro é estudar naqueles caracteres sem alma, carecendo de voz viva e de explicação de um mestre, pois todo este trabalho eu sofria, muito satisfeita, por amor às letras.⁵⁵(RE)

Provavelmente para suavizar a declaração de amor às letras, a freira reconhece que o mais acertado, seria o amor a Deus: “Oh! Se tivesse sido por amor a Deus, que era o acertado, quanto eu teria merecido! Bem que eu procurava elevá-lo o quanto podia e dirigilo a seu serviço, porque o fim a que aspirava era estudar Teologia”⁵⁶(RE). Dessa forma, ainda que professe o amor às letras, ela o justifica como um meio para alcançar o conhecimento teológico: “Com isso prossegui, dirigindo sempre, como disse, os passos de

⁵⁵ Esto me hizo vacilar algo en la determinación, hasta que alumbrándome personas doctas de que era tentación, la vencí con el favor divino, y tomé el estado que tan indignamente tengo. Volví (mal dije, pues nunca cesé); proseguí, digo, a la estudiosa tarea (que para mí era descanso en todos los ratos que sobraban a mi obligación) de leer y más leer, de estudiar y más estudiar, sin más maestro que los mismos libros. Ya se ve cuán duro es estudiar en aquellos caracteres sin alma, careciendo de la voz viva y explicación del maestro; pues todo este trabajo sufría yo muy gustosa por amor de las letras. (tradução nossa)

⁵⁶ ¡Oh, si hubiese sido por amor de Dios, que era lo acertado, cuánto hubiera merecido! Bien que yo procuraba elevarlo cuanto podía y dirigirlo a su servicio, porque el fin a que aspiraba era a estudiar Teología. (tradução nossa)

meu estudo ao cume da Sagrada Teologia; parecendo-me ser preciso, para chegar a ela, subir pelos escalões das ciências e artes humanas⁵⁷”(RE).

No décimo primeiro parágrafo, sóror Juana defende a validade de muitas áreas de estudo como suporte primordial para o entendimento bíblico e cita numerosos exemplos, como a importância da lógica e da retórica para a compreensão dos vários livros e figuras de linguagem presentes nos testamentos, aritmética, física e geometria para validação de datas, medidas de objetos sagrados e regras para o sacrifício de animais, arquitetura para se compreender a grandeza do templo de Salomão e seus símbolos, história, direito e muitos outros conceitos que seriam necessários para se extrair os ensinamentos bíblicos com maior abrangência. A freira conclui o parágrafo dizendo que não apenas as ciências, mas também as artes e as mecânicas deveriam ser estudadas para a compreensão das escrituras, e também, acima de tudo, era preciso ter certa iluminação mental, para a compreensão destes textos.

A argumentação de sóror Juana é bastante sólida, mas é importante lembrar que foram pouquíssimas as obras que ela dedicou a algum estudo teológico e, na maioria dos casos, quando essas obras eram escritas, eram máscara para alguma disputa ideológica ou política, como no caso da *Carta Atenagórica*. Seu verdadeiro objeto era o conhecimento, seu desejo era conhecer todas as coisas, desvendar as ciências e descobrir a “secreta ligação” entre elas, como confessa mais adiante: “estudava continuamente diversas coisas, sem ter para alguma particular inclinação, senão para todas em geral”⁵⁸ (RE).

Contudo, mesmo com a rotina voltada para estudos, sóror Juana não deixa de ser severa consigo mesma: “estudei muito e nada sei” (RE). A freira provavelmente encontrava grandes dificuldades em pesquisar certos temas com mais profundidade, pois sua idéia de unir as ciências umas às outras, formando um elo entre elas, era bastante impensável na Nova Espanha em fins do século XVII, pois, como vimos no primeiro capítulo a idéia renascentista de abraçar todos os campos de conhecimento estava começando a surgir na revolução cultural que transformava a Europa, mais estava ainda bem longe de chegar às colônias hispânicas.

Sóror Juana demonstra sua consciência quanto a sua singularidade frente à sociedade em que vivia e quanto aos motivos que levam o prelado a censurar sua escrita, a

⁵⁷ Con esto proseguí, dirigiendo siempre, como he dicho, los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas (tradução nossa)

⁵⁸ estudiaba continuamente diversas cosas, sin tener para alguna particular inclinación, sino para todas en general; (tradução nossa)

distinção acarreta castigos: “é incomodar com aquele que se de destaca porque ofusca os outros. Assim acontece e assim aconteceu sempre.⁵⁹ ” (RE). Prossequindo sua argumentação, ela lembra que a perseguição dos Fariseus a Cristo foi também porque este se destacava. Logo, qualquer superioridade, “seja de dignidade, nobreza, riqueza, beleza ou ciência, padece esta pensão, mas a que com mais rigor a experimenta é a do entendimento. A razão é que, como disse doutamente Gracián, as vantagens no entendimento o são no ser⁶⁰” (RE). Como ela, Cristo também teria sofrido com a inveja de seus contemporâneos, não apenas por saber, mas “por ter amor à sabedoria” (RE). Esse amor, continua a freira, “me fez chegar mais perto do fogo da perseguição ao crisol do tormento; e foi com tal extremo que chegaram a solicitar que me proibam os estudos⁶¹” (RE).

