

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana:  
el discurso de la espiritualidad dirigida**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE  
DOCTORA EN LETRAS

P R E S E N T A

MTRA. MARÍA DOLORES BRAVO ARRIAGA  
ASESORA: DRA. MARGO GLANTZ SHAPIRO



MÉXICO, D. F.

2000

276303

07080



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A la memoria de José Amezcua Gómez**

**Para mis hijos José y María Luisa**

## **Agradecimientos**

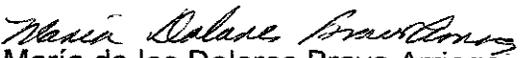
Deseo agradecer, ante todo, a mi asesora la Dra. Margo Glantz cuyas iluminadoras y sabias observaciones hicieron posible la consecución de este trabajo. Al Dr. José Pascual Buxó quien en todo momento compartió conmigo su vasta cultura sobre la Nueva España. Asimismo, al Dr. Antonio Rubial haberme hecho partícipe de su aguda visión de la historia de este periodo. A la Mtra. María Águeda Méndez su desinteresada e imprescindible ayuda. A la Mtra. Beatriz Moya su asesoría en Sagrada Escritura y Teología. A Sebastián Santana su apoyo en la búsqueda y localización de textos del siglo XVII. Finalmente, al personal de consulta del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México y del Fondo Reservado de la Biblioteca Lafragua de la Universidad Autónoma de Puebla y, en especial, al Mtro. Salvador Cruz.

## Resumen

Mi tesis doctoral: "Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana: el discurso de la espiritualidad dirigida, estudia el contexto histórico, religioso e ideológico de la segunda mitad del siglo XVII novohispano, a través de la personalidad literaria del jesuita Núñez de Miranda (1618-1695).

En los cinco primeros capítulos el análisis se centra en sus escritos dirigidos a religiosas que componen la mayor parte de su obra. Estos textos revelan el profundo influjo que la palabra dogmática ejerció en las monjas subordinadas siempre a la autoridad espiritual masculina. El capítulo 6 manifiesta las opiniones que sobre este jesuita vertieron sus contemporáneos, algunas opiniones críticas del siglo XX y lo que Núñez nos da de sí mismo en su palabra. En los tres últimos capítulos (7-9) estudio sus textos inscritos en las festividades realizadas por el poder eclesiástico del cual fue un importante protagonista. También lo analizo como predicador.

La metodología empleada es el análisis textual apoyado en diversas disciplinas, tales como Retórica, Historia, Sagrada Escritura, Teología e Historia de las Mentalidades.

  
Mtra. María de los Dolores Bravo Arriagá.

## Abstract

Mi PhD. dissertation: "Antonio Núñez de Miranda, Sor Juana's confessor: The discourse of guided spirituality" is a study about the historical, religious and ideological contexts of the second half of the 17th century in New Spain through the literary personality of the Jesuit Núñez de Miranda (1618-1695).

In the first five chapters the analysis is centered around his writings dedicated to nuns, represent the largest part of his work. These writings reveal the deep influence that the powerful religious word had on nuns who were subordinated to the masculine authorities. Chapter 6 is an exposition of Núñez de Miranda's personality through time: what others thought of him during his time, some 20th century critical judgements and what Núñez himself reveals about him through his writings. The three final chapters (7-9) are an analysis of his writings keeping with the great festivities organized by the ecclesiastical authority. I also study his personality as a preacher.

The methodology employed is that of textual analysis through other disciplines such as Rethorics, History, Holy Writings, Theology, including the History of Mentalities.

  
María de los Dolores Bravo Arriagá, MA.

# Índice

Introducción . . . . .	1 - 7
(Propósitos de la investigación)	
Capítulo 1 . . . . .	9 - 25
(El Alfa y Omega de la vida y el discurso de las religiosas)	
Capítulo 2 . . . . .	27 - 62
(La <u>Cartilla</u> impresa)	
Capítulo 3 . . . . .	63 - 93
(La <u>Cartilla</u> manuscrita)	
Capítulo 4 . . . . .	95 - 133
(La <u>Distribución de las obras</u> y <u>Los ejercicios espirituales</u> )	
Capítulo 5 . . . . .	135 - 147
(El <u>Testamento Mystico</u> o el legado final de la voluntad)	
Capítulo 6 . . . . .	149 - 180
(El prisma del tiempo: Núñez de Miranda y las miradas vicarias)	
Capítulo 7 . . . . .	181 - 195
(La palabra suntuaria y política: El <u>Túmulo a Felipe IV</u> )	
Capítulo 8 . . . . .	197 - 220
(El sacramento de la Eucaristía: de la argumentación doctrinal: <u>El comulgador penitente</u> )	
Capítulo 9 . . . . .	221 - 242
(Antonio Núñez de Miranda predicador: la exégesis pública de la palabra de Dios)	
Conclusión . . . . .	243 - 245
Bibliografía . . . . .	247 - 270

# Introducción

## **Propósitos de la investigación**

Acerca del jesuita Antonio Núñez de Miranda se ha escrito en los últimos años de forma copiosa. Algunos autores se han acercado a él en su personalidad de calificador del Santo Oficio (Méndez 1997). Incluso dentro de este rubro se han descubierto algunos procesos en los que la oración se conjuga de activa a pasiva, es decir, es el temible jesuita el que resulta acusado (*ibid.*). En esta faceta de calificador intelectual del Tribunal, Elías Trabulse (1994) lo ha incluido en sus valiosos estudios sobre el desarrollo de la ciencia en México.

Dentro de la historia del arte novohispano, Guillermo Tovar de Teresa le asigna un lugar por ser coautor de uno de esos efímeros pero impresionantes monumentos a la realeza que son los túmulos funerarios.

De la ya lejana hagiografía de Juan Antonio de Oviedo (1702) todos hemos tomado los rasgos más pertinentes para el propósito apologético o peyorativo que se le quiera dar en los diversos estudios a la personalidad de este severo miembro de la Compañía de Jesús.

No obstante, en la mayoría, casi en la totalidad de las investigaciones en que aparece el prefecto de la Congregación de la Purísima, surge no per se, sino que es mencionado, justificado, denostado, aludido pero siempre incluido como “el confesor de Sor Juana”. Incluso algunos de sus contemporáneos como Robles, Calleja y el mismo Oviedo no pueden evitar presentarlo como un planeta más que gira concéntricamente alrededor del Sol intelectual y cultural de su tiempo. Pensemos que su biógrafo dedica un capítulo, el V de la segunda parte, a su relación con la jerónima, y que es el único capítulo del libro en que lo enfrenta singularmente como protagonista de una antagonista de excepción.

Los estudiosos modernos a partir, digamos de Ezequiel A. Chávez, lo incorporan en la trilogía de influyentes eclesiásticos que en un momento de su vida cercan y acosan a la escritora para lograr lo que se ha llamado su “abjuración” o su “conversión”. Se le destaca como teólogo, como calificador, como piadoso misionero de almas, como obseso de la penitencia y de la confesión, pero siempre, de una forma u otra, su mención y su estudio se justifica como el temible y fascinante confesor de sor Juana.

En este trabajo —que quizá tiene como mayor mérito la investigación de las obras de Núñez de Miranda y la incorporación de textos y escritores de su tiempo— pretendemos proyectar la imagen del jesuita en una “linterna mágica” que enfoque imágenes de él y de su obra, autónomas de la tentadora personalidad y presencia de Sor Juana. Esta investigación tiene como primer propósito estudiar a Antonio Núñez de Miranda como un escritor prolífico y variado, cuyo discurso ejerció una poderosa influencia espiritual, concienical y teológica en su tiempo. Agudo y veraz es Antonio Alatorre cuando dice:

No son raras, desde luego, las figuras de este tipo en el mundo hispano-católico de su tiempo [...] La técnica usada en el retrato de estos personajes es siempre la misma. El vocabulario se repite. “Ciencia y santidad”, “crédito”, “oráculo de la ciudad” [...] Lo básico es la fama de ciencia-santidad, que a Núñez se le reconoció en letra de molde ya en 1676 [...] (Alatorre 1987, p. 602).

No obstante, la causa del espectro que su influencia ejerce, necesita desentrañarse por los medios accesibles y únicos para la posteridad: los textos que él mismo escribió y los que se tejieron alrededor de su personalidad y de su palabra, así como los que influyeron directamente en sus escritos.

En cuanto a su propia producción de intelectual criollo, perteneciente al clero regular, es pertinente recordar que la mayoría de los escritores del XVII entran dentro de esta clasificación. Criolla fue Sor Juana, y criollos fueron Sigüenza y Góngora, Vetancurt y Florencia, por mencionar sólo a los más destacados.

No se puede tampoco dejar a un lado los testimonios de sus contemporáneos, quienes refuerzan la fama que gozó en vida y que lo ha estereotipado a más de trescientos años de muerto. Es por ello que la investigación de los textos de fines del XVII ocupan el lugar primordial en este trabajo.

Consideramos de igual importancia –y este ensayo puede arrojar luces más cercanas– el estudiar y constatar la influencia que diversos autores de literatura espiritual y devota ejercieron sobre los religiosos novohispanos. Es asombroso comprobar que los escritores españoles que cita Núñez y a los que remite constantemente se encuentran en ediciones del siglo XVII, en el Fondo Reservado de la Biblioteca Lafragua de la Universidad de Puebla. La mayor parte de estos libros son de ediciones simultáneas al obispado de Santa Cruz, (1676-1699). Este dato reviste aún más interés cuando sabemos, por dedicatorias del jesuita al prelado, de la relación que existía entre los dos religiosos.

No obstante en una perspectiva más amplia, la presente tesis pretende, a partir del jesuita Núñez de Miranda, lograr un acercamiento a la espiritualidad de su tiempo; a las múltiples formas de dominio que ejercía el discurso religioso. Con lo anterior me refiero no sólo a los escritos específicamente religiosos sino a los creados por miembros del clero, y que se presentaban en las más variadas ocasiones. Por ejemplo, es muy interesante ver que los cabildos civiles les encargaban a eruditos eclesiásticos los textos para las más diversas festividades. El poder virreinal parece no poder prescindir del intelecto religioso. Parecería que no hubo plumas talentosas dentro del estamento seglar, ya que la literatura de fines del XVII, por lo menos la que se conserva y la que se consigna tradicionalmente, es creada por criollos eclesiásticos. De ahí que la influencia de los religiosos sea doble: la que ejercen en sus fieles por medio de los textos específicamente religiosos, y la que esparcen en la sociedad toda como autores

de relatos, de diarios, de arcos triunfales y túmulos, por ejemplo, dedicados a las más altas investiduras del poder monárquico y virreinal. Esto sin contar su actividad como poetas de circunstancia, o sea, como participantes y organizadores de concursos y certámenes. Se puede argüir que esto es ya sabido; sin embargo, creo que es necesario comprobarlo y reforzarlo para mejor comprender nuestro código de escritura barroca. Pienso que esto hace que se revise más detenidamente el concepto que de “literatura” aplicamos para este periodo. Con excepción de sor Juana, tal vez los escritores y textos más interesantes del periodo se incluyan dentro de escritos tan variados como hagiografías, diccionarios de comportamiento moral, prácticas de confesores, escritos para conmemorar las inauguraciones de templos y conventos, etc. Esto, sin contar un género muy poco estudiado hasta ahora y que a pesar de su impresionante número, si se tiene la paciencia de seleccionar lo más valioso de su producción, podemos encontrar verdaderas joyas que nos introducen como pocos escritos en el imaginario colectivo de la época: me refiero a los sermones. Al hablar del sermón es interesante observar que los tratados de retórica de la época tienen como objetivo la forma de escribir y predicar sermones.

El padre Antonio Núñez de Miranda fue creador, lector y objeto de toda esta textualidad tan rica y, en muchos aspectos, todavía inédita. El propósito, pues, de este trabajo es en primera instancia analizar la obra del jesuita; y en segunda, contextualizarla con otros escritos que tienen relación con su obra y con la cultura de su tiempo, entendiendo esta palabra en su acepción más amplia. Cultura que incorpora historia, historia de las mentalidades, sociedad, costumbres, teología, y, finalmente, una forma de vida específica como es la existencia monástica femenina.

Los textos de “el confesor de Sor Juana” aquí estudiados pertenecen a distintos registros de su obra. En primer término, analizamos sus escritos dirigidos a religiosas.

Esta parte de su producción ha revestido siempre un especial interés, precisamente por su nexos con sor Juana. Son los estudiosos de la “Fénix de México” quienes han recurrido a la Platica Doctrinal, Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, La Distribucion de las obras ordinarias y la Cartilla de la Doctrina religiosa siempre para mejor comprender su relación con la escritora. No obstante, estas obras se han aludido colateralmente para enfatizar su actitud con las religiosas, y no han sido objeto de estudios monográficos. En este corpus de textos incluimos los dos manuscritos localizados en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional. Nos explayamos sobre todo en la Doctrina Christiano Politica, escrito hasta ahora desconocido y que constituye, en realidad, un tratado introductorio de doctrina cristiana. El otro escrito localizado es la versión manuscrita de la Distribucion, con la inclusión de las oraciones, salmos y proverbios que se rezan en el Oficio Divino. Por último, dentro de la obra monjil de Núñez, estudiamos el Testamento Mystico, pequeño texto teológico-jurídico, que hasta ahora ha sido escasamente frecuentado por los investigadores. Creo pertinente aclarar que no se analizan todos sus obras dedicadas a monjas, sino más bien la esencia del discurso que rige la vida interior y exterior de la religiosa y su existencia en el claustro. Nos interesa destacar, sobre todo, la influencia concienical que la palabra de autoridad, espiritual y teológica ejerce sobre las monjas. Esto que Legendre (1979) llama “el amor del censor”.

A pesar de que el interés sustantivo reside en sus obras dirigidas a religiosas, considero que su faceta como escritor quedaría muy disminuida si no se toman en cuenta otros textos que fueron destinados a los componentes todos de la “República Cristiana”. Me refiero a sus sermones y escritos “de circunstancia”, es decir, a los dirigidos al conglomerado de los fieles que veía en las conmemoraciones y festividades religiosas, un acto comprometido y entusiasta de participación y de colectiva catarsis.

Es por ello que incorporamos algunos de sus sermones, y los vemos bajo el prisma preceptivo de las retóricas de la época.

Dentro del escenario que como gran espacio de sucesos conforma el término Theatro, es de gran interés (y hasta ahora no estudiado) el título que él y el también jesuita Uribe escriben para la Inquisición, a la muerte de Felipe IV. Este texto, además de ser importante para la historia del arte, por las descripciones que de la “fábrica” contiene, arroja variadas luces sobre la sociedad jerárquica de su tiempo, y sobre el pudoroso y subjetivo concepto que el estamento privilegiado de peninsulares y criollos tenía con relación a “los otros” que componían los grupos populares más desprotegidos.