Outros pontos muito significativos aparecem no vigésimo oitavo parágrafo, quando nos conta que, certa vez, privada de seus livros por um período de três meses, não descansou sua consciência, prestava atenção a todas as coisas ao seu redor e extraía de sua experiência, conceitos com os quais poderia trabalhar. A primeira coisa digna de nota neste trecho de seu relato é o motivo pelo qual sóror Juana ficou afastada dos seus livros:

Uma vez o conseguiram [afastá-la dos livros] uma prelada muito santa e muito cândida que acreditava que o estudo era coisa de Inquisição e me mandou que não estudasse. Eu lhe obedeci (nos três meses que durou sua ordem) quanto não estudar nos livros, mas quanto a não estudar absolutamente, como não tenho domínio sobre isso, não o pude fazer, porque ainda não estudando em livros, estudava em todas as coisas que Deus criou, servindo-me elas de letras, e de livro toda esta máquina universal.⁶² (RE)

A identidade e mesmo a existência dessa madre permanece um mistério, mas é crucial para compreendemos que as atividades literárias de Juana nunca foram bem vistas pelas autoridades religiosas: o estudo era “coisa de Inquisição”. Se a proibição durou apenas três meses, mesmo não sabendo o que influenciou nesse período, somos levados a

⁵⁹ Molestarse con es el que se destaca por eclipsa a la otra. Así fue y és así siempre. (Tradução nossa)

⁶⁰ sea la dignidad, la nobleza, la riqueza, la belleza o de la ciencia, padece esta pensión, pero que con mayor precisión la experiencia es la comprensión. La razón es que, como ya he dicho doutamente Gracián, las ventajas do entendimento de ser. (Tradução nossa)

⁶¹ me hizo estar más cerca del fuego del crisol persecución de tormento, y con el extremo de que se solicitó incluso que te prohíbo estudios. (Tradução nossa)

⁶² Una vez lo consiguieron una prelada muy santa y muy cândida que creyó que el estudio era cosa de Inquisición y me mandó que no estudiase. Yo la obedecí (unos tres meses que duró el poder ella mandar) en cuanto a no tomar libro, que en cuanto a no estudiar absolutamente, como no cae debajo de mi potestad, no lo pude hacer, porque aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras, y de libro toda esta máquina universal. (Tradução nossa)

considerar que as habilidades políticas e a relação de sóror Juana com o palácio, foram fatores decisivos para que a pena não fosse maior.

Um segundo ponto que pode ser observado no relato é que sóror Juana não lhe obedeceu completamente alegando não ter domínio sobre seu impulso de questionamento. Estudava em todas as coisas que Deus criou, uma forma bastante sutil de declarar inúteis as sanções, críticas e proibições do prelado sobre suas atividades, sua consciência não desaparecia se lhe tirassem os livros:

Se via uma figura, ficava combinando a proporção de suas linhas e mediando-a com o entendimento e reduzindo-a a outras diferentes. Passeava algumas vezes em um de nossos dormitórios (...) e observava que sendo as linhas de seus lados paralelas e seu teto visível, a vista fingia que suas linhas se inclinavam uma a outra e que seu teto estava mais baixo num instante que no próximo, donde inferia que as linhas visuais correm retas, não paralelas, sendo que vão formar uma figura piramidal. E discorria se era esta a razão que levou os antigos a duvidar se o mundo era esférico ou não. Porque ainda que parecesse, podia ser engano da vista, demonstrando concavidades onde poderia não haver⁶³. (RE)

Este incidente com a suposta madre superiora demonstra outro traço que a afasta da tradição intelectual hispânica e de seus contemporâneos letrados: a tendência à experimentação, o empirismo. Objetos e lugares rotineiros, sombras e paralelos a levavam a questionar e a estranhar as formas comuns. A freira reforça dessa forma, a imagem do impulso natural dado por Deus como defesa diante das acusações feitas a ela.

Sóror Juana continua seu discurso, desenhando a si mesma, expondo o que pensava, ou o que queria que fosse pensado de sua figura: alguém dotado por Deus de uma curiosidade intelectual nata, que não poderia ser privado disso:

Estavam em minha presença duas meninas brincando com um pião, e mal eu vi o movimento e a figura, comecei, com esta minha loucura, a considerar o fácil girar da forma esférica e como durava o impulso dado e independente de sua causa, pois distante da mão da menina que era a causa do impulso, dançava o pião.⁶⁴ (RE)

⁶³ Si veía una figura, estaba combinando la proporción de sus líneas y mediándola con el entendimiento y reduciéndola a otras diferentes. Paseábame algunas veces en el testero de un dormitorio nuestro (...) y estaba observando que siendo las líneas de sus dos lados paralelas y su techo a nivel, la vista fingía que sus líneas se inclinaban una a otra y que su techo estaba más bajo en lo distante que en lo próximo: de donde infería que las líneas visuales corren rectas, pero no paralelas, sino que van a formar una figura piramidal. Y discurría si sería ésta la razón que obligó a los antiguos a dudar si el mundo era esférico o no. Porque, aunque lo parece, podía ser engaño de la vista, demostrando concavidades donde pudiera no haberlas. (Tradução nossa)

⁶⁴ Estaban en mi presencia dos niñas jugando con un trompo, y apenas yo vi el movimiento y la figura, cuando empecé, con esta mi locura, a considerar el fácil moto de la forma esférica, y cómo duraba el impulso

Não contente com apenas essa observação, a freira explica que pedia às crianças que colocassem polvilho no chão para saber se a figura geométrica gerada pela movimentação do peão era um círculo perfeito ou não, notando que não passavam de linhas espirais que iam perdendo a forma circular à medida que o movimento se esgotava. A narrativa de sóror Juana leva o leitor a ver na figura da freira adulta um simples sucedâneo da personalidade e das experiências infantis, adiantando a clássica explicação do adulto pela criança nos relatos de infância modernos tradicionais. A adulta não faria mais do que conservar sua propensão natural, o interesse e a avidez pelo conhecimento:

Este modo de prestar atenção em tudo me sucedia e sucede sempre, sem que eu tenha domínio sobre ele, que antes me enfada, porque me cansa a cabeça; e eu acreditava que isso acontecia a todos, assim como o fazer versos, até que a experiência me mostrou o contrário; e é de tal maneira esta natureza ou costume que nada vejo sem segunda consideração.⁶⁵
(RE)

Também seu desejo de conhecimento é apresentado como uma interdição, tendo encontrado, segundo ela desde a infância um grande obstáculo, sua condição de mulher. Consequentemente, para defender sua vocação, é necessário defender também a capacidade de seu sexo às letras. Sóror Juana tem sido, em muitos estudos, desde Dorothy Schons na década de 20, aclamada como a “primeira feminista das Américas”. No entanto, é importante lembrar que no século XVII não existia nem a palavra “feminismo” nem seu conceito, sendo uma análise anacrônica classificá-la como tal. É indiscutível que Juana, na *Respuesta*, se detém com grande paixão na questão da limitação intelectual da mulher, mas, apesar disso, em nenhum momento, propõe uma emancipação da mulher no sentido moderno, ou seja, ela não defende a mulher enquanto classe subjugada que deve se libertar, nem poderia fazê-lo, sem conseqüências com o Santo Ofício que lhe inspirava tanto temor. Ela apenas afirma que sua capacidade intelectual não é inferior, esse argumento é imprescindível para sua defesa pessoal, mas não tem como projeto a libertação feminina ou mudanças efetivas a esse respeito.

Sóror Juana defende antes, sua inteligência, sua curiosidade e principalmente, seu

ya impreso e independiente de su causa, pues distante la mano de la niña, que era la causa motiva, bailaba el trompillo. (Tradução nossa)

⁶⁵ Este modo de reparos en todo me sucedía y sucede siempre, sin tener yo arbitrio en ello, que antes me suelo enfadar porque me cansa la cabeza; y yo creía que a todos sucedía esto mismo y el hacer versos, hasta que la experiencia me ha mostrado lo contrario; y es de tal manera esta naturaleza o costumbre, que nada veo sin segunda consideración. (Tradução nossa)

direito a tais características. Em uma passagem de humor, percebemos como ela utiliza, com maestria, a graça e a ironia para ilustrar suas capacidades:

Pois que lhe pudera contar, Senhora, dos segredos naturais que descobri cozinhando? Ver que um ovo se une e frita na manteiga ou azeite e, ao contrário, despedaça-se no licor; veja que para que o açúcar se conserve fluido, basta colocar uma pequena parte de água em que tenha estado o marmelo ou outra fruta ácida; veja que a gema e a clara de um mesmo ovo são tão contrárias, que quando usado em doce, cada uma vale por si e não juntas. Para não cansar-vos com tais futilidades, Às quais me refiro para dar-vos inteira informação de minha natural inclinação e creio que lhe causarão risos; mas Senhora, que podemos saber nós, as mulheres, senão filosofia de cozinha?⁶⁶(RE)

Na verdade, apoiada em nomes de autoridades e personagens de santos católicos, ela argumenta que, se as mulheres não devem ensinar, pois são propensas à vaidade, como prega São Paulo, nada nas escrituras as impede de estudar nem afirma que são intelectualmente inferiores. Nos parágrafos trigésimo e trigésimo primeiro, a freira lista vários nomes de mulheres sábias citadas na Bíblia: Débora no livro de Juízes; a Rainha de Sabá, que desafiou a sabedoria de Salomão; Abigail, esposa do Rei Davi; Ester, referida no livro que leva seu nome; Raabe, que abriga os espiões levados à Jerusalém por Josué e Ana, mencionada no livro de Samuel. Referindo-se também à mitologia e História Antiga, que tanto fascinava a ela e seus contemporâneos, sóror Juana fala de Minerva, adorada como deusa da sabedoria; Pola, que ajuda o marido a escrever a Batalha de Farsália e Nicostrata, conhecida como deusa das letras latinas; Aspásia, figura histórica, filósofa professora de Péricles; Hispásia, professora em Alexandria; Cenobia, rainha dos Palmirenos; Tiresias, figura da mitologia grega, mais douta que seu pai; Arete, mãe e mestra do filósofo Aristipo; Leoncia, assassinada, por defender a fé católica; Corina, poetisa grega do séc. VI a. C.; Cornélia de Roma; Catarina de Alexandria e muitas outras. A freira também cita vários nomes de mulheres admiradas na história da Igreja Católica e de nobres contemporâneas a ela, como Cristina Alexandra, rainha da Suécia e a Condessa de Villaumbrosa.