Los autores que a Núñez de Miranda se acercan no dejan de mencionarlo como “destacado teólogo”. Elías Trabulse (1995) habla de dos de estos escritos del jesuita. Tanto sus contemporáneos como los críticos actuales ponen de relieve este aspecto de su personalidad de escritor. En esta investigación nos referimos a algunos de estos textos, pues es sabida su preocupación teológica y eclesial acerca, por ejemplo, de los sacramentos de la penitencia y de la comunión.

Creo que con las consideraciones anteriores sobre este trabajo, dejamos en claro que si bien no se estudia aquí toda la obra del jesuita, sí consideramos que se hacen calas sobre los aspectos más importantes de su discurso. Resaltamos que nos interesa no estudiar su producción completa, tarea que probablemente ocupe el espacio de una vida –cronológica y académica–, sino los “roles” que como intelectual y figura de influencia espiritual protagoniza como escritor en su contexto cultural.

Al lado de las obras contemporáneas de Núñez, y como marco referencial teórico e ideológico, se acude a autores como Legendre, Delumeau, Rubial y otros. Asimismo, son imprescindibles estudiosos modernos de nuestro ámbito colonial, ya

clásicos como Asunción Lavrin, Margo Glantz, Antonio Alatorre, José Pascual Buxó y Elías Trabulse, entre otros.

Por último, deseo retomar las que en este trabajo son presencias importantes, saberes que en el siglo XVII no podían estar separados de la erudición que poseían los escritores. De ahí que líneas arriba aludimos al enfoque multidisciplinario e interdisciplinario que tiene esta investigación. Especial mención merece, por ejemplo, la “inspiración” y la incorporación tópica que las Escrituras tienen para estos autores. El código barroco de expresión, basado esencialmente en la construcción analógica, tiene como campo de referencia principal, la inclusión de la literatura bíblica; la considero imprescindible, ya que es un indudable legado de la retórica medieval que el escritor novohispano asimila. Los salmos y su edificación moral; la sabiduría de los proverbios; la inefable elevación amorosa del Cantar de los Cantares; las múltiples parábolas pedagógicas de los evangelios, entre otros registros temáticos y ejemplares del Antiguo y Nuevo Testamento, componen un mundo de recreación literaria que es importante destacar.

A la influencia bíblica cabe añadir la autoridad de los grandes santos, modelo vivo y edificante en la escritura de un autor como Antonio Núñez de Miranda, al que precisamente, se le pretende estudiar como el variado escritor que resulta tan fascinante, vasto y contradictorio como el contexto cultural que le tocó vivir.

# Capítulo 1

## **El Alfa y Omega de la vida y el discurso de las religiosas: de la Plática Doctrinal al Testamento Mystico**

Entre el momento emocionado, y de seguro importante, en que una postulante a religiosa profesa los votos que la confinan al encierro conventual, hasta el instante en que percibe que su existencia temporal está a punto de terminar, hay dos textos que describen y regulan estos tiempos cruciales. Es sabido que al jurar los cuatro votos de la vida de clausura, un sacerdote con indiscutible prestigio como orador predicaba el sermón a la profesión religiosa. Podemos conjeturar, por ejemplo, que fue el propio Núñez de Miranda quien predicó el sermón cuando Sor Juana tomó los votos. Este escrito, perdido hasta ahora, podría permanecer manuscrito en algún archivo jesuita.

El imprescindible Oviedo refiere lo siguiente:

[...] en donde [San Jerónimo] con intervencion y asistencia del Padre Antonio, tomó el habito y professó, corriëdo la fiesta de este dia por quëta del Padre, quien procuró se hiciesse con la mayor solemnidad possible, sin perdonar a gasto alguno, combidando para la fiesta a lo mas granado é ilustre de los Cabildos Ecclesiastico y secular, sagradas Religiones, y nobleza de Mexico, y el mismo la vispera de la Profession sin atender a su mucha autoridad se puso a cõponer por sus manos las luminarias. Porq decia el Padre no queria que tuviesse el diablo por donde têtár a Juana Ines, y porque todo lo jugaba el Padre muy debido, a quien abandonando tan floridas esperanzas de valimiento, y estimacion en el mundo se ofrecia holocausto agradable a Dios en la ara de la Religion (Oviedo 1702, p. 134).

En esta larga cita podemos reconstruir momentos importantes no sólo de la obsesión que Sor Juana siempre despertó en el jesuita, sino en la celebración que para la época significaba el hecho de que una joven tomara el estado religioso. Si Núñez “organizó” la fiesta de profesión de la poeta, y se dedicó con tanto empeño a darle una proyección casi cortesana, no es difícil que hubiera predicado el sermón alusivo,

aunque de esto no hace mención Oviedo. La posibilidad queda como una simple hipótesis. Lo que sí es inequívoco es la porfía que el jesuita mostró para que Sor Juana no cediera a “los favores del mundo”, que tan prometedores se le ofrecían y se entregara en “holocausto a Dios en ara de la Religión”. Estas palabras parecen transmitir una subterránea duda del pleno convencimiento que ella, como cualquiera otra aspirante a monja, debería tener.

Esta referencia de Oviedo recalca la importancia indudable que tenía el día de la profesión para una religiosa. Se revestía de una solemnidad muy superior a la de un matrimonio seglar. La ceremonia tenía el mismo simbolismo de una unión inquebrantable, perdurable hasta la eternidad; los objetos ceremoniales son similares: corona, velo, anillo y vela. Ahora bien, este matrimonio sublime, de significación mística, está plasmado con una impresionante sabiduría por Núñez de Miranda. He consultado otros textos similares a los que aludiremos aquí, y en ninguno de los referidos se hila un tejido tan perfecto: a) en su modalidad genérica, es decir, como sermón; b) en la *intertextualidad que logra entre su texto y las Escrituras, tanto en el plano literal como en el simbólico*; c) por último (y en esas tres direcciones se perfilará nuestro análisis), pienso que uno de los sermones que puede validar la afirmación de Núñez de Miranda como buen escritor, es éste, sobre todo por la forma en que combina el mensaje de la persuasión conminatoria con la descripción espléndida que logra del ritual de la profesión monástica.

En ninguno de los textos cotejados, también sermones a profesiones de monjas, he hallado el impacto que la escritura del jesuita logra, por la coherencia y el clásico apego que la Plática sigue en relación con la retórica del sermón. Quizá en ninguno de los otros sermones del jesuita se refleja tan instrumentada –literalmente hablando– la aplicación y adaptación de las escrituras en el desarrollo del tema, como en éste.

Asimismo, podemos percibir la pasión doctrinal y el celo dogmático que refleja su experiencia como calificador inquisitorial, parte determinante de su personalidad y de la influencia cultural que ejerció en su contexto.

También es de notar la forma ceñida en la que se amolda al tema o materia de la predicación. Al desarrollar el tema del sermón, el Núñez orador exhibe y resalta su cualidad de mesura en la disertación, al manifestar, en la dispositio del escrito la relevante virtud de ser “breve, claro y ceñido” (Núñez 1679, f. 2v), cualidades exigidas en todos los manuales de retórica.

La Plática Doctrinal se circunscribe en especial a dos grandes tópicos que se desarrollan a lo largo de los diecisiete folios que la integran. Resulta pertinente reiterar sus bondades como sermón, al constatar cómo alrededor de estos topoi se cumplen impecablemente:

[...] la dispositio u ordenación y distribución de los argumentos [que] indica el lugar que cada uno de ellos debe ocupar [...] la elocutio [que] es el uso de las palabras y frases oportunas que se adaptan a la inventio o capacidad de encontrar argumentos verdaderos o verosímiles que hagan convincente la causa (Garavelli 1988, p. 65).

Los dos temas medulares en los que está dividida la Plática Doctrinal son, perfectamente distribuidos: a) la obligación del estado conventual discurrída minuciosamente en los cuatro votos; b) el rito de la ceremonia de profesión, unida a una profunda reflexión interior de lo que significa ser Esposa de Cristo, así como el cumplimiento de las virtudes desde el interior del alma.

### **Los cuatro votos o los cuatro clavos de Cristo**

En el preámbulo que el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz dedica a las monjas del “Convento del Maximo Doct[or] S. Geronimo de Puebla”, se lee lo siguiente:

Es Jesús Señor nuestro Dios de finezas y así merece finezas [...] Contentose con hacerse hombre, y nacer por nosotros? No. Fue obediente al Padre, hasta morir en la Cruz por nosotros. Allí con su sangre santificó la obediencia, amen mucho la obediencia. Contentose con padecer solo tres años por nuestro aprovechamiento, manifestando al mundo con milagros [...] preso, herido, lastimado, desamparado de sus amigos y perseguido de sus emulos? No. Primero estuvo en casa de la Virgen su Madre [...] aguardando en estrecha clausura, que llegase su tiempo. Allí consagró y santificó la clausura. Estimen mucho y amen la clausura.

Por ventura se contentó con vivir encerrado como siervo, obediente como subdito, y perseguido como pobre? No. también [sic] enseñó en su soberana doctrina la pureza del corazón [...] y los efectos inefables, y santos del voto venerable de la castidad [...] eligiéndose Hijo de Madre Virgen, y haciéndola con eso Madre de todas las Virgenes [...] Confirmola [la castidad] desde la cruz en su Pasión, encomendando Virgen [...] al Discipulo Virgen [...] o estado altísimo en las esposas del Señor, justamente comparado con los Angeles del Cielo (Fernández de Santa Cruz 1701, ff. 3v-4r).

Considero que, no obstante su extensión, esta cita es de importancia primordial, ya que designa a Cristo como el fundador de los cuatro votos que rigen la vida monástica de las religiosas. En varias Reglas femeninas encontramos estas palabras que representan el compromiso hecho por las monjas en el momento de la profesión, como columna vertebral de la clausura. Los votos y su cumplimiento son la esencia de las órdenes regulares. Es común también entre los predicadores de sermones de profesión equiparar al convento con la gloria. Así, dice el mercedario Joseph de la Vega lo siguiente, en la solemne profesión de Sor María Francisca, que la orden capuchina es “el nuevo Cielo mexicano” (de la Vega 1691).

En la primera parte de su sermón, Antonio Núñez inicia el manejo analógico de la intertextualidad bíblica inspirado en el Cantar de los Cantares. A propósito de la Biblia como fuente e inagotable cimiento doctrinal para la predicación, el célebre teórico de la retórica, el español Francisco Terrones señala: “[...] la Escritura es un verdadero virote para que tire el predicador, con un mismo lugar se puede tirar muchas veces” (Terrones 1946, p. 62). Núñez sabe y se inclina a la práctica de inspirarse en las

Escrituras como apoyo doctrinal, como analogía metafórica y como prestigio literario. Es por ello que nuestro jesuita, experimentado predicador y profundo conocedor de la Biblia, inicia su discurso a la profesión de la desconocida religiosa de San Lorenzo con una paráfrasis casi literal del Canto V, v. 8 del Cantar de los Cantares:

Ven del libano [sic] Esposa mia; ven del libano, vaja a coronarte Reyna desde la empinada cabeça, desde la coronada cumbre y volada frente de los encumbrados montes Amaná, Sanir y Hennon. Sal de las peligrosas madrigueras de los Leones; y de las peñascosas grutas de los Pardos (f. 2v).

Bien sabida es la importancia que en sus diversos niveles de significación tiene el Cantar como la unión amorosa entre Dios y su pueblo, y Dios y su Iglesia. No obstante es, asimismo, el arquetipo metafórico y la semantización poética de la unión en el matrimonio espiritual entre el Alma y Dios. El orador usa el texto bíblico para magnificar la elección de la profesa como Esposa de Cristo y para aplicar el simbolismo de las guaridas de montes y leones como animales de presa, aniquiladores, para significar la renuncia al mundo y sus innumerables peligros. Se manifiesta también la inspirada antítesis entre la vista de los montes representativos de Israel, en especial el Hermón que sale del río Jordán y las bestias de las pasiones acechando en las bajas profundidades de la tierra. En este pasaje se evidencia la relación entre lo elevado y lo bajo, entre el convento y los riesgos del mundo. La primera invocación persuasiva es la de la próxima entrega al Esposo-Cristo, expresada en el “castissimo Epitalamio” (Cantar de los cantares, f. 2r), el cual define Cobarruvias como “el cantar o himno que se decía en las bodas en honor de los novios” (Tesoro, s. v.). En este sentido, el texto del jesuita será, todo él, en sentido figurado, el canto nupcial para el desposorio de la religiosa con su divino Esposo.

Aunque no hace mención explícita de él, podemos suponer que Núñez de Miranda se inspira en un escrito del padre Juan Eusebio Nieremberg que se intitula,

coincidentalmente, Tratado sobre el Lugar de los Cantares Veni de Libano, Explicado de la Perfección Religiosa (1640). A partir de la exhortación de Cristo en las palabras “Veni De Libano”, considerado “lugar” o autoridad textual bíblica, el jesuita español crea un breve tratado ceñido a la disposición perfecta que debe mostrar la futura Esposa de Dios, Nieremberg sintetiza el propósito fundamental de su escrito:

[...] las cuales [palabras] aunque convencen a qualquiera [...] singularmente se declaran a la vocacion religiosa que se llega a Dios con los tres votos de la Religion a los cuales corresponden los tres llamamientos, pues otras tantas veces dice el Señor que venga repitiendo tres veces ven, ven, ven (Nieremberg 1640, f. 3).

El número tres se va a representar como el del llamado místico y se va a cifrar no sólo en los tres votos esenciales, sino en las tres potencias anímicas:

Porque con la observancia de estos tres votos se ha de reformar y adelantar en toda el alma Religiosa [...] el misterio de haberla llamado el Esposo tres veces a las tres cosas que tenemos que reformar, que son los pensamientos, las palabras y las obras (*ibid.*, f. 38).

Los tres llamados del “Veni” desencadenan las triadas de tópicos que incluye Nieremberg para la perfecta religiosa. Por ejemplo, en el capítulo VII se habla de “Tres ordenes de caridad que se han de guardar”, y se sintetizan en: 1) la Caridad con Dios, 2) la Caridad con los Proximos y 3) la Caridad con uno mismo (*ibid.*, f. 55). Por último, lo más interesante del breve texto es la paráfrasis del Cantar y su relación con las tres vías de la unión espiritual. Pensamos que es necesario citar en su totalidad las palabras del autor, por el triple valor que posee: como glosa del texto bíblico, por el carácter teológico y literario que tiene:

[...] porque quando se dice que venga del Libano, de las cuevas de los leones y de los montes de los leopardos, se nota la via purgativa que toda se emplea en salir del mundo y de los pecados haciendo penitencia dellos, llorandolos amargamente y purificandose de toda mancha. Y como este llamamiento es llevandola al monte de mirra y collado de incienso [...] esto es a la mortificacion y suavissimo olor de las virtudes de Christo [...] se significa la via iluminativa.