⁶⁶ Pues ¿qué os pudiera contar, Señora, de los secretos naturales que he descubierto estando guisando? Veo que un huevo se une y fríe en la manteca o aceite y, por contrario, se despedaza en el almíbar; ver que para que el azúcar se conserve fluida basta echarle una muy mínima parte de agua en que haya estado membrillo o otra fruta agria; ver que la yema y clara de un mismo huevo son tan contrarias, que en los unos, que sirven para el azúcar, sirve cada una de por sí y juntos no. Por no cansaros con tales frialdades, que sólo refiero por daros entera noticia de mi natural y creo que os causará risa; pero, señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? (Tradução nossa)

Dessa forma, após os longos parágrafos de exemplos, sóror Juana recorre à autoridade de santos da Igreja Católica que reconhecem que não se deve restringir a liberdade de reflexão feminina, mas essa liberdade se restringe a uma liberdade de reflexão e não de comportamento:

Como as interpretações dos Santos Padres, ao fim resolve, com sua prudência, que ler publicamente nas cátedras e pregar nos púlpitos, não é lícito às mulheres; mas que estudar, escrever e ensinar privadamente não apenas é lícito, mas muito proveitoso e útil.⁶⁷(RE)

A seguir, sóror Juana deixa ainda mais claro que sua questão primordial não é uma defesa de todas as mulheres, mas apenas daquelas que, como ela, foram dotadas dessa inclinação às letras: “Claro está que isto não se deve estender à todas, mas apenas com aquelas a quem Deus dotou de especial virtude e prudência e que forem muito beneficiadas e eruditas e tiverem o talento e requisitos necessários para tão sagrado emprego ⁶⁸”(RE).

Por fim, numa conclusão bastante peculiar, sóror Juana não exalta homem ou mulher, e sim, os gênios sábios, dentre os quais ela evidentemente se inclui, através de sua narrativa dos acontecimentos da infância, lembrando a máxima neoplatônica que tanto aparece em seus poemas amorosos: “as almas não tem sexo”. E se é da alma, do espírito, que vem o impulso intelectual, não faria sentido censurar o estudo em homens ou mulheres, mas este deveria estar disponível a quem estivesse habilitado, ou seja, a freira defendia o direito à vocação intelectual:

E isso é tão justo, não apenas às mulheres, que por tão inaptas são tomadas, senão também aos homens que apenas por serem homens acham que são sábios; dever-se-ia proibir a interpretação das Sagradas Letras se não fossem muito doutos e virtuosos e de temperamentos dóceis e bem inclinados; porque, do contrário, creio eu, têm saído tantas interpretações e, tem sido a raiz de tantas heresias; porque há muitos que estudam para ignorar, especialmente os que são de ânimo arrogante, inquietos e soberbo;⁶⁹ (RE)

⁶⁷ Con interpretaciones de los Santos Padres; y al fin resuelve, con su prudencia, que el leer públicamente en las cátedras y predicar en los púlpitos, no es lícito a las mujeres; pero que el estudiar, escribir y enseñar privadamente, no sólo les es lícito, pero muy provechoso y útil; (tradução nossa)

⁶⁸ Claro está que esto no se debe entender con todas, sino con aquellas a quienes hubiere Dios dotado de especial virtud y prudencia y que fueren muy propectas y eruditas y tuvieren el talento y requisitos necesarios para tan sagrado empleo (tradução nossa).

⁶⁹ Y esto es tan justo que no sólo a las mujeres, que por tan ineptas están tenidas, sino a los hombres, que con sólo serlo piensan que son sabios, se había de prohibir la interpretación de las Sagradas Letras, en no siendo muy doctos y virtuosos y de ingenios dóceles y bien inclinados; porque de lo contrario creo yo que han salido tantos sectarios y que ha sido la raíz de tantas herejías; porque hay muchos que estudian para ignorar, especialmente los que son de ánimos arrogantes, inquietos y soberbios (tradução nossa)

Como não pensar no colérico arcebispo da Cidade do México, Aguiar y Seijas? Ou em seu confessor Nuñez de Miranda, que tanto a aconselhou a abdicar dos estudos?

Mais à frente, a freira defende a educação feminina e, conseqüentemente, o preparo das religiosas para se encarregarem da educação das mais jovens: “Porque qual inconveniente em uma mulher anciã, douta em letras e de santa conversação e costumes, ter a seu cargo a educação das donzelas?”⁷⁰ (RE)

Após defender mais uma vez o direito à educação feminina, sôror Juana retorna abruptamente ao assunto que gerou todas as intrigas por trás de suas cartas, a *Carta Atenagórica*:

Se o crime está na Carta Atenagórica, foi aquela mais que me referir singelamente meu sentir com toda a reverência que devo à nossa Santa Madre Igreja? Pois, se esta, com sua santíssima autoridade, não o proíbe, porque me hão de proibir os outros? Sustentar uma opinião contrária à de Vieira foi atrevimento? E não o foi em sua paternidade levá-la contra os três Santos Padres da Igreja?⁷¹(RE)

E ainda:

Se ela é como disse o censor, herética, por que não a denuncia? E com isso, ele estaria vingado e eu, que aprecio, como devo, mais o nome de católica e de obediente filha de minha Santa Madre Igreja, que todos os aplausos de douta, contente.⁷²(RE)

A defesa da *Carta Atenagórica* é um pequeno ponto de sua alegação. Na verdade, a freira sente os ataques mais diretos a sua “tão perseguida habilidade de fazer versos”⁷³ (RE). Juana afirma na carta que muito procurou o que justificasse essa perseguição, mas não encontrou motivos. Citando muitos versos bíblicos e poetas da tradição católica, ela tenta provar que o exercício da escrita não é incompatível com a vida religiosa.

Em seu relato percebemos que lança mão de três recursos importantes para convencer seu leitor de que está sendo verdadeira. O primeiro, distribuído em toda a carta,

⁷⁰ Porque ¿qué inconveniente tiene que una mujer anciana, docta en letras y de santa conversación y costumbres, tuviese a su cargo la educación de las doncellas? (tradução nossa)

⁷¹ Si el crimen está en la Carta Atenagórica, ¿fue aquélla más que referir sencillamente mi sentir con todas las venias que debo a nuestra Santa Madre Iglesia? de Vieyra fue en mí atrevimiento, y no lo fue en su Paternidad llevarla contra los Pues si ella, con su santísima autoridad, no me lo prohíbe, ¿por qué me lo han de prohibir otros? ¿Llevar una opinión contraria tres Santos Padres de la Iglesia? (tradução nossa)

⁷² Si es, como dice el censor, herética, ¿por qué no la delata? y con eso él quedará vengado y yo contenta, que aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta. (tradução nossa)

⁷³

é o recurso à autoridade, ao citar pessoas e personagens que alcançaram, no decorrer dos anos, alto grau de confiabilidade e credibilidade. Como segundo recurso, em vários momentos, emprega passagens em que demonstra alto grau de cultura e conhecimento, ao valer-se de fontes bibliográficas eruditas escritas em latim. E, por fim, aplica o recurso da autenticidade através de sua autobiografia, que parece chancelar a verdade do que diz a carta, ratificando a máscara da humildade e assegurando-lhe o tom piedoso. Ademais, é a sinceridade que a permite intensificar o discurso do “dom natural”, pois, ao narrar elementos da infância que atestam sua vocação intelectual, a freira evoca a sinceridade de uma autobiografia ao mesmo tempo em que solidifica seu projeto narrativo.

Antes das despedidas formais, repletas de agradecimentos elogiosos, s^oror Juana garante que tudo o que escrevesse (provavelmente se referia apenas aos textos teológicos, pois seria inimaginável enviar ao bispo de Puebla seus estudos e poemas profanos) passaria pelo crivo e pela autorização de seu interlocutor: “Se algunas otras coisinhas escrever, sempre irão buscar o sagrado de vossos planos e a segurança de vossa correção, pois não tenho outro bem precioso com que pagar-vos⁷⁴” (RE).

Assim sendo, ela pede, mais uma vez, perdão, caso s^oror Filotea julgue que o estilo ou o conteúdo da carta não é adequado, enaltece-a mais uma vez, com as fórmulas cortesãs às quais estava acostumada e afirma também que seu interlocutor saberá completar, na carta, o que talvez tivesse faltado. Por fim, encerra-a, pedindo-lhe que a mantenha em sua graça.

Na análise de Octávio Paz, o final da *Respuesta* está escrito em uma linguagem “atropelada”, repleta de saltos e repetições, como se Juana não conseguisse finalizar seu texto. Ela insiste que escreveu a crítica sob ordens de alguém a quem não podia desobedecer e nunca imaginou que seria publicada. Por fim, ela declara que os ataques de seus “impugnadores” não a desanimam, pois representam o preço que ela paga pela notoriedade. Percebemos com esta declaração que, apesar de escrever sua defesa em meio a uma crise pessoal que em muito poderia alterar sua situação, a freira está segura de si e de sua vocação, apesar das muitas censuras que passou a sofrer após a publicação da *Carta Atenagórica*.

Apesar da complexidade e da variedade dos assuntos tratados na carta e sua forma de argumentação em espiral, em que “cada avanço é um regresso” (PAZ, 1998, p. 581),

⁷⁴ Si algunas otras cosillas escribiere, siempre irán a buscar el sagrado de vuestras plantas y el seguro de vuestra corrección, pues no tengo otra alhaja com que pagarvos. (tradução nossa)

podemos perceber que seu ponto crucial é estabelecer uma ligação entre suas escolhas aparentemente antagônicas: a vida religiosa e a dedicação intelectual a temas laicos. Assim, além de uma confissão, a *Respuesta* é uma defesa de sua paixão pelo conhecimento.

Escritas de si: um indivíduo oscilando entre o barroco e o moderno

Embora não seja uma autobiografia moderna, nos moldes das *Confissões* de Rousseau⁷⁵, a *Respuesta* inaugura alguns pontos na escrita de si hispano-americana. A importância dada à infância enquanto chave para a interpretação do homem adulto; as referências dos lugares marcados pela memória da casa materna, como a biblioteca e a escola; e principalmente, o caráter de defesa que sua autobiografia assume: um sujeito em crise, marcado pela culpa, a exposição da justificativa de seus atos e o pedido de perdão.

Rousseau dirá no século seguinte: “Tomo uma resolução de que jamais houve exemplo e que não terá imitador” (ROUSSEAU, sem data, p.15) e de fato, suas confissões se opõem aos ensaios de Montaigne e as escritas memorialísticas da época, que se interessavam somente pela entrada dos homens nobres no convívio social e seus feitos de adulto. Rousseau, ao contrário, começa pelo seu nascimento e se detém com bastante interesse na evocação da infância durante todo o livro I das *Confissões*. Para ele, assim como na carta de sóror Juana, a criança pretende explicar o adulto, também com a ideia do impulso natural do homem que se manifesta nos primeiros anos de idade.

Quando dá o título de *Confissões*, Rousseau ressalta a questão da culpa e do castigo imposto pelo modelo religioso cristão, solicitando que seus leitores o julguem, mas ao mesmo tempo, pedindo que o compreendam e absolvam. Assim, a narrativa oscila entre a bondade e a maldade para explicar um único indivíduo, através da totalidade de sua vida.

Segundo Michel Dellon⁷⁶, a publicação das *Confissões* teve profundo impacto sobre seus leitores e coroou a ascensão do individualismo moderno na Europa:

⁷⁵ ROUSSEAU, J. Jacques. **As Confissões**. Tradução e prefácio Wilson Lousada. Rio de Janeiro, José Olympio, Sem data.