Finalmente quando se promete que será coronada, donde otra letra dice, que verá o contemplará se declara la via unitiva, que levanta al lama á un alto grado de contemplacion, con que corona todo el trabajo de su mortificacion, llegando al extremo del amor, quedando unida con su esposo (*ibid.*, ff. 64v-65r).

La intertextualidad no sólo se establece con la Biblia; Núñez también glosa e incorpora las palabras de un influyente escrito para la vida religiosa femenina de su tiempo, Avisos de Santa Maria Magdalena de Pazzi a varias Religiosas y Reglas de Perfeccion que ella recevio de JesuChristo (México, 1721). Al hablar “De la dignidad y estimacion del agradecimiento de la vocacion religiosa”, la santa dice lo siguiente:

Poco importa el poseer una joya preciosa si no se conoce su valor: de el mismo modo poca utilidad conseguirás en ser Religiosa si no conoces la Dignidad y valor de tu estado, pues si no lo conoces no lo amarás ni tendrás de el aquella estimacion que debes (de Pazzi 1721, f. 3v).

Como ejemplo del estilo de Núñez, citaremos la glosa que hace de las palabras anteriores. El mismo tópico y su significado se barroquizan en la expresión del jesuita para referir que la conciencia de la religiosa en su entrega a Cristo debe valorar lo que da, y sobre todo, a Quien lo ofrece. El casi meridiano estilo de Magdalena de Pazzi se intrinca en la elaborada fórmula del orador:

Quien da un Diamante de altissimo fondo y valor exquisito, pensando que solo da un cōtenible vidrio, agravia con su vileza, como si en realidad de verdad ofreciera solo este. Mas si suponiendo con error prudente, que era un Carbunclo imperial, ofreciesse de hecho un ordinario vidrio, merecer sin cōtroversia en la acceptacion del que recibe, como si en la realidad ofreciera Carbunclo; y es la verdad que ofrece Carbunclo a su mente (Núñez, f. 2r).

Con este preámbulo a manera de exordio, el orador expone el tema esencial de la primera parte de su sermón y entra en materia con el compromiso de la vida de clausura centrada en los quatro votos. En otro buen sermón (también dirigido a la profesión de una religiosa), de fray Diego Días, pronunciado en los votos de la Madre María Magdalena de la Soledad, el citado predicador conventual dice:

Esta es, pues, la pintura de la muger y es sin duda la Madre María Magdalena el original [...] obediente, pobre, casta y en clausura [...] ya tiene en los quatro votos q ha de hacer, yugo en el cuello para ser obediente, cingulo en la cintura para ser casta i grillos en los pies para estar en clausura (Días 1694, f. 10r).

Igualmente, Antonio Núñez de Miranda exhorta a la nueva monja a ver en cada uno de los votos los mandatos esenciales de la vida religiosa:

Por el voto de la Pobreza sacrifica los haberes y riquezas: Por el de la Castidad, todo deleyte, aun los decentes del matrimonio: Por el de la Obediencia su propia voluntad, alvedrio y toda su alma: Por el de la Clausura todo su cuerpo y sentidos que sepulta vivos entre quatro paredes: Y todas sus acciones interiores y exteriores, por las Reglas y Constituciones (Núñez, f. 2v).

Es difícil encontrar una mejor y más apretada síntesis de la función canónica de los votos religiosos que la que hace Núñez en esta cita. De nuevo, el orador vuelve a los peligros del exterior ya aducidos para, después de abandonar “las sangrientas fieras del siglo, temporalidades y vicios del mundo”, alcanzar “La Jerusalem pacifica y sagrada Sion de la Religion” (*loc. cit.*). La múltiple significación de la ciudad sagrada construida en el monte Sión, con el cual se designa a la propia Jerusalén, se ajusta al sentido de la Escritura que señala Francisco de la Concepción Barbosa en su Manual de predicadores (México, 1728):

Sentido en la Sagrada Escripura es una inteligencia o pensamiento de aquello que la misma Escripura nos enseña por cosas sensibles y materiales, los cuales supone por dicha inteligencia. Nombranse estos sentidos literal y espiritual que son lo que unicamente tiene la Escripura Santa (todos los sentidos se reducen a estos y a sus divisiones que son como el ABC de los sentidos) (f. 7r).

A continuación, Barbosa alude a las cuatro formas de interpretar las Escrituras, en las que el ejemplo clásico que se daba a los fieles era el de la palabra “Jerusalén”:

Hay quatro maneras de interpretar las Escripuras [...] La primera es la historia, que habla de los sucesos reales tal como han ocurrido; la segunda es la alegoría, donde una cosa representa otra distinta; la tercera es la tropología o edificación moral, que trata del ordenamiento y disposición de la vida de cada uno, y la última es la anagoge o iluminación espiritual, por la cual nosotros, que estamos en condiciones de tratar de asuntos celestiales y sublimes somos

llevados a un modo superior de vida. Por ejemplo, la palabra “Jerusalén”: históricamente representa una ciudad determinada; en alegoría representa a la santa Iglesia; tropológica o moralmente es el alma de todo hombre de fe que anhela la visión de la paz eterna; y anagógicamente se refiere a la vida de los ciudadanos celestiales que ya contemplan al Dios de los dioses, revelado en toda su gloria en Sión (Murphy 1986, pp. 308-309).

Así como en el ejemplo clásico de los cuatro sentidos de interpretación de la Escritura era Jerusalén la elegida, para la analogía con el matrimonio se alude al Cantar. Pedro de Borges, en el Sermón que predico a la Profession de la Madre María de la Encarnación..., (Puebla, 1673), dice lo siguiente: “Llama el Esposo a su querida la Esposa en el segundo de los Cantares con tiernas afectuosas voces de su cariño” (f. 12r).

Referencia obligada (que analizaremos más ampliamente en otros escritos en los que destaca más su influencia) es la alusión a la santa de Ávila, más en su místico rol de esposa de Cristo que en su calidad de reformadora, de formidable fundadora de conventos y de prelada de monasterios. Núñez acude a su biografía para reproducir la mentalidad hispana de fines del siglo XVI, en la que el amor está estrechamente vinculado con los conceptos de honor y honra, y cita así a Santa Teresa:

Estas palabras me dize su Magestad muchas vezes, mostrandome gran amor: Ya eres mia y yo soy tuyo [...] De aqui adelante, no solo como de Criador y como de Rey, y tu Dios mirarás mi honra; sino como verdadera Esposa. Mi honra es tuya y la tuya mia (Núñez 1680, f. 3r).

El padre espiritual aconseja y ordena reiteradamente a la profesa en el texto a estar dispuesta a la “exaccion”, que “vale asimismo puntualidad y diligencia y especial cuidado y atención en hacer y ejecutar alguna cosa” (DA, s.v.).

En el cumplimiento puntual de los votos es imprescindible la actitud volitiva, pues la vocación es un ejercicio subordinado a la voluntad. No obstante, el subtexto nos indica que, en realidad, cada voto es una anulación progresiva del albedrío. El voto de

la obediencia está íntimamente relacionado con los compromisos inherentes a la vida conventual, y por ello asevera Núñez:

[...] convienē los Theologos, con Santo Thomas y los Misthicos que es el principal de todos; y como la forma y constitucion ultima de la Religion que por ello se llama vida de obediencia (Núñez 1680, f. 4v).

Las palabras vertidas por el orador son muy similares a las que se encuentran en los Exercicios Espirituales de San Ignacio acomodados a el Estado, y Profession Religiosa de las Señoras Virgines Esposas de Cristo. Es innegable la influencia y el reiterado empleo que en sus diversos escritos hace Núñez del texto y de las ideas normativas que se encuentran en este libro publicado en 1695, pero preparado intelectualmente años atrás. Lo que queremos decir es que la casi totalidad de su discurso a las religiosas encuentra su síntesis y elaboración didáctica en los Exercicios... Por ejemplo, lo dicho sobre la obediencia en este texto es una glosa más amplia y elaborada de la que manifiesta en la Platica Doctrinal, en la Cartilla y en la Distribucion de las obras. Esto no es de extrañar, pues el método jesuita de purificación y convencimiento del alma se concentra en la práctica y original espiritualidad de Ignacio de Loyola. Tomamos de los Exercicios lo que sustancialmente expresa Núñez en la Platica Doctrinal, dicho de manera más impresionante y rotunda en el primero de los citados libros:

Es renunciar todo su libre alvedrio en el Superior, con mucho mas, y mayor sujecion, que la del esclavo a su amo, la del hijo a su Padre, y la muger a su marido: Porque se le sujeta como a Dios, como criatura a su Criador [...] Porque el primer principio supuesto y assentado en esta importantissima materia es: que el Subdito no ha de oir ni mirar al Superior, en quanto le manda como a hombre sino como a Dios (Núñez 1695, f. 71v).

Tampoco es posible olvidar uno de los textos de San Ignacio que más influencia ejerció entre los miembros de la Compañía, y que trata precisamente de la obediencia; nos referimos a la célebre Carta de N. P. San Ignacio a los Padres y Hermanos de la

Compañía de IESUS en Portugal, que es, sin duda, uno de los escritos que los jesuitas tenían más en mente, y que es un auténtico tratado sobre la naturaleza de ese voto dentro de la vida monástica. Loyola la sitúa como la virtud esencial para las órdenes regulares. Son importantes estas palabras para quien se inclina por la existencia conventual, y asume este voto como sumisión a sus superiores inmediatos y mediatos:

De aqui podeis inferir, quãdo un Religioso toma uno, no solamente por superior, mas expresamente en lugar de Xpto nuestro Señor, para que le enderece i gobierne en su divino exercicio; en que grado le debe tener en su anima, y si debe mirarle como a hombre, o no sino como a Vicario de Christo nuestro Señor (Loyola 1698, f. 77).

La analogía con la Biblia se establece en el rigor que el Señor ejerce con el pueblo de Israel por la desobediencia mostrada ante sus enviados: “[...] como se puede ver en el Pentateuco, en la desobediencia de los Judios contra Moyses y Aaron; y despues contra Josué, Samuel y los demas Prelados” (Núñez 1679, f. 5r).

Es relevante el énfasis que el autor hace de los personajes bíblicos como “prelados”, en su acepción de “superiores eclesiásticos” (DA, s. v.). En Samuel, Libro Primero, 13:5 y ss, se precisa el castigo a Saúl, por obrar con impaciencia y desobedecer a Samuel, auténtico hombre de Dios:

Dijo Samuel a Saúl: Has obrado neciamente, no cumpliendo los mandamientos que te intimó el Señor. Y si no hubieses hecho esto, desde ahora el Señor habría asegurado para siempre su reinado sobre Israel (I Samuel, 13:13).

Para metaforizar el voto de clausura, el orador recurre nuevamente al símbolo de Jerusalén como ámbito sagrado, en especial por ser espacio de oración y alabanza a Dios, en recuerdo de David quien traslada a esa ciudad el Arca de la Alianza. También alude Núñez a la “visión de paz” que designa, etimológicamente, a la palabra Jerusalén:

La clausura, gracias al doble sentido real y metafórico de “inaccesibles almas” (f. 6r) es receptáculo inviolable de la castidad, de la que dice el franciscano Juan

de Mendoza: Que no se entra en la Clausura para ser casta; sino porque es casta gusta de entrarse en la Clausura: que no es la Clausura la que guarda su Castidad; sino su Castidad la que es muralla de su Clausura (Núñez 1686).

Núñez advierte de la guarda de este voto con la traslación dogmática de que si la violación de la castidad es pecado en un seglar,

[...] el pecado contra el Sexto Mandamiento es sacrilegio en una Religiosa; y de mas alta ponderacion el sumo recato, decoro y afectacion que le pide su soberano estado y suprema dignidad de Esposa de Christo (*ibid.*, f. 3v).

Así conjugados, Castidad y Clausura se significan en el confinamiento dentro del convento, en una especie de muerte en vida hacia el mundo, tópico al que volverá en el momento de la ceremonia de profesión: “[...] encerrandose en vida entre quatro paredes, para no ver mas mundo en toda su vida, como si no lo ubiera para su vista y gozo” (*ibid.*, f. 5v).

En la segunda parte de la Plática se describe la ceremonia de profesión de la religiosa. Aquí es importante establecer el nexo que guardan la Platica Doctrinal y la Cartilla Christiano Política, uno de los manuscritos de Núñez de Miranda, hasta ahora desconocido. Podemos suponer que en cierta forma es un antecedente del sermón a la profesión de la religiosa de San Lorenzo, ya que los dos últimos capítulos del manuscrito (31 y 32), dedicado a dos futuras religiosas, tratan precisamente de la ceremonia de la profesión. Es por ello que los incorporamos a este capítulo, por la intertextualidad que se encuentra en su tema y contenido. Tan estrecha es la imbricación de estos textos que Núñez le dice a las protagonistas del manuscrito: “Todas las ceremonias, Ritos y circunstancias de la Profesion [...] teneis ya completamente explicadas en la Platica de la Profesion” (Núñez 1680a, f. 171r-171v).

La entrada en religión no sólo es la muerte al mundo exterior, sino que se significa como la imitación de la Pasión de Cristo: “Vivir o morir crucificadas con Christo en la Cruz de la Religion, con los quatro clavos de los quatro votos, y con la espinosa

corona de la capital mortificación (Núñez 1679, f. 8r).

En el manuscrito, la renuncia al mundo se expresa de una forma más llana y familiar para convencer a la futura monja:

[...] quanto mas se acerque la entrada, tanto con mas cuidadosa atención procurareis yros descarnando y desarraigando de las cossillas que aveis tenido por decoro y necesidad [...] para que muerto y sepultado el mundo y cumplido su testamento, borrada su cuenta y libro, empezeis la cuenta y libro de la vida Religiosa, para pasar con El a mejor vida adelantada y celeste (Núñez 1680a, ff. 155v y 156v-157r).

Es necesario destacar que el lenguaje, las analogías bíblicas y, en general, el tono admonitorio del discurso todo, es más elaborado y erudito en la Plática, pues éste es un sermón que se predicó, y contempla todas las cuidadosas recomendaciones que los tratados de la época establecen. Con el tópico de la muerte al mundo, Núñez asciende a efectos tremendistas para impresionar la sensibilidad barroca, concluyendo sus palabras con la impresión de la corrupción de la carne: “Peresca y muera esta corporal hermosura que los hombres miran con ojos menos castos, que a cambio de q no me quieran, assi deseo ya verme muerta, despedazada y podrida” (Núñez 1679, f. 7r-7v). En esta cita se cifran la guarda de por lo menos dos votos: castidad y clausura. La primera persona de que dota Núñez a la religiosa en su discurso privilegia el tema principal que señalábamos anteriormente: entrar en religión es asumir la Pasión del Salvador.