⁷⁶ DELON, Michel. Das confissões às contra confissões. Disponível em http://marciacl.typepad.com/na_linha/2006/11/as_contraconfis.html

O choque que representou a publicação destes três textos autobiográficos póstumos com a sua impudência e patética demanda de amor foi enorme. O desejo de se confessar invadiu toda a Europa; a necessidade de transcrever a sua vida em palavras, de conservar alguns traços escritos de uma personalidade é contemporâneo da proclamação política dos direitos do indivíduo que se emancipa da sua família e da definição jurídica do direito de autor. (DELLON, 2006, sem numeração de página)

O surgimento desse novo indivíduo, como se sabe, está vinculado à mudança de paradigmas das sociedades tradicionais para a sociedade moderna. De fato, a ideia de indivíduo no mundo moderno altera substancialmente sua concepção das sociedades tradicionais. Enquanto a primeira rompe com o paradigma de castas do antigo regime, baseado na liberdade e igualdade, a segunda se caracteriza principalmente pela hierarquia e interdependência.

O universalismo católico no século XVII se fundamentava nas teorias políticas de Tomás de Aquino e foi a principal corrente de pensamento institucionalizada na Nova Espanha. Nessa filosofia, embora o homem seja considerado como um “todo vivo”, ele só “é” alguém de fato, se considerado parte do corpo social. Nem mesmo sua relação com o criador acontece sem a mediação das instituições e das autoridades religiosas. Assim, nas concepções tradicionais/medievais onde vigorava o universalismo neotomista, como no caso da Ibéria e suas colônias americanas, os indivíduos só existem enquanto partes pertencentes da sociedade. Segundo Louis Dumont⁷⁷, essa visão é primordial para a manutenção de uma política ortodoxa, como a da Espanha e conseqüentemente, da Nova Espanha, pois, o conceito de indivíduo moderno, ou seja, independente da sociedade e do Estado levaria ao desenvolvimento de uma política de afirmação de direitos, de igualdade e liberdade de consciência (DUMONT, 1985, p. 86). Trata-se de uma situação particularmente difícil para uma sociedade como a Nova Espanha, onde até mesmo a legislação estava fundamentada com base no princípio hierárquico de castas:

Por outras palavras, a partir do momento em que não mais o grupo, mas o indivíduo é concebido como o ser real, a hierarquia desaparece e, com ela, a atribuição imediata da autoridade a um agente de governo. Nada mais nos resta senão uma coleção de indivíduos e a construção de um poder acima deles só pode ser justificada supondo-se o consentimento comum dos membros da associação. (DUMONT, 1985, p. 92)

⁷⁷ DUMONT, Louis. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rocco, Rio de Janeiro, 1985.

No campo literário europeu, segundo a análise de Ian Watt⁷⁸, o indivíduo moderno lança suas bases em obras grandiosas nos primeiros anos do século XVII, como *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe, *Dom Quixote*, de Cervantes, *Don Juan*, de Tirso de Molina e *Fausto*, em suas várias versões⁷⁹ desde o coroamento do mito pelo protestantismo entre 1587 a 1620. Para o autor, esses personagens caracterizam os ideais individualistas do Renascimento e, por isso, entram em choque com sua sociedade e com as forças da contra-reforma. Por esse motivo, são sempre punidos de alguma maneira, demonstrando o quanto, nessa primeira etapa de afirmação do indivíduo, ainda estava presente a repressão das autoridades políticas e religiosas das sociedades tradicionais. Para Ian Watt, o indivíduo moderno surge como aquele que contrasta com uma sociedade tradicional, afirmando seus valores independentemente dos valores de sua comunidade.

Dentre as muitas contradições entre Sórora Juana e seu mundo podemos destacar duas que explicitam seu conflito pessoal: o primeiro era a vida religiosa e sua vocação intelectual. Ainda que a Nova Espanha se mostrasse razoável com escritores e poetas, um religioso com essa vocação deveria se ater a temas teológicos e morais. Sórora Juana, como já visto, interessava-se por temas profanos e possuía o que Octávio Paz chama de uma “curiosidade enciclopédica”(PAZ, 1998, p. 661). O segundo ponto, e talvez o principal, aos olhos de seus censores, era sua condição de mulher, fato que causava incômodo e admiração em seu meio. Ao mesmo tempo em que era chamada de Décima Musa e fênix da América, foi condenada por elação ao estudar seus temas profanos.

A *Respuesta* faz vir à tona publicamente a consciência intelectual de Juana, transgredindo a ordem social, afirmando sua vocação individual em uma comunidade em que o conhecimento e a elação são vistos com a mesma desconfiança. Ao defender abertamente a capacidade da mulher e sua própria vocação intelectual, nos deparamos com uma fulguração de um indivíduo que não se encaixa mais na ordem colonial, baseada nos conceitos medievais de hierarquia, onde não cabem experiências individuais. Esse indivíduo se esvanece no profundo silêncio que se seguiu à *Respuesta*, na censura e abjuração que sofre Sórora Juana ao final de sua vida, mas reaparece, no romance espanhol no final do século XVIII e nas escritas autobiográficas mexicanas nos séculos XIX e XX.

⁷⁸ WATT, Ian. *Mitos do individualismo moderno: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe*, Jorge Zahar, São Paulo: 1997

⁷⁹ O mito de Fausto começa com um personagem histórico, o Doutor Fausto e atravessa várias versões narrativas desde a luterana do *Faustbuch*, passando por Christopher Marlowe, até a consagrada versão de Goethe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Poucos meses separam a *Carta Atenagórica* da *Respuesta a sor Filotea*, no entanto, existem entre elas, diferenças profundas e significativas: enquanto a primeira é uma forte expressão do barroco hispânico, a segunda inaugura muitos traços da escrita moderna hispano-americana.

A *Carta Atenagórica* é um grande exemplo de como os intelectuais e artistas barrocos utilizavam os debates teológicos para mascarar disputas e interesses que os ligavam a determinado grupo político. Além disso, notamos que ao longo de toda a argumentação de sóror Juana estão presentes características intrínsecas ao discurso barroco, como o discurso engenhoso e a falsa humildade. A freira repete sempre a indignidade de seu sexo: se dizendo um “frágil instrumento” e ainda “diante do elevado talento do autor, até mesmo os muito gigantes parecem anãos. Pois que fará uma pobre mulher?⁸⁰” (C. A.). É bastante plausível que sóror Juana se referisse honestamente ao talento de Vieira, pois, como vimos, o jesuíta foi um dos mais célebres oradores ibéricos. Entretanto, sóror Juana não se julgava “uma pobre mulher”, tanto que termina esse argumento fazendo referência ao mito de Onfália, a mulher que travestiu Hércules e o obrigou a costurar enquanto ela, coberta com pele de leão empunha a clava e a maçã de Hércules, símbolo de sua glória: “Embora já se tenha visto que uma arrebatou a clava da mãos de Hércules”, recorrendo ao discurso engenhoso para ironizar a condição de inferioridade intelectual feminina.

Assim, através dessas estratégias, Juana contesta o discurso de Vieira, chegando à máxima da religiosidade barroca, pregada pelo jesuíta Molina que ela chama de “benefícios negativos”, ou seja, defendendo que a maior demonstração de amor de Deus aos homens está em sua abstenção, na permissão da liberdade humana: “Agradecemos e ponderemos este primor do Divino Amor em que premiar é benefício, castigar é benefício e suspender os benefícios é o maior deles, e não fazer finezas é a maior fineza⁸¹” (C.A)

Com a *Carta Atenagórica*, Juana interfere na disputa entre o arcebispo Aguiar y Seijas e o bispo Fernández de Santa Cruz e cria a situação que a fez escrever a *Respuesta*. O Prólogo escrito pelo bispo, coloca a freira diante do maior dilema de sua vida e paralelamente de sua sociedade: a tensão entre a teologia e as ciências leigas, pois como

⁸⁰ Tradução de Octávio Paz. In: PAZ, 1998, p. 543.

⁸¹ Tradução de Octávio Paz. In: PAZ, 1998, p. 547.

mencionamos, a Ibéria e suas colônias adotaram uma postura defensiva, apoiada na escolástica e no tomismo, frente às revoluções religiosas e científicas que se propagavam no restante da Europa:

O movimento intelectual que se inicia no Renascimento com a nova ciência e a nova filosofia política não está presente [nos livros que circulavam livremente pela Nova Espanha]. Podemos dizer que é compreensível a ausência de Maquiavel, Hobbes e Bodin. Mas será também compreensível a ausência de Montaigne, Bacon e Descartes ou o silêncio sobre Erasmo? A biblioteca de sóror Juana é um espelho do imenso fracasso da Contra-Reforma na esfera das idéias. (PAZ, 1998, p. 353)

Outro agravante da contradição entre a vida religiosa e a vocação intelectual de sóror Juana era seu sexo: embora a Igreja se mostrasse tolerante com muitos padres e monges escritores, ser tolerante com a produção poética de uma freira que escreve poemas de amor profano era completamente diferente. A mulher na sociedade novo-hispânica era considerada, nos termos de Beverley, um sujeito subalterno. Além disso, o conhecimento de assuntos profanos era também um saber subalterno, ou seja, em sóror Juana confluíam ambas as subalternidades.

Através do testemunho de *Respuesta* sóror Juana afirma sua individualidade e sua vocação intelectual, baseando-se em autoridades filosóficas e religiosas, usando exemplos bíblicos em defesa da inteligência da mulher e defendendo, sobretudo a validade do saber profano.

Apesar de recorrer às mesmas estratégias de linguagem da *Carta Atenagórica*, como a falsa humildade e o discurso engenhoso, a *Respuesta* se assemelha a muitos escritos modernos, tanto na questão do testemunho autobiográfico como construção narrativa e o uso da infância como chave para a explicação do adulto, quanto na emergência de um indivíduo que se opõe a sua ordem social.

A tensão gerada pela circulação da *Respuesta* foi tão ameaçadora para os dirigentes da sociedade novo-hispânica, que a única punição plausível para seus censores foi a abdicação total a toda e qualquer atividade literária.

Segundo Paz, a freira levantou questões, impossíveis de serem respondidas dentro de seu mundo:

Ir para frente significaria negar seu mundo e adotar outros princípios. Quais? Os da modernidade nascente. (...) Além disso, do mesmo modo

que os queixosos e os amotinados careciam de espaço político em que pudessem soltar seus agravos, sóror Juana tampouco teria tido possibilidade de expor novos pontos de vista. A resposta imediata teria sido a Inquisição. Havia outra saída que não fosse ceder e abdicar? A sociedade novo-hispânica oscilava entre o motim e a submissão, entre a *Respuesta* e a *Renúncia a las letras profanas*. Há um impressionante paralelo entre a situação pessoal e a cultura da Nova Espanha: uma e outra eram expressões da mesma crise histórica e ambas eram situações sem saída. (PAZ, 1998, p. 650)

Sóror Juana transgride dessa forma muitos dos fundamentos de sua sociedade e o faz por meio da linguagem. Assim, embora sua conduta não fosse reprovável, seus textos o foram a ponto das autoridades religiosas a forçarem à abdicação de todas as suas atividades literárias e intelectuais com a assinatura da *Renúncia a las letras profanas*. A circulação de *Respuesta* trouxe a tona uma contestação, uma insurreição individual que se deu na literatura, numa sociedade ainda ortodoxa e fechada a experiências modernizantes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁVILA, Affonso. **O poeta é um jogador, o lúdico e as projeções do mundo barroco I**. São Paulo, Perspectiva, 1994.