En los dos textos aludidos, el lector moderno tiene la fortuna de encontrar la liturgia ceremonial de la profesión de una religiosa en la época de Sor Juana. El ritual se inicia así:

La primera ceremonia es, llevar toda la comunidad, con luces en las manos, a la Profesa, como si la acompañaran de entierro, muerta de amor, que se va por su pie a la sepultura, hasta el Coro bajo; donde antes de llegar al comulgatorio, que el Talamo de sus bodas, postrada a lo de difunta, le dicen las Letanias de Agonizantes (ibid., ff. 6v-7r).

Después de “[la] nupcial muerte y natalicio entierro” (*ibid.*, f. 8v) y la renuncia al mundo, prosigue la ceremonia en la que el celebrante, a la manera de “Paraninfo” (el padrino de bodas) o “el que anuncia alguna felicidad” (*DA*, s. v.), llama a la postulante a la conciencia y al temor que implica el cumplimiento de los votos. Desde el Antiguo Testamento es reconocido el temor de Dios como base concienical de la felicidad. Con este precepto como eje de la secuencia posterior de su discurso, Núñez parafrasea la intemporal sabiduría del Antiguo Testamento y retoma su enseñanza: “El temor del Señor recaerá en el corazón y dará contento y gozo, y larga vida” (*Eclesiástico*, I: 12). La llegada del sacerdote reafirma la inminente prosa: “Viendo que ya salís con efecto de la Casa y familia del siglo y entráis en la de Dios” (Núñez 1680a, f. 170r).

La joven, ungida de un “amoroso temor” (Núñez 1679, f. 9r) es conducida por el oficiante convertido no sólo en “Paraninfo” de Cristo, sino también en su “Podatario”, o sea “quien tiene poder o facultad de otro para administrar alguna hacienda u executar qualquier otra cosa” (*DA*, s. v.). Se recomienda y ordena nuevamente la libertad para contraer el desposorio, que debe ser tan voluntaria y firme como la ofrenda convencida que hace Abraham de su hijo Isaac (*Génesis*, 22, 1: 18).

La participación del sacerdote o preste va a cobrar especial significación como testigo y oficiante. Él es quien entrega los objetos simbólicos a la religiosa, y más importante aún, el que en representación del Divino Esposo va a presidir los cantos, salmos, letanías y oraciones exclusivas para este ritual.

A continuación, como bien resume Asunción Lavrín,

Tras otra vuelta de oraciones, la profesante se ponía el velo negro que simbolizaba su desposorio con Cristo, recibiendo en señal su anillo y una corona mientras el coro entonaba antífonas. Terminaba el canto cuando el sacerdote la entregaba a la abadesa; después la profesante recibía el abrazo de todas sus compañeras monjas (Lavrín 1995, p. 72).

Después de la ceremonia solemne, y siguiendo lo establecido pro cada convento y orden religiosa, se nos refieren gestos del ritual que conciernen tanto a lo cotidiano como a lo legal:

La Madre Priora llevará a la Profesa al lugar en donde se ha de desayunar. En el mismo día se asentará la profesion en el libro destinado para eso, expresandose el nombre y apellido de la Professa, los de su padre y madre, su calidad, estado y edad: el nombre y apellido del celebrante, su dignidad y comisión con que ha recibido la profesion, expresandose igualmente que se ha hecho con todas las formalidades necesarias: Y firmarán el Celebrante, la Profesa, los Ministros y después la Madre Priora (Anónimo 1812, pp. 53-54).

En la Platica Doctrinal, Núñez alterna la relación de las etapas de la ceremonia que acabamos de referir, con reflexiones y meditaciones interiores acerca de la verdadera connotación del estado religioso y exhala, de manera impresionante y seguramente indeleble para los oyentes, la significación del renacer que la nueva monja tiene, al pasar del mundo al claustro, del pecado a la gracia. Tanto en la Platica como en la Cartilla Christiano Política alude al “Hombre nuevo” simbolizado en la nueva religiosa. En la Platica pronuncia las siguientes palabras:

[...] rogad a Dios la desnude de los viciosos habitos del viejo Adan, que son los viciosos fueros del mūdo, abusos y costumbres malas; y a la vista de los de el nuevo que consiste en la guarda perfecta de todas sus obligaciones, Reglas y Constituciones que son su hombre nuevo en justicia y santidad (Núñez 1679, f. 12v).

En el manuscrito se manifiesta el mismo significado en los siguientes términos: “Dios nos desnude del hombre viejo con todos sus hechos y nos revista del nuevo Jesus que fue criado, según Dios en Justicia y Sanctidad de Verdad” (Núñez 1680a, f. 174v).

Quiero resaltar nuevamente que en el manuscrito el tono siempre es más afable y familiar que en el texto a la profesión. De nuevo la presencia bíblica es indispensable para el predicador. Núñez de Miranda alude en este caso al Nuevo Testamento, a la

autoridad de San Pablo, quien en sus Epístolas reiteradamente habla del paso de la antigua Ley a la nueva, y del tránsito del pecado a la gracia. De las nuevas referencias paulinas que consignamos, citaremos la que Núñez parafrasea casi literalmente: “Y revestíos del hombre nuevo, que ha sido criado según Dios, en justicia y santidad verdadera” (Efesios, 4: 24).

El predicador complementa la imitación modélica del comportamiento que debe guardar la religiosa con la alusión al modelo femenino cristiano por excelencia, la virgen María. La profesora debe manifestar la misma actitud de obediente disposición de sierva que la Madre de Jesús tuvo y que se expresa en el célebre pasaje del evangelista: “Entonces me dijo María: He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra. Y en seguida el ángel se retiró de su presencia” (Lucas, 1: 38).

La referencia a la docilidad de María para acatar los designios del Señor, según la revelación de su palabra, es una de las lecciones y comportamientos que todo cristiano debe seguir, y que en el caso de una monja se da por la natural identificación de género. El aceptar la voluntad de Dios sin reservas, como dice Marina Werner en su difundido estudio:

María al oír [el anuncio de su maternidad por obra del Espíritu Santo] acepta su destino con las célebres palabras, su fiat: “Aquí está la esclava del Señor, cúmplase en mí lo que has dicho (Lucas, 1: 38; Werner, p. 30).

Es importante el énfasis que se hace en el acatamiento a las “palabras”, por la trascendencia que éstas tienen en los Evangelios, y por lo mismo, por la intención que el orador siempre les imprime para captar la sensibilidad y atención de los oyentes.

Los objetos simbólicos concluyentes que sellan el matrimonio espiritual entre la postulante y Cristo son la palma y la corona. La primera significa la virginidad y es representada con frecuencia en la iconografía novohispana. La segunda simboliza nuevamente el seguimiento de la pasión de Cristo a la que la nueva monja debe

comprometerse en la profesión de los votos.

Después del ritual, la religiosa es ya verdadera Esposa de Cristo, en

Santidad y Justicia de verdad, confirmando el nombre con las obras. No Esposa como las de Comedia y vurlas, q representa en la apariencia una Reyna S. Cathalina, y en la verdad suele ser una ruin y vil muger (Núñez 1679, f. 14v).

Dentro de los simbolismos empleados se alude a las direcciones del cuerpo, la diestra y siniestra, presentes en la Biblia, en momentos determinantes que significan la ubicación del hombre con respecto a la Divinidad: "El lado derecho es el de la estimación, amor y cariño como el izquierdo del menos afecto y aprecio" (*ibid.*, f. 13v).

El cardenal Belarmino explica esta significación del eje corporal de la siguiente manera: al persignarse, primer gesto introductorio que realiza un cristiano:

El passar del ombro izquierdo al derecho, significa que, por la Passion del Señor somos transferidos de las cosas transitorias a las eternas, del pecado a la gracia, y de la muerte a la vida (Belarmino 1779, p. 8).

Asimismo, San Mateo parafrasea el Salmo 110, al decir en su Evangelio: "Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra; mientras tanto que yo pongo tus enemigos por peana de tus pies" (*Mateo*, 22: 44).

La última parte del texto se inviste de nuevo con la voz en primera persona de la religiosa. El rito de la profesión se manifiesta en un monólogo en que el destinatario es el Esposo-Cristo:

O, Señor, y si yo fuesse ya toda vuestra; toda, toda: nada mía: nada, nada. Tomad alla mi coraçon y mi voluntad, poseed mi cuerpo y mi alma; tomad mis potencias y sentidos: disponed de todo como en cosa propria: mandad, desmandad, hazed y deshazed; que toda estoy a vuestra disposicion y albedrío, etc. O, Y assi sea! Y siempre, sin fin ni interrupcion. Amen (Núñez 1679, f. 17r).

En este desenlace del discurso se entregan amorosamente libertad y albedrío para ser guardados en el Sancta Sanctorum del claustro, vital y trascendente espacio del confinamiento del cuerpo y del alma.

## **Capítulo 2**

## La Cartilla impresa

En este apartado se estudia el discurso que Núñez dirige a las aspirantes a religiosas, por medio del cual se pretende lograr una paideia de la obediencia y de la convicción. Analizo sus escritos con la misma progresión en tiempo y en complejidad con la que éstos recorren la existencia de la futura Esposa de Cristo. Asimismo, considero que es indispensable estudiar paralelamente los dictados influyentes y muy extendidos de santos, como Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola y Francisco de Sales quienes con frescas e imaginativas estrategias de voluntad y de palabras, hicieron posible que la vida cotidiana se cimentara en una sólida vida interior y que la disciplina del cuerpo y del espíritu se tradujera en un ascetismo colectivo que marcó el signo de la cultura hispánica en ambos lados del Atlántico.

Con el ejemplo de la maestra de Ávila y del fundador de la Compañía de Jesús se puede entender el seguimiento que deseamos dar a nuestro trabajo. Ambos fueron formidables educadores y creyeron firmemente en la saludable convicción del entendimiento para ir y continuar de un escaño de la comprensión al siguiente. La inteligencia es progresiva y se remonta de lo ya conocido al reto y a la sorpresa de entender para poder ascender, sobre todo y más que nada en el acercamiento a Dios. Recordemos también que ambos poseyeron un asombroso sentido de la realidad y tanto la frase “entre pucheros anda el Señor” de Teresa y la escenográfica “composición de lugar” de Loyola marcan una nueva y vigorosa metafísica.

El orden “cronológico” para estudiar los textos que el prefecto de la Congregación de la Purísima dirige a monjas, empezando el análisis por las Cartillas dedicadas a futuras religiosas, rebasa el orden vital de la clasificación temporal para convertirse

en un ordenamiento interno hacia el pleno “camino de perfección” espiritual.

En realidad los escritos de Núñez convierten a la monja en el paradigma sublimado del ser femenino dentro del imaginario colectivo en la “República Cristiana” de la época. El trayecto interior que recorre desde el comienzo de la vocación hasta la muerte de una mujer dedicada a la vida monástica, corresponde discursivamente a los escritos de Núñez agrupados desde las Cartillas hasta el Testamento Mystico. Son el “Alfa y el Omega” de la existencia y de la palabra canónica del jesuita quien, al igual que el arzobispo Aguiar y Seijas, sentía una obsesiva aversión en la relación de las mujeres con el mundo. Entre las simbólicas letras inicial y final del alfabeto griego se encuentran los escritos de Núñez que dictaminan el transcurrir cotidiano y la concentración disciplinaria más profunda aún, que es la que adecua la conciencia a la plena aceptación de la espiritualidad monacal. Es por esta razón progresiva en la espiritualidad y en la disciplina de la conciencia de una monja que los escritos que para ella dedica el distinguido jesuita inician su periplo espiritual y canónico con las llamadas Cartillas, genuino ABC de la aceptación de la existencia, que significa ser Esposa de Cristo. Con estas obras se inicia el recorrido de una de las más complejas y logradas domesticaciones que una institución cultural (la Iglesia) ha ejercido sobre el ser femenino.

### **Las Cartillas, o del coloquio entre el alma y su guía**

Es bien sabido que el diálogo fue uno de los géneros literarios que más éxito logró durante los siglos XVI y XVII. Más que una mera forma retórica, alcanzó los niveles de una auténtica estrategia psicológica e ideológica para tender el puente entre el “yo” y el mundo en ascendente expansión, y como extrovertida y moderna confesión para la

conquista espiritual:

En cuanto a las formas literarias predominantes entre los humanistas, hay dos que cuentan con el mayor número de adeptos: el diálogo y el tratado. Los diálogos, que entusiasman por su agilidad y posibilidades de variación a los escritores de esta época, siguen el modelo platónico en el sentido de que siempre hay un personaje que expone la teoría correcta y los demás le preguntan, se oponen a él o lo apoyan, según los casos. Predomina muchísimo en ellos lo especulativo, y, como en el caso de Platón, no hay oposición real en los oyentes [...] Se cuida el aspecto literario del diálogo, e incluso hay diálogos, como los de Vives, que son todo un ejercicio de estilo, encantadores y chispeantes (Martínez Arancón 1980, p. 24).

En una época en que la introspección empieza a tomar la virtual importancia de otra empresa de conquista, el diálogo es una forma de introspección y de dialéctica para el descubrimiento y juicios sobre el mundo. No cabe duda que tras una innegable relajación de las costumbres, y después de una marcada insensibilidad moral, tanto el protestantismo como la reforma católica insisten en el urgente renacer de la ética, lo que necesariamente implica un resurgimiento de formas retóricas que conlleven y cumplan con el viejo pero siempre eficiente precepto horaciano de “enseñar deleitando”. El diálogo, sin duda alguna, es el género que mejor va a acometer y lograr esta empresa.

### **Coloquio entre el aprender y el saber**

Este fruto que de sus pláticas, y confesiones experimentaba el Padre Antonio en las Religiosas le daba alientos para asistirles en quanto podía. Y por aprovecharlas mas universalmente, y con mayor permanencia dispuso, y dio a la estampa un quadernillo co titulo de Cartilla de la doctrina Religiosa, en que por medio de dialogo de preguntas y respuestas allana co admirable methodo, claridad y brevedad quantos tropiesos de difficultad se les pueden ofrecer a las Religiosas, tocante a la observancia de los quatro votos de pobreza, castidad, obediencia, y clausura, al modo, devocion y frecuencia de la cofesion y comunion, al cumplimiento del reso divino, al acierto, y madurez de las elecciones, y

finalmete, no dexa difficultad que se pueda ofrecer a una Religiosa en el cumplimiento de sus obligaciones, que no la resuelva con grande solidez en lo theologico, sin el embaraso de sentencias y de citas, y con grande claridad y suavidad en el estilo (Oviedo 1702, p. 129).

El padre Oviedo, con la –siempre presente, aunque a veces encontrada– admiración que siente hacia el rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, sintetiza espléndidamente el contenido de la Cartilla aludida, la única que, al parecer, se conocía para introducir y despertar la vocación de incipientes jóvenes hacia la vida conventual. El juicio crítico del biógrafo es también descriptivo, y con el experimentado lenguaje analítico de los integrantes de la Compañía, Oviedo expone las intenciones y los alcances del texto de Núñez de Miranda.

La relación entre el discípulo y el mentor, entre el que desea aprender y el que está presto a enseñar y, más aún, a adoctrinar, encuentra el nexo natural en la forma dialógica, en las “preguntas y respuestas” que, desde la invención socrática, es uno de los métodos más efectivos para ejercitar la conciencia, actualizar la memoria innata y permear el entendimiento con las iluminadoras ideas del maestro. Ya Marcel Bataillon había distinguido la moderna originalidad de los Coloquios del humanista de Rotterdam:

Pero el coloquio erasmiano, a pesar de todo lo que debe a la Antigüedad, era creación esencialmente moderna. En parte, recibió este carácter de su modesto punto de partida: el coloquio escolar [...] Los calcos erasmianos de la conversación familiar invitaron y casi obligaron a sus traductores y a sus imitadores españoles a expresar en su lengua esa misma naturalidad de la conversación, con todo lo que tiene de juego y de atención a la vida (Bataillon 1987, p. 644).

El mismo Loyola es un maestro inevitable en cada precepto, en cada consejo disfrazado de orden. Esto lo podemos observar en todos sus escritos, en especial en las cartas que son diálogos truncos e implícitos, con la prevista y deseada respuesta del invisible pero siempre presente interlocutor. Además, es indiscutible que una de las grandes virtudes didácticas que tiene el diálogo es que en él se pone “el énfasis de las

expresiones sobre el receptor a quien los parlamentos se dirigen” (Beristáin 1992, p. 144).

Por ello Oviedo hace hincapié en la virtud y naturaleza intrínsecamente didácticas que tiene la Cartilla. Asimismo, como buen seguidor de la pedagogía jesuita, admira la cualidad de hacer fácil lo difícil y sencillo lo complicado, cometido que cumple a la perfección el escrito de su maestro. Por si esto fuera poco, el contenido del texto abarca todos los aspectos del quehacer activo y contemplativo que debe guiar a una Esposa de Cristo. No obstante, insiste Oviedo en que la mayor cualidad de esta obra es estar adaptada a la naturaleza racional y a la capacidad de comprensión femenina que siempre es más corta y reducida que la de un varón. Es destino manifiesto de la mujer ser la dócil e incuestionablemente crédula alumna de un mentor masculino. Es por ello que –como veremos en el propio Núñez– en realidad existen dos tipos de discurso exegético: el que pueden asimilar los hombres y aquél, mucho menos complicado en conceptos y en retórica, que es el destinado a las mujeres.

Una de las aportaciones de este trabajo es que en él no sólo vamos a estudiar como género dialógico la Cartilla conocida por los estudiosos de sor Juana (a través de la cual se acercan vicariamente a su confesor), sino otra hasta hoy totalmente desconocida, manuscrita, que tuvimos la fortuna de encontrar en el antiguo Departamento de Manuscritos, Estampas e Iconografía del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. Como detalle técnico-descriptivo, diremos que se encuentra en muy buen estado; está escrito en letra humanista y consta de 179 folios. Un dato de gran interés es que está escrita sólo por un copista, lo que no ocurre con el otro manuscrito localizado, en el que un fragmento significativo del texto es autógrafo del propio Núñez. Esto lo pude comprobar plenamente al cotejar la letra en el manuscrito aludido, y su grafía en las aprobaciones inquisitoriales que se encuentran en el Archivo

General de la Nación, grupo documental Inquisición. Analizaré más adelante el escrito en el capítulo denominado Los cuatro votos. los cuatro clavos de Cristo.

Es innegable que las Cartillas son el prolegómeno a la vida religiosa; son una instigación para despertar la vocación incipiente de jóvenes casi niñas. Tienen una fuerte carga doctrinal y concienical ya que están teñidas de un vigoroso contenido ideológico y, sobre todo, dogmático que actúa poderosa y definitivamente al incidir de manera directa en la conciencia, al propio tiempo que son una detenida explicación de las infalibles verdades reveladas por la fe católica. El primer propósito es *disipar la ignorancia que las jóvenes tienen, debido a dos razones evidentes: su corta edad y su sexo que implican ignorancia y falta de preparación debida a la supuestamente nula educación escolar.* Casi todos los tratadistas de la época –incluyendo al propio Núñez– aluden a esta ignorancia que es congénita, históricamente hablando, a una cuestión cultural de género. De ahí que una de las más reconocidas autoridades de teología moral, el padre Raymundo Lumbier, diga lo siguiente en su célebre y, en la Nueva España, muy bien acogido libro Destierro de ignorancias:

De lo que he visto en los libros por una parte, y por otra he visto platicar a algunas Monjas en Conventos de algunas Religiones, no puedo creer de la piedad femenina, sino q muchas cosas de las q obran, las obran de ignorancia crassa, vencible, y que por esso ciertamente es pecado mortal, y assi he tenido para mi, que me obligaba el precepto de la caridad, á sacarlas del engaño en que estan, lo qual pretendo hacer en breves razones, y les digo de parte de Dios, que si les pareciere, que no es verdad lo que les digo, lo consulten con hombres doctos, que sean doctos en materias morales (Lumbier 1694, p. 1).

No es otra la meta de Núñez al escribir estos diálogos que incitan y animan a las interlocutoras a desterrar la ignorancia. Por una parte, colabora en la producción escrituraria con el objeto de que las futuras religiosas se eduquen en materia de fe (lo cual es una obligación institucional) y eviten cometer errores por falta de instrucción y,

por la otra, aprovechando esa misma circunstancia, asegurándose de que la factura de esos textos contenga la facultad de infiltración concienical que las aliente, por medio de un coloquio amable y cálido, casi familiar, a sacar sus propias, deducciones (convincientes y convencidas) sobre la esencia de la vida monástica.

Entre las dos Cartillas, la impresa y la manuscrita, encontramos sustanciales diferencias en cuanto a estructura, tono e intención retórico-persuasiva, extensión y distribución de los tópicos. La impresa –como veremos y ya es de muchos conocido– se relaciona más con lo que podríamos llamar una regulación de la política conventual, que es por demás apasionante y que designa perfectamente la jerarquización y el ritual de obediencia y etiqueta que define la estructura de un universo ceremonial sagrado, que encuentra su microcosmos en la sutil y, en apariencia, sublime urbanidad de un convento. Ya Margo Glantz ha percibido esta cortesanía impuesta por la más poderosa, jerárquica y estamentada institución del mundo: la Iglesia, cuando se refiere a la ruptura entre Núñez y Sor Juana, patentizada en la carta que la escritora envía al confesor en 1682:

Si se examina esta querella con atención, este agravio enconado de Núñez contra la monja, puede advertirse que la violencia del confesor contra su confesanda no fue causada por un asunto meramente religioso, su origen es cortesano, la obtención de los favores de los poderosos, cuyo resultado es el prestigio (Glantz 1996, p. 99).

Páginas más adelante concluye Glantz con la siguiente consideración: “ni aun la Iglesia puede liberarse de las reglas de la sociedad cortesana, o más bien, que la Iglesia es un elemento indispensable en la cortesanía” (ibid., p. 102).

Es lógico que en la institución que se sustenta en la más sólida estructura de poder, la autoridad que se detenta esté graduada por la más rígida y amplia gama de jerarquías. Quizá en ningún texto de carácter literario-didáctico se encuentre tan interna y visceralmente plasmado el tema y conflicto de la autoridad como en este escrito. Sólo

en las Reglas y Constituciones de las distintas órdenes femeninas religiosas encontramos señaladas de manera más prolija y explícita la compleja y “politizada” red de relaciones que norman el código del ejercicio de una autoridad y de un poder que, mucho más profundamente que en una corte monárquica, se elige por designio divino.

La última diferencia radical que marcaremos entre las dos Cartillas, la manuscrita y la impresa, es que en esta última el coloquio entre las aspirantes a monjas y el guía espiritual se organiza como en el tradicional esquema genérico de los diálogos renacentistas, sin ruptura, estableciendo un nexo meramente secuencial, enlazado *hábilmente por las convenciones de la conversación*. En el texto manuscrito, por el contrario, se da una cuidadosa estructura pedagógica, construida en treinta y dos capítulos, que se asemeja mucho, incluso por su temática doctrinal, a un catecismo, y que recuerda el modelo textual más seguido de la época, el escrito por el autor clásico del género – considerado así por la Iglesia, hasta nuestros días–, el padre Jerónimo de Ripalda. Es por ser dos textos tan manifiestamente diversos el uno del otro, por lo que los analizaremos por separado, ya que contiēnen dos discursos diferentes dentro del mismo género literario dialógico.

### **La Cartilla impresa**

Al analizar el nexo entre sor Juana y el padre Núñez, Asunción Lavrin manifiesta: “Fue muy torturada su relación con el Padre Antonio Núñez, S. J., su patrón para la profesión de San Jerónimo y su confesor por varios años. No sabemos si alguna vez discurrieron sobre teología. El problema entre ellos era de observancia” (Lavrin 1995, p. 58). El gran tema que recorre este animado diálogo escrito por el padre Núñez de Miranda es precisamente la puntual y prolija instrucción sobre la observancia que debe guardar una

religiosa profesas. Es también, un riguroso tratado sobre los más diversos aspectos del seguimiento canónico que una monja debe acatar desde el momento en que pertenece a la codificada existencia del claustro y un efectivo y grato manual en el que se encierra el mandamiento primordial que debe acatar cualquier religioso(a): la convicción y aceptación de la obediencia como imperativo categórico de la existencia monacal. Ya san Francisco de Sales, uno de los más influyentes y leídos ministros de la autoridad de su tiempo, lo había señalado con unas sencillas pero impresionantes sentencias dirigidas a las religiosas de la Visitación, orden fundada por él:

El alma obediente no mira la persona que manda, sino a Dios, por cuyo poder le manda. No le da cuidado al demonio que uno mate su cuerpo a penitencias, con tal que haga su propia voluntad, porque el no teme la austeridad sino la obediencia (Sales 1693, p. 209).

La obediencia es, pues, un mandato que requiere siempre un eficaz discurso que transmita la verdad. Núñez de Miranda, convencido y experimentado dictaminador de conciencias, elige la forma dialógica para inculcar en "dos Niñas, hijas espirituales tuyas que se crían para Monjas, y desean serlo con toda perfeccion", una muy bien construida estrategia discursiva en la que se logra una convencida y deseada sumisión a los preceptos de la vida religiosa. En la forma coloquial de la Cartilla de 1680, podemos encontrar cuando menos las siguientes ventajas genéricas y semánticas del diálogo: 1) el predominio intelectual de un interlocutor sobre los demás, 2) la naturaleza controversial y polémica del género, que tan bien se presta para dirimir argumentos; 3) la amenidad didáctica; 4) la continuidad y variedad secuencial de las distintas posturas y discusiones; 5) un grato sentido del humor, manejado por el alter ego del autor, en este caso el "Padre amantissimo" que es el propio Núñez de Miranda; 6) la incitación paulatina y progresiva a cargo generalmente del guía espiritual para ir razonando y sacando consecuencias de índole psicológica, moral y didáctica; 7) por último,y

herencia de los diálogos renacentistas, el coloquio de Núñez se maneja entre los límites de lo público y lo privado; esto significa que se exponen los resquicios interiores de la conciencia y la psicología, siempre dentro de la función y el rol grupal que la protagonista desempeña en su entorno, así como el papel que cumple en el imaginario colectivo de su época: “(los conventos) eran [...] los depositarios de la santidad, de la protección divina y del bienestar social” (Rubial 1996, p. 139).

Es pertinente señalar lo anterior por el prestigio y proyección que el ideal modélico de la religiosa posee en su contexto. Así lo confirman las expresiones ya selladas en las fórmulas rituales que designan a una monja. Esto lo podemos constatar en la dedicatoria “Mis Señoras” del bachiller Francisco de Salzedo –quien es, a su vez, el patrocinador económico de la Cartilla de Núñez– cuando sublima a las religiosas con estas reveladoras palabras:

No es mucho que hable yo con atencion de grandes y de Señoras, a las que en tan cortos años y cuerpos pequeños encierran los designios grandes de Esposas de Christo. Grande muger y prodigiosa de grande, le aparecio a San Juan, la que de un salto se puso, como signo de Virgen en el Cielo [...] Que mucho, pues, hable yo y venere como mugeres grandes a dos Angeles que desde la cuna, como de un salto, se aparecen en el cielo de la Religion, con los designios grandes de su profession? Como a grandes mugeres, pues, y como a Virgines Reynas, y proprio dueño restituyo el tributo de este quadernito, que es como mandado hazer, a su proposito y hechizo fatal al acierto. No es eleccion voluntaria, sino obligacion forçosa dedicar a su dueño lo que es de justicia y originalmente suyo. El Señor, que en tan infantiles pechos, sembró tan gigantes empeños, los cultive y lleve a la sazónada cosecha de una perfeccion religiosa, y de perfectas Esposas suyas, como pide y desea este su menor Capellan Q. S. M. B. Br. Francisco de Salzedo (Núñez 1680, sin foliar).

En la significativa dedicatoria de Salzedo resaltan varios aspectos que nos hacen reflexionar acerca del discurso referido sobre y a las religiosas. En primer término, tenemos el concepto de la monja como trasunto y continuidad de la Virgen María. Las cualidades que significan a la Madre de Cristo se prolongan en las monjas, en muchos aspectos que trataremos después más ampliamente, pero entre los que podemos

señalar en primer lugar y aunque parezca obvio por rotundo, la virginidad, declarada especialmente en el voto de castidad. La docilidad y entrega de las vírgenes aspirantes a esposas de Cristo evoca la disposición que María tuvo ante la voluntad del Altísimo. A esto podríamos agregar la categoría de elegidas por la vocación, así como la altísima investidura de “Reynas”. El “quadernito” tiene, pues, la misión de infundir y grabar en los “infantiles pechos” la deseada conciencia que se debe poseer al tomar el camino de perfección del estado religioso.

En la Cartilla de 1680 podemos establecer un orden temático que a grandes rasgos ordena las siguientes cuestiones: la finalidad y esencia de una religiosa; un análisis puntual de los cuatro votos y de las principales infracciones que de ellos se pueden cometer; una meticulosa relación del Oficio divino y la distribución del tiempo para rezar las horas canónicas; la asistencia y actividades de la religiosa en el Coro que, como sabemos, es el espacio sagrado dentro de un convento de monjas; el tan interesante tema que mencionábamos líneas arriba sobre la conciencia, reglas morales y sugestivos dictados superiores para la elección de la Prelada, verdadera lección de política y diplomacia conventual; también está presente un asunto que siempre absorbió la preocupación de Núñez: la frecuencia de la confesión y la comunión y su reglamentación canónica; la cuestión de la convivencia entre las monjas –tratada con involuntario pero preciso juicio social y psicológico–; por último se recapitula acerca del comportamiento mesurado y discreto que debe guardar la profesa en ese universo en el que la santidad y la tentación van tan estrechamente unidas. Se afirma lo anterior porque en la Cartilla es intermitente e inquietante la presencia del Demonio del que Núñez, con innegable acierto literario se expresa como “el enemigo armado de su propia imaginación” (f. 16r). Como contrapunto del “enemigo” en esta dialéctica, se encuentran los confesores, de quienes el escritor autorizadamente asevera:

Llama en su contexto [un Decreto] "Superiores", a los Confesores de Monjas, especialissima y proprissimamente: porque las Monjas tienen por ordinarios Confesores a sus Capellanes, que son sus Curas y Vicarios de los Señores Obispos; y por tanto sus Superiores (f. 31r).

Recordemos que todos los textos escritos para mujeres y, sobre todo para monjas, desde la perspectiva masculina, contemplan invariablemente la conducción de la monja por la conciencia experta y sensata de un docto varón, indefectiblemente, un religioso.

El coloquio se inicia con la voz de las jóvenes en primera persona del plural. Las interlocutoras del confesor siempre serán "nosotras" y relatan, con la amenidad anecdótica que tiene un buen y sustancioso diálogo, el antecedente de cómo han sido criadas en el convento. Esto nos introduce, por un lado, en la reiterada costumbre de la época, a que las niñas, en cualquier circunstancia que llegasen al claustro, fuesen condicionadas para la vida religiosa. De esta manera se soluciona la lucha entre el espacio abierto y riesgoso del mundo y la hermética protección del monasterio, en favor de este último.

Desde el punto de vista teológico, triunfa también el fin trascendente sobre el fin terreno. Después de todo, la palabra de autoridad es verbo revelado, o sea, se transforma en teología Moral, que

[...] es aquella parte de la Teología que estudia los actos humanos, considerándolos en orden a su fin sobrenatural [...] y es, por tanto, una ciencia eminentemente práctica. En su vida terrena, que es un caminar hacia el cielo, el hombre necesita de esa orientación, con el fin de que su conducta se adecúe a una norma objetiva que le indique lo que debe hacer y lo que debe evitar para alcanzar el fin al que ha sido destinado (Sada y Monroy 1990, p. 15).

Es bajo esta óptica en la que el discurso del confesor o guía espiritual alcanza la genuina trascendencia de guía concienal y su normatividad es signo de revelación. El peso que adquiere sobre el fiel es definitivo; así lo descifra de manera impresionante

Legendre:

He aquí una nueva faceta de la Escolástica, donde se nos muestra el Derecho canónico en acto. Se encuentran significadas ahí sus prácticas efectivas, la ejecución de su fórmula en cuanto a la pedagogía del amaestramiento y del enderezamiento (Legendre 1979, p. 129).

Así, pues, vemos que mientras más ligero, paternalista y cariñoso es el discurso, más induce a la sumisión, a una domesticación volitiva, convencida pero absoluta, de la conciencia. La Iglesia Maestra tiene en sus ministros a eficaces teólogos, persuasivos predicadores y amenos conversadores (contertulios dogmáticos y monásticos) que convierten el texto literario en discurso doctrinal. Considero que sólo dentro de esta categoría podemos estudiar no sólo los escritos de Núñez dirigidos a las monjas, sino el enorme caudal de literatura pastoral religiosa de fines del siglo XVII.

Hecha esta aclaración de tipo teórico, entremos plenamente al análisis de la Cartilla impresa, que lleva el siguiente título: CARTILLA / DE LA DOCTRINA / RELIGIOSA/ DISPUESTA POR UNO/ de la Compañía de JESUS:/ Para dos Niñas , hijas espirituales suyas./ que se crían para Monjas: y desean/ serlo con toda perfeccion..., México, Viuda de Bernardo Calderon, 1680.

Como habíamos sugerido líneas arriba, este texto de Núñez de Miranda tiene una premeditada semejanza con las Reglas y Constituciones de las diferentes órdenes femeninas de su tiempo. Lo que va a hacer el prefecto de la Purísima es incluir en su diálogo las principales cuestiones que contienen estos textos normativos. La instrucción que encontramos en ambos es muy similar. El escrito de Núñez es un aleccionamiento de lo esencial de la vida monástica que tiene como finalidad convivir en comunidad y regirse, precisamente, bajo los dictados de la Regla emitida, generalmente, por el fundador de la orden. Las Constituciones son —es bueno recordarlo— los artículos y reglamentos que regulan la vida de las monjas desde que entran como novicias hasta

que fallecen. En general, los preceptos son muy semejantes para todas las “religiones”. El bachiller Salzedo percibe claramente el vínculo entre el diálogo de Núñez y la *Regla y Constituciones*, por lo que en la portada de la obra manifiesta lo siguiente: “Sacala [la Cartilla] a luz en el obsequio de las llamadas a Religion, y para alivio de las Maestras que las instruyen”. Es claro que el propósito del texto del jesuita sea pedagógico-moral, y constituya un apoyo exegético para aquéllas que tienen la –por lo general– ardua tarea de abrir los entendimientos femeniles de las aspirantes a religiosas. En una respetuosa forma reverencial de inferior a superior, las jóvenes se dirigen al sacerdote como “Padre nuestro amantissimo” y reconocen su palabra como un discurso transmisor de la verdad. Lo primero que llama la atención a un lector moderno de este texto es la dialéctica oscilante entre coerción y convicción, entre gozo y sufrimiento, y entre el libre ejercicio del albedrío y la sujeción de la voluntad. Con esto queremos decir que es una escritura polarizada entre el “holocausto” y la verdadera vocación que significa asumirlo. Es claro que el término proviene de la tradición bíblica y en él carga Núñez los más convincentes recursos retóricos de su interlocución: “[...] el holocausto todo entero sin dividir ni quitar nada de el, se ofrecia á Dios habrasado en las llamas del sagrado fuego en el altar y templo” (f. 1v). Cobarruvias en su *Tesoro...* lo define así: “Era un sacrificio particular que los judíos hazían a Dios, en el qual no se reservava ninguna cosa de la víctima, sino que todo se consumía en el fuego” (s. v.). El mismo Núñez en la *Plática Doctrinal... En la Profession de una Señora Religiosa*, de 1679, señala que la futura religiosa “[...] toda se ofrece en holocausto por virtud de su Profession” (f. 2v). Este origen bíblico se percibe también, por ejemplo, en la *Regla de las Monjas de la Inmaculada Concepcion* (1641) cuando se alude a que la aspirante a monja será: “alguna alumbrada y llamada del Señor” (p. 57). “Alumbrar”, tanto en Cobarruvias como en el *Diccionario de Autoridades*, tiene el significado esencial de “dar

luz y claridad: calidad propia del Sol, de la Luna y de las Estrellas, y en la tierra del fuego, y de las cosas compuestas de él y de materia combustible” (Aut., s. V.). Así, pues, la “alumbrada” es la que se consume en el fuego de la purificación para “hacer cenizas” su existencia mundana. La religiosa, en este consumirse por Dios, sacrifica

[...] todo su cuerpo, alma, potencias, sentidos, haberes y querer: sin reservar cosa alguna de sí para sí ni para el mundo, ni carne ni sangre; sino que todas las sacrifica a Dios en el fuego sagrado de su charidad (Cartilla, f. 1v).

No obstante, y en esta volitiva elección se cifraría la contradicción, la enajenación de la libertad:

no solo debe hazerse con amor y fineza; sino que esencialmente pide, ser libre, y voluntario: de tal manera, que si se hiziese sin voluntad libre, o con forçada, seria nulla y sin ningun effecto, ni merito la Profession (Cartilla, f. 2r).

Es así como se polarizan y se complementan los términos antagónicos “holocausto” y “voluntad libre”: la consunción del ser como consecuencia del más alto deseo y ceñida a la más elevada meta de elección.

La aceptación del estado monacal se logra en la práctica puntual de los votos, el seguimiento de la Regla y Constituciones y las costumbres del convento. Este último aspecto es el prolijo y profundo contenido que Núñez va a analizar en el otro manuscrito, que estudiaremos en su lugar correspondiente. Seguramente Núñez se refiere a los escritos llamados Costumbreros y que constituyen un perfecto tratado del ceremonial de un convento. Se conserva el de Jesús María, de 1685.

El texto insiste en el combate a la ignorancia que es tan frecuente en las mujeres. En esta parte sobre el perfecto conocimiento que de ciencia y conciencia debe tener una futura religiosa en sus obligaciones al profesar, se logra a la perfección la cualidad dialógica del género. El instructor incita a las postulantes a breves preguntas que consecuentemente provocan las autorizadas respuestas del interlocutor. Las cuestiones están, en términos generales, planteadas para suscitar inmediatamente una

respuesta explicativa. Pongamos, por ejemplo, que las discípulas inquieran sobre el voto de pobreza, lo que da pie para que el maestro conteste de tal manera que de su respuesta se deriven otras dudas que le otorgan al coloquio una alternancia de interrogantes y soluciones bien proporcionada y no demasiado extensa. Sobre el tema del voto anteriormente señalado, se promueven quince preguntas y respuestas que agotan las dudas planteadas por las jóvenes, y que son, naturalmente, las que comprenden toda una pedagogía del asunto discutido. La idea de Núñez, como la de los demás tratadistas, es que las futuras religiosas den a luz sus razonamientos, como ocurría en la antigua mayéutica socrática. El propósito fundamental es que las aspirantes que ingresen al convento conozcan y, sobre todo, concienticen a profundidad sus obligaciones. No debe haber disculpa para la ignorancia, ni siquiera en un ser tan proclive a ella como es la mujer. Es interesante observar cómo más adelante se habla abiertamente de esto, destinándole a la mujer una capacidad discursiva de segundo rango. Ellas preguntan si existe alguna diferencia entre las causas que puedan excusar a varones y mujeres de rezar el Oficiō divino y Núñez responde de la siguiente y reveladora forma:

y Yo juzgo que sí ay, y la razon acumulada de muchas (causas), Porque la debilidad del sexo, la flaqueza del sugeto, la peregrinidad ignorada de la lengua latina: la dificultad y embaraco en las liciones y rubricas [...] abren puerta a la difeencia, y facilitan la excusa en las Religiosas de esta obligacion con menor causa que en los Varones, cuyo titulo precepto es indubitable: la fuerza mayor, la facilidad, y expedicion en la latinidad y rezo, mucha. Y assi podrá prudentemente juzgarse, por bastante eescusa en una Religiosa, la que no pareceria bastante para excusar a un Religioso o Clerigo (Cartilla, f. 21v).

Aunque el tópico de la inferioridad o incluso nulidad intelectual de la mujer en la cultura hispánica de la época es bien conocido, es siempre aleccionador constatarlo literalmente en los textos de ese tiempo y más aún por el propio Núñez, pues sus juicios manifiestos sobre esta creencia común, nos ayudan a reiterar la gran

desconfianza que éste sentía hacia la inteligencia portentosa de Sor Juana. Mayor ha de haber sido la también ya muy comentada envidia del jesuita hacia el genio de la jerónima, sobre todo en un contexto en el que se consideraba a la mujer incapaz para la creación literaria fuera de ámbitos y sujetos de excepción, como ocurría, por ejemplo, con la monja de Ágreda o Teresa de Jesús.

El primer tema que el confesor aborda es el de los votos que debe hacer una futura monja. Resaltaremos los juicios más reveladores acerca de la –según nuestra óptica– la relatividad ética que se maneja en el claustro y que está siempre subordinada a razones de la organización del poder y de la autoridad.

Pongamos por ejemplo, la codificación puntual que se hace del voto de pobreza, su predilecto, junto al de obediencia, como ya lo ha señalado Margo Glantz,

El voto de pobreza, junto con el de obediencia, de Núñez de Miranda [...] quien, en vida y muerte tuvo fama de humilde. Esa humildad se exhibía (literalmente) en sus ropas trufadas de remiendos y agujeros, y plagada de “animalillos”; eufemismo usado por el padre Oviedo para designar a los piojos, llamados así directamente por el padre Núñez. La cortesanía paga. Es un antídoto contra la pobreza, cualidad alabada por todos; pero poco practicada cuando no hay absoluta necesidad [...] (Glantz 1995, p. 65).

Es al hablar del voto de pobreza cuando empiezan a salir a la superficie los aparentemente soterrados intereses pragmáticos que guarda la política conventual (cfr. Sánchez Lora 1968, pp. 97-127, Lavrin 1995, pp.38-52). Sabemos bien que las monjas no podían poseer individualmente casi nada, pues lo tenían que entregar a la comunidad: otro aspecto más de la subordinación de lo individual a lo colectivo. No se puede dar ni recibir sin licencia. Se habla insistentemente de un aspecto que debió ocurrir con mucha frecuencia, sobre todo en los conventos de la capital del virreinato, la proclividad hacia algunas prácticas profanas como “fiestas, cuelgas, rejas, regalos y agazajos, hechos de dinero” (*Cartilla*, f. 8v).

Núñez alecciona reiteradamente a las jóvenes para escapar a esas tentaciones.

Y es en oportunidades frecuentes como éstas, cuando en el diálogo se intercalan gestos familiares, casi cariñosos, que cortan la severidad canónica del texto y que además otorgan al coloquio un tono anecdótico:

Preg. Y quales y quantas son essas [las profanidades]. Para que podamos huir de ellas y evitarlas con horror muy de lejos?

Resp. O valgame Dios , y que impertinentes y preguntonas estais! Hijas de Padre [...] Bien que os disculpa vuestra misma dicha de haver entrado en el Convento de edad de dos, y quatro años: y no haver vivido en el mudo, ni visto la confusa babilonia de ropa, vestuarios, joyas, perlas, anillos, adornos, cintas de seda, plata y oro: con otras docientas mil varatijas, que vosotras, por vuestra grande ventura no haveis visto (Cartilla, f. 7v).

En este texto ocurre algo muy similar a lo que vemos en las Cartillas de Confesores de monjas, los padres espirituales al aludir a las cosas prohibidas, despiertan la imaginación de las cándidas religiosas para concebir representaciones mentales que exceden al referente real y lo convierten en un perturbador objeto de deseo. En la tradicional y represiva cultura católica, transgresión y prohibición van íntimamente relacionadas; tal pareciera que la primera siempre es incitada tentadoramente por la segunda.

Esto, asimismo, nos lleva a otro problema que sabemos también era frecuente, y que se vislumbra implícitamente en lo referido: la distancia existente entre el ideal monástico y su práctica, infringida en repetidas ocasiones. Es justo por eso que los guías espirituales repiten incansablemente la necesidad de cumplir puntualmente con los votos y de refugiarse en el ascetismo de una rigurosa disciplina.

El texto nos deja entrever –siempre con la censura o cuando menos con el recelo de Núñez– cómo no era nada extraño la presencia inquietante y no obstante (aunque obligadamente aceptada) de figuras de poder, que con frecuencia pasaban del ámbito mundano al monacal. En sentido estricto estas visitas estorbaban el literal cumplimien-

to del voto de clausura. Si leemos, por ejemplo, las Constituciones de las monjas de regla franciscana, una de las más estrictas, veremos que en el Capítulo VIII, “De la Clausura”, se dice lo siguiente:

que ninguna Abadesa [...] se atreva á meter dentro de la clausura de la primera puerta de el Monasterio, ni otra ninguna parte donde las Monjas puedan llegar, hombre, ni muger, de qualquiera condición, y calidad que sea, por ninguna causa, razon ni ocasion, so pena de privacion de su Oficio, assi a la Abadesa, como a las [...] d Porteras, indispensablemente (Constituciones de nuestro Padre San Francisco 1641).

Sabemos que la observancia franciscana era rígida; no obstante, en las Constituciones de otras órdenes, guardar enclaustramiento no sólo implica el encierro perpetuo de la religiosa, sino también se alude a la infracción del voto de clausura con la intromisión de presencias ajenas al convento. Esto nos lleva a diversas consideraciones que arrojan luces interesantes sobre la cultura religiosa novohispana. Como ocurre generalmente con la palabra emanada de la autoridad, existe una distancia entre lo absoluto del signo y lo relativo de la realidad. Sabemos que era frecuente que los virreyes visitaran los claustros. La misma Sor Juana, como sólida y veraz defensa de la deferencia que con ella tenían los condes de Paredes, marqueses de la Laguna, le dice a Núñez lo siguiente:

¿Podré yo negarme a tan soberanas personas? ¿Podré sentir el que me honren con sus visitas? Vuestra Reverencia sabe muy bien que no: como lo experimentó en tiempos de los Excelentísimos Señores Marqueses de Mancera, pues oí yo a Vuestra Reverencia en muchas ocasiones, quejarse de las ocupaciones a que le hacía faltar la asistencia de Sus Excelencias, sin poderla no obstante dejar; y si el Excelentísimo Señor Marqués de Mancera entraba cuantas veces quería en unos conventos tan santos como Capuchinas y Teresas, y sin que nadie lo tuviese por malo (Carta a Núñez, p. 621).

La Cartilla misma hace referencia a estos gestos de “etiqueta” que el convento debe cumplir con el código de cortesanía, cuando una visita de alto rango, en cierta forma llega a “contaminar” la aislada pureza del claustro. No obstante, la contrariedad

del jesuita se vislumbra cuando señala lo siguiente:

*Viene una gran Señora al Convento, y agradada de una alhajuela de la Religiosa, se la pide ó le da otra, etc[étera]. En esta circunstancia, por ser de tanta authoridad la persona que da ó pide, se supone que el Prelado, no solo tedra a bien que la de ó reciva, sin aguardar primero a pedir licencia; Sino que tendrá a mal y sentirá, el que lo repare, porque a la Señora no le parezca groseria, y poco respecto, el que no se la reciban, ó den, hasta pedir primero licencia. Esta es buena, solida, y segura Theologia, pero yo, queridas mias, mas quisiera veros muy observantes Religiosas, que grandes cortesanas y Theologas; y assí deseo y os aconsejo, que en todo caso de dudas, os hagais a la parte de pedir licencia. Y a ningun discreto Catholico parecera mal que os presieis en todo caso, de parecer nuy Religiosasa y observantes (Cartilla, f. 4v).*

Si leemos la cita con detenimiento, observaremos un sutil y quizá disimulado, mas indudable conflicto cuando, el poder se inviste con ropas profanas en vez de con hábitos conventuales. También alude Núñez a los ritos de la cortesía que deben rendirse ante la “gran Señora”. La interferencia entre el ámbito profano y el religioso se da sobre todo en lo que señalaba Asunción Lavrin, la observancia de los dictados de obediencia, que convierten al convento, aunque sea esporádicamente, en un salón cortesano. El cumplimiento de etiquetas y reverencias se entrecruza y polariza entre los dos universos altamente jerarquizados.

También podemos percibir en las palabras anteriores la presencia implícitamente aludida de los cuatro votos: el de pobreza, que es al que en concreto se hace referencia; el de clausura, con la visita del exterior; el de castidad, ya que cualquier presencia extraña puede ser perturbadora; y sobre todo, el más importante: la obediencia al superior eclesiástico, que se ve suspendida ante la alta dignidad laica. Con esto podemos confirmar una vez más que el reiterado discurso religioso siempre trata de reforzar y arraigar en los resquicios de la conciencia, los valores entendidos de la palabra de autoridad.

Más adelante se insiste en contraponer, precisamente, lo profano con lo

sagrado, cuando en el voto de castidad se dice que la infracción cometida por religiosos en vez de ser “pecado cencillo” es “sacrilego abominable y gravissimo”. Lo importante en esta parte del texto no es tanto lo dicho acerca de cada uno de los votos restantes, sino –como ocurre con el voto de pobreza– las lecciones de teología moral y de política conventual que de las palabras se desprenden. Haremos un estudio más detallado de la significación disciplinaria y simbólica de los votos en otros textos que los abordan como tema central. Lo que nos interesa ahora de esta Cartilla es básicamente la instrucción doctrinal en forma dialéctica que, como vimos, se inserta a la perfección en el género dialógico heredero del Renacimiento. Así como ocurre en los diálogos de la época, las preguntas inmediatas conducen a cuestiones trascendentes. Del cumplimiento disciplinario de los votos, el coloquio se desplaza hacia uno de los temas recurrentes y favoritos del catolicismo: el sentido de culpabilidad que siente el fiel al transgredir las normas marcadas por la teología moral. Así, el diálogo se va a conducir por la vía de dirimir qué es lo que, dentro de la ética conventual, se considera pecado mortal. El incumplimiento de la norma se eleva de lo concreto a lo trascendental; de la esfera de la acción a los absolutos éticos.

El protagonista-maestro toma la línea argumental de la falta para introducir y cambiar los diversos asuntos y tópicos que hábilmente se van derivando de los anteriores. Por ejemplo al definir el sacrilegio, Núñez resalta nuevamente la “aristocracia” espiritual que le confiere a una joven ser Esposa de Cristo:

Lesion, daño o abuso de cosa consagrada a Dios, que se aplica a usos profanos o pecaminosos. Como si usase uno en la mesa comun [...] vasos sagrados, dedicados unicamente para el uso del Santissimo Sacramento y servicio del Templo y Altar. Assi el alma pura y casto cuerpo de las Religiosas, Esposas de Christo, son vasos purissimos consagrados por sus votos al culto divino y servicio de Dios, y permitirlos o consentirlos a qualquier humano amor, o profano divertimento, pareciera profanar los vasos sagrados en abusos indignos y culpables (Cartilla, f. 10v).

El símil establecido entre el cuerpo de la religiosa y el “vaso sagrado” tiene una fuerte carga semántica, ritual y litúrgica; manchar el cuerpo es profanar el cuerpo de Cristo, cuerpo místico que, es la cima y perfección del cuerpo social. Con la metáfora del vaso se realiza todo un proceso de idealización y magnificación de valores ideológicos, ensalzados hasta el infinito, para hacer más grave ante la religiosa la posibilidad de transgredir los votos. Véase que no menos interesante es la proximidad entre el alma y el cuerpo, significadas la primera con el atributo “pura” y el segundo con el de “casto”. La analogía concientiza y convence a la religiosa para dignificar su cuerpo a la altura del alma, ambos continente y contenido del “sagrado vaso” del ser integral de la religiosa.

El valor del cuerpo tiene, no obstante, una significación metafísica por la que se le debe dar tanto o más cuidado que por la castidad sensorial. En los Artículos de la Fe contenidos en el Credo se insiste en la resurrección del cuerpo al final de los tiempos. El cardenal Belarmino, uno de los teólogos jesuitas más reputados, amén de uno de los favoritos de Núñez, declara:

No ay duda que destos mismos cuerpos [los que ahora tenemos] resucitarán, porque de otra manera no sería verdadera resurreccion; sino se levantasse lo mismo que cayó, y no volviesse a vivir lo mismo que murió; y pues la resurreccion se hace para que el cuerpo sea participe del premio u de la pena; assi como ha sido participe de las buenas obras u de pecados, necessario es que sea el mismo cuerpo, porque otro no merecia pena ni premio (Belarmino, Declaracion..., f. 70).

Es así, pues, que el cuerpo se integra —escatológicamente y en la eternidad—, a la condenación o a la salvación. Al reunirse con su propia alma, la carne recobra el sentido de eternidad que pierde con la muerte corporal. Se pone énfasis, asimismo, en lo siguiente: “Es necessario creer que los hombres serán hombres y las mugeres serán mugeres [...] porque cada uno goze el premio de las virtudes propias, que su sexo avia exercitado” (ibid., f. 71).

En esta apoteosis de la resurrección de la carne:

Todos resucitaremos en aquella estatura y en aquel ser que avrán tenido o avrian de tener en la edad de treinta y tres años, en la qual resucitó Nuestro Señor... y si alguno en esta edad avia estado ciego o coxo o avia sido enano, ó ha tenido deformidad, resucitará entero sano o con toda perfección, porque Dios haze las cosas perfectas; y assi en la resurreccion, que será obra propia suya, corregirá los errores y defectos de la naturaleza (*ibid.*, ff. 71r-72r).

Estas sentencias teológicas nos sitúan en la dimensión y la importancia escatológica del cuerpo que, como señalábamos, rebasa en mucho un protagonismo meramente carnal o temporal.

El diálogo se desarrolla en la curiosidad reiterada de las futuras religiosas, como decíamos anteriormente, acerca de todo aquello que constituye pecado mortal. La conversación repasa los votos, las regulaciones estrictas del Oficio Divino y de las Horas Canónicas, de la permanencia en el Coro y el cumplimiento de todo su ritual de obediencia, hasta llegar a un tema pocas veces tratado tan visceralmente, y que nos revela las profundas entretelas de la política religiosa: la elección de Abadesa, que es la figura culminante de la autoridad conventual. En ella se sintetizan todas las personalidades de mando, y en ella se cifra, asimismo, el valor simbólico de la autoridad.

El interés de centrarnos en esta cuestión –precisamente dentro de este texto– se debe a varias razones. Una de ellas es que en pocos escritos dirigidos a religiosas la elección de abadesa está tan prolijamente tratada como en éste; ni siquiera en las Reglas y Constituciones de las diversas órdenes en las que sólo se contemplan algunos señalamientos esenciales. Además, resulta muy interesante no sólo el dilatado espacio dedicado a esta cuestión, sino el innegable tinte de política eclesiástica y de consigna de obediencia y poder que reviste la intención semántica de la Cartilla impresa.

Después de dialogar sobre las infracciones al ritual del Oficio Divino –devoción

espiritual medular de la vida conventual, que trataremos con amplitud posteriormente—*las aspirantes a religiosas, obsesionadas por el sentido de la culpa, cuestionan al padre espiritual: “Preg. Y que otra obligacion grave puede cargar con aligacion de pecado mortal a la Monja en su grado?”* (Cartilla, f. 22r).

El sacerdote introduce el tema con una respuesta que anuncia la complejidad y la diversidad argumentativa que se planteará en la discusión más extensa de todo el texto (cerca de siete folios de los treinta y nueve totales de la obra):

Resp. La de votar en las elecciones de Prelada y Oficialas mayores, y aun menores: en las quales se puede con grande facilidad pecar; assi en la substancia como en las circuntancias del caso (Cartilla, f. 22r-22v).

Es indudable que Núñez, con amena habilidad, va a disimular el tema del poder eclesiástico, envuelto en un prolijo debate entre el buen y el mal gobierno. El pecar consiste, precisamente, en elegir a la indigna, a aquélla que no haga cumplir las Constituciones con esmero. Para ejemplificar la dignidad de una superiora, el interlocutor acude a la tan gustada y metódica técnica de la enumeración puntualizada y didáctica, sumamente frecuentada en los textos de la Compañía. Así, ante el cuestionamiento de las virtudes que debe poseer la superiora, Núñez las sintetiza en “diez o doce” que coinciden en general en las asentadas en las Reglas y Constituciones femeninas. Entre estas virtudes destacan la edad que debe conservar un justo medio: “ni tan moça que sea contemtible, ni tan vieja, que ceda inutil, incapaz o irrisoria” (Cartilla, f. 23v). También es importante la salud, cualidad física que la vida monástica maneja a niveles espirituales y ascéticos para lograr la enrarecida y antinatural anulación del cuerpo.

Delinear la personalidad de una prelada resulta una de las aportaciones más interesantes que la investigación actual puede revelar acerca de las formas, tanto

protocolarias como directas, del ejercicio del poder y de los rituales que de él se desprenden. También es importante ver cómo se ejerce la política eclesiástica en términos tan pragmáticos que se encuentra una contradictoria distancia entre la palabra de prédica evangélica y el discurso que regula el cumplimiento de las jerarquías.

Es sustancial comprender qué prerrogativas y qué límites detenta en su autoridad la personalidad de una superiora. En primer lugar, considero pertinente inscribirla en el marco general de la cultura patriarcal y masculina de la época, en la que necesariamente, por el esquema de la realidad implantado, la autoridad femenina está por designio divino y humano subordinada a la del varón. Es así que un libro tan respetado y facultado en sus análisis y definiciones como el Despertador Republicano..., de Clemente de Ledesma, señala lo siguiente con respecto a la superiora de un claustro femenino:

La Abadesa (o Priora) no es verdaderamente Prelada: La razón es porq la Dignidad de Prelacia tiene anexa la jurisdiccion espiritual, que propier et formaliter la constituye en verdadera Prelacia; sedsic est q a la Abadessa (o Priora) por ser muger la privó el Derecho Canonico de la jurisdiccion espiritual. Luego no es ver et proprie Prelada. Llamase si la Abadessa o Priora) latiori et improprie Prelada en virtud de la potestad dominativa materna domestica y civil, que tiene sobre sus Monjas (que en este sentido son sus subditas) pero esta potestad materna no tiene anexa jurisdiccion espiritual; porque es como la potestad materna q tiene la Madre de Familia secular que no tiene anexa jurisdiccion espiritual (Ledesma, Despertador Republicano 1700).

En un trabajo anterior hemos señalado la similitud que se puede aplicar entre el esquema monacal femenino y el familiar (Bravo, 1990). En esta interiorización del mundo conductual de la época vemos que se acentúa la convergencia entre estos dos esquemas de regulación de la realidad.

El paralelismo no sólo estriba en la estrecha semejanza e interrelación de costumbres para llamar a la superiora "Madre" y a las otras religiosas "Hermanas". El alcance semántico creemos que rebasa estas denominaciones analógicas para

convertirse en un amplio signo cultural. Tanto el hogar como el convento son espacios en los que se cumple el natural entorno de control para la irracional naturaleza femenina. El encierro es el ámbito de sujeción a las inclinaciones desordenadas. Del espacio laico del hogar señala José Amezcua, en su medular trabajo sobre Calderón de la Barca,

Por la asimilación de la mujer y la casa, ésta adquiere particularidades femeninas y una connotación de guardadora del honor del hombre; sus caracteres ante el varón extraño revelan en el honor un significado sexual (Amezcua 1991, pp. 45-46).

Si la casa protege el honor conyugal, el convento salvaguarda el honor de Dios. De allí, como señalábamos, que los votos de castidad y clausura se corresponden estrechamente, como veremos cuando nos centremos en ese tópico. No obstante, el argumento más sólido para correlacionar casa y convento nos lo ofrecen las palabras mismas de Ledesma quien hace una funcional analogía entre la madre de familia (evidentemente cristiana) y la abadesa conventual. Ambas ejercen un mando conductual, "potestad dominativa materna domestica y civil"; es claro que tanto a la madre laica como a la conventual les falta la verdadera autoridad que es la espiritual otorgada por los "Padres", el familiar y el religioso.

Así, la jurisdicción espiritual en la vida del claustro proviene de las figuras masculinas, prelados, vicarios, confesores. El mismo Ledesma dice:

La Abadessa (o Priora) debe, en quato es de su parte procurar que sus Religiosas Monjas observen la Regla que professaron, las Constituciones de su Orden y los mandatos de sus Superiores Prelados (Ledesma 1700, f. 8).

Esta dependencia manifiesta de la autoridad del varón se puede observar también en una de las más célebres y obedecidas, la Practica de confesores de la época, del franciscano Andrés de Borda, a que se acudirá frecuentemente en este trabajo. Este autor quien, como Núñez, redacta su tratado también a manera de

diálogo, con el objeto de hacer más claras e inobjetables sus demostraciones, señala lo siguiente en esta interlocución entre una monja –que en ese momento pretende tomar el rol de una superiora– y el confesor:

PADRE, y demos caso que yo mercara el ser Abadesa o otro Oficio, fuera Simonia? No Señora, porque Simonia es compra o venta de alguna cosa espiritual, y ni el Oficio de Abadesa ni otro de Monja, tiene annexa jurisdiccion espiritual (Borda 1708, f. 76r).

Como vemos, es la misma idea de Ledesma y de la organización piramidal de la Iglesia toda. Las transgresiones de orden concienical jerárquico no las cometen las mujeres, pues en ellas no cabe la jurisdicción espiritual.

No obstante, la función de la Abadesa, aunque delegada por el prelado, es fundamental ya que es ella la encargada de preservar la disciplina impuesta canónicamente por las Constituciones, y la observancia de los mandatos que, de manera vicaria, por su mediación, envían los superiores y obispos a los conventos femeninos.

Núñez señala cerca de doce características que las abadesas deben poseer para ejercer óptimamente su función. Dentro de aquello que hemos denominado “política conventual” para el buen gobierno de ese gineceo sagrado que es el convento, las tareas de una abadesa se pueden dividir en tres rubros: las que son concienicales, las disciplinarias y las jerárquicas. No nos detendremos en todas las ideales características que Núñez enumera y que hacen exclamar irónicamente a las jóvenes:

Preg. Y a donde iremos por una Prelada con todas essas prendas y talentos? Si no se manda hazer o pintar en casa del Alfarero o Pintor? (Cartilla, f. 25r).

Es claro que Núñez reconoce el exceso de las atribuciones ideales de su religiosa perfecta, tanto, que con suavidad exclama:

Ya lo veo que no es facil ni apenas posible hallar una en quien todas las prendas necessarias concurren. Pero con todo esso, a sido preciso insinuarlas todas o casi todas para que, entre las sobresalientes, propuestas para el officio, elijais

aquella, en quien concurrieren las mas en numero, ó las mas principales en calidad cotejandolas y contrapeçandolas entre si (*loc. cit.*).

Lo que reviste gran interés en el esbozo modélico de la personalidad de la abadesa es la combinación de rasgos físicos y psicológicos que configuren una sólida capacidad para la conducción de las súbditas. Se demanda una combinación equilibrada entre la sensatez y el buen criterio de mando, cualidades de carácter, y una buena salud física que, como sabemos, era requisito para sobrellevar las disciplinas ascéticas y las privaciones corporales y, al mismo tiempo, para ser ejemplo vivo y edificante de la conducta que debía mostrar a las subordinadas.

Anteriormente señalábamos que las difíciles tareas de la superiora deberían concentrarse en acciones disciplinarias, concienciales y jerárquicas. Estas últimas son tal vez las más complejas de definir, ya que conciernen directamente a cómo se emblemizan en ella los rasgos ideales de la autoridad. Núñez concentra la virtud de ejercer el mando en: “prudencia, sagacidad y juicio: que es substancialmente el talento de gobierno” (*ibid.*, f. 24r). Estas virtudes, inherentes a la sutileza de mando, se combinan con:

Apacibilidad cortezana, suavidad y blandura de codición que la haga amable á las virtuosas, de quien tenga especial amor, y aprecio; pero mezclada con una respectosa entereza, que juntamente la represente venerable y temerosa á las audaces y discolas (*ibid.*, f. 24r).

Al emplear la palabra “represente”, Núñez simboliza toda la potestad de precepto y la configuración que el gobierno de un convento requiere. En este sentido, importa siempre más el rol que la persona que lo representa. Las religiosas deben ver en su abadesa al precepto mismo emanado de la autoridad divina.

Es por ello que la figura de un superior debe encarnarse de signos casi infalibles. Su función es sagrada en cuanto que de ella depende el equilibrio del claustro. Por un lado, es la emisora de la palabra sagrada; la depositaria del mayor saber de autoridad

en su microcosmos femenino. No obstante, y de acuerdo con la verdad de las Escrituras, es también en quien se encierra la mayor responsabilidad para irradiar la ejemplaridad. El mismo Núñez recuerda que en su poder de mando radica su obediencia: “Finalmēte, que aya sabido hazer por si, todo, lo que ha de mandar a las otras. Obedeciendo bien se aprende a mandar. Nadie manda bien lo que nunca supo hazer” (Cartilla, f. 23v).

La alusión al cumplimiento sagrado según la Biblia la asienta un famoso orador y poeta poblano, del círculo del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, autor, entre otros escritos, de una curiosa biografía en verso del célebre prelado referido. Es Antonio Delgado Buenrostro, uno de los predicadores más vehementes de su tiempo, quien en un elocuente libro, Historias Varias Canonicas Moralizadoras en Sermones, publicado en 1693, amenaza con tono casi profético:

Veis aqui porque a Jonas lo castigo Dios tan rigurosamente con esta tempestad que se levãtó contra el porque no quiso por entonzes ajustarse a las obligaciones de su estado ni cumplir con lo que devia que era dar pasto espiritual a las almas y ovejas que se le encargaban -constituyēdolo pastor y cabeza de ellas (Delgado y Buenrostro 1699, f. 604).

Como último y contundente ejemplo, mencionaremos el papel vicario y directo que desempeña la abadesa en cuanto a la obediencia que le deben sus súbditas como símbolo de autoridad. Las siguientes palabras las tomamos de la Regla y Constituciones de monjas concepcionistas de Puebla, de 1744. Las cotejamos con Reglas y Constituciones de religiosas dominicas y carmelitas y, en esencia, el sentido es el mismo. También las comparamos con una Regla y Constituciones de las mismas concepcionistas poblanas de 1641 y en todas el mandato reitera:

La eleccion de Abadesa, se haga por votos de la mayor parte del Convento, canonicamente y siendo assi, se confirme por el Prelado. Procuren elegir la que fuere de mayor virtud y exemplo y ella sea muy observante, humilde, y afable, procurando la obedescan con amor y ame a todas en el Señor, sin parcialidades,

porque de la aceptación de personas resulta mal ejemplo. Considere que ha de servir a todas y no ser servida, y que ha de dar cuenta a Dios de sus subditas, las cuales obedescan al Prelado y a la Abadesa, pues están en lugar de Dios: y a la que menosprecia y no obedece á los Prelados, desobedece y menosprecia al mismo Dios (Regla y Constituciones 1744).

En estas palabras podemos observar el circuito de la obediencia en el que ésta existe como precepto superior, y que inviste a los superiores con autoridad delegada de la misma Divinidad. La infracción a la palabra de autoridad se convierte en algo mucho más trascendente que un mero acto de desobediencia, se transmuta en un auténtico sacrilegio. Para enfatizar las magnas tareas y responsabilidades que ejerce la superiora, tanto a nivel canónico como disciplinario, así como el simbolismo de su autoridad, la Regla y Constituciones de las concepcionistas, de 1641, declara lo siguiente a la conciencia de la superiora:

No se alegre con liviandad con la Presidencia o Prelacia mas llore en su corazon, considerando quanto es dificultosa cosa dar cuenta al universal Juez de almas ajenas, pues son muy pocos que dén buena cuenta de las suyas propias (Regla y Constituciones de las Monjas de la Concepción 1641).

No obstante, tal vez la atribución más impresionante que tiene la abadesa y que encarna la simbología suprema de dominio y sumisión es el capítulo semana, durante el cual las religiosas deben confesar sus culpas públicamente:

Todos los Viernes del año, se haga Capitulo de culpas a la Abadesa [...] y siendo dia festivo se passe a otro, de suerte que ninguna semana se dexé [...] y en acabando se tenga un rato de examen de conciencia. Y encargamos no falten sino las enfermas por ser un acto Conventual tan importante para la conservacion y reparo de la observancia: la que faltare sin culpa legítima, diga su culpa, en Refectorio y deselee penitencia.

Las zeladoras digan las culpas y faltas que huvieren advertido en la semana, si no se acusaren de ellas las hizieren, como se acostumbra: esto con claridad, discreción y prudencia (ibid., ff. 98v-99r).

Esta atribución de la prelada sobre sus súbditas es el ejercicio pleno de un derecho que otorga al superior el dominio concienical de la penitencia y de la expresión

pública de la culpa. La vigilancia de la celadora excede a la de una prisión, pues ella domina todos los gestos del comportamiento de la monja (vid. King, pp. 118 y ss). También se puede advertir la fusión de la autoridad delegada entre la prelada y lo que sería la función de una celadora. No obstante, es la primera quien realmente encarna el poder espiritual de los vicarios, de los obispos, capellanes, confesores y guías espirituales. Es a ella a quien se le concede, aunque sea breve y vicariamente, la investidura de censora moral.

En este tratado –siempre elemental e introductorio de la vida religiosa–, Núñez expone uno de los temas que, como teólogo, siempre le preocuparon, y sobre el cual escribe dos amplios tratados, la Explicación literal y sumaria..., de 1687 y el Comulgador Penitente..., de 1690. Es así que en el texto que nos ocupa se discurre pragmáticamente acerca de la Comunión, mientras que en la Cartilla manuscrita la reflexión que de ella se hace es doctrinal y plenamente vinculada con su esencia sacramental.

Es interesante observar que el jesuita en la Cartilla impresa va a lograr una intertextualidad de las proposiciones que sistematiza en la Explicación literal y sumaria... En este aspecto, y dentro de la ligereza instructiva del diálogo, se manifiestan las canónicas propuestas tridentinas revisadas y aprobadas por la autorizada interpretación de los cardenales. La frecuente comunión debe realizarse –tal como lo asentará el Núñez teólogo años después– como una elección de conciencia. La primera y esencial licitación para recibir la comunión es la pureza de alma, que debe estar acompañada de la convicción de haber cumplido con las obligaciones del estado monacal. En el tratado del jesuita se puede ver que existe una Cláusula, la número 24, que se centra en la práctica sacramental de las religiosas.

Por la innegable importancia que en conjunto tuvo la obra de Antonio Núñez de Miranda, y por lo controvertida que resultó para la piedad popular de su tiempo la

frecuente comunión, es por lo que nosotros haremos un análisis intertextual y entrecruzaremos los dos escritos del jesuita, la Cartilla de 1680 y la Explicacion literal y Sumaria de 1687. La pertinencia de intercalar los dos escritos resulta también de la materia que se trata en el texto dirigido a las monjas, que, como ya lo asentamos, es el de la frecuente comunión.

Un punto de contacto que podemos encontrar en ambas obras es el propósito de desterrar ignorancias. Ya hemos visto que ésta es una de las finalidades fundamentales del escrito que venimos estudiando. En la Explicación..., Núñez de Miranda manifiesta que su intención primordial es aclarar el canónico mandato de los cardenasl, mal recibido y mal interpretado por la mayoría de la gente común, debido a la escasa preparación dogmática y teológica que se tiene. En lo referente a las monjas, dice lo siguiente:

Antes de ver el Decreto, leerlo ni entenderlo, se esparsio voz comun y fama publica que avia venido una Bula (assi le llamaban) contra la frecuente Comunion: Que ya las Religiosas no podian comulgar, sino los dias que les señala su Regla: Y que ningun Secular podia comulgar cada dia ni dos seguidos: con otras mil desvaratadas chimeras que volando en alas del vulgo [...] tomaron tanto cuerpo [...] Conturbados con su assalto los piadosos animos affectos a la Comunion, instaron por la Glossa literal y Grammatical Explicacion del Decreto, que juzgaban sobrada para deshazer y desbaratar aquellas densas nubes de malas inteligencias y tupido aguasero de delirios (Núñez 1687, pp. 2-3).

En estas palabras del jesuita podemos recobrar varios aspectos de la cultura del siglo XVII, así como de la versatilidad de la textualidad del propio Núñez. Por un lado, observamos la distancia que existe entre el vulgo y las expresiones teológicas y doctrinales de la Iglesia. Esto nos explica