ALVES, Maria Marcelita Pereira. **A primeira feminista das Américas: as marcas da ousadia e da repressão nas cartas de Sor Filotea de la Cruz e Sor Juana Inés de la Cruz**. In. Representações do Feminino. Ed Átomo. Campinas:2003

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1990

BARBOZA FILHO, Rubem. **Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana**. Belo Horizonte: De. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000

BAZERMAN, C. **Letters and the Social Grounding of Differentiated Genres**. In: BARTON, D & Hall, N. (eds.). 1990

BENJAMIN, Walter. **Origens do drama barroco Alemão**. Contexto, São Paulo: 1963

BEVERLEY, John. **Una Modernidad obsoleta: Estúdios sobre el barroco**, Venezuela, Fondo Editorial A.L.E.M.: 1997.

CORTEZ, Hernán. **Cartas para El Rey**. Biblioteca Digital Mundial. Disponível em : <http://www.wdl.org/pt/item/7335/zoom>

De La CRUZ, Sórora Juana Inés. **Obras completas**. Disponível em <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=61>.

DELON, Michel. **Das confissões às contra confissões**. Disponível em http://marciacl.typepad.com/na_linha/2006/11/as_contraconfis.html

DIERKS, Konstantin. **Letter Writing as a social practice**. Amsterdam: Cambridge Universty Press, 1999, pp. 31- 42

DE MAN, Paul. **Autobiography as De-facement**, Modern Language Notes, 1979.

DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rocco, Rio de janeiro, 1985

FLORESCANO, Enrique e SÁNCHEZ, Isabel Gil. **História general de México**, tomo II, parte II, pp.185, México, 1976.

GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na Vida Cotidiana**. Petrópoles, RJ: Editora Vozes, 1999

GUTIÉRREZ, Leon Guillermo. **Bajo la piel de la escritura: evolución y permanência de la literatura iberoamericana**. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 2004.

GUMPERZ, John. **Convenções de contextualização**. In: RIBEIRO, Telles Branca & GARCEZ, Pedro M. (Orgs) 1974

GRUZINSK, Serge. **A guerra de imagens**. Ed Brasiliense, São Paulo: 1995

HANSEN, João Adolfo. **Vieira, estilo do céu, xadrez de palavras**. Universidade de São Paulo, 1977

HYMES, Dell. **On communicative competence** In: PRIDE, J.B & HOLMES, J. (eds. Sociolinguistic. Baltimore: Peguin Books, 1972

JOSEF, Bella Karacuchansky. **História da Literatura Hispano-Americana**. 2º Ed. F. Alves. Brasília:1982.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008

LUCENA, Maria Inés Guilhard. **Representações do feminino**. Ed. Átomo. Campinas:2003

MOLLOY, Sylvia. **Vale o escrito: a escrita autobiográfica na América hispânica**. Argos. Chapecó: 2004

MORSE, Richard M. **O espelho de Próspero: Cultura e idéias na América**. Companhia das letras, São Paulo, 1998.

MURIEL, Josefina. **Conventos de monjas de la Nueva España**. Universidad Del México, 1946.

NORONHA, Jovita Maria Gerhein. **Uma vida em ato: a autobiografia intelectual de Patrick Chamoiseau**. Niterói, 2003

OVÍDIO, Juan de. **Vida ejemplar, heroicas virtudes y apostólico ministério del venerable padre Antonio Nuñez de Miranda, de la Compañia de Jesus**, México, 1702

PAZ, Octávio. **Sóror Juana Inés de la Cruz: as armadilhas da fé**. Mandarim, São Paulo: 1998

PLFAND, L. **Juana La Loca - Su Vida, Su Tiempo, Su Culpa**. Fondo de Cultura de Mexico. Ciudad del México, 1972

RAMA. Angel. **A cidade das letras**. Ed Brasiliense. São Paulo: 1985.

ROUSSEAU, J. Jacques. **As Confissões**. Tradução e prefácio Wilson Lousada. Rio de Janeiro, José Olympio, Sem data

SILVA, Jane Quintiliano Guimarães. **Um estudo sobre o gênero carta pessoal: das práticas comunicativas ao indício de interatividade na escrita dos textos**. Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: 2002. Disponível em <http://www.ich.pucminas.br/posletras/05.pdf>

SOUZA, Ailton de. **Sor Juana Inés de la Cruz: testemunho e poesia.** Dissertação(Mestrado em Letras) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2010

VIEIRA, Antônio. **Sermão do Mandato Novo.** Disponível em: <http://www.portalsaofrancisco.com.br/alfa/antonio-vieira-padre/sermao-do-mandato.php>

WATT, Ian. **Mitos do individualismo moderno: Fausto, Dom Quixote, Dom Juan, Robinson Crusoe,** Jorge Zahar, São Paulo: 1997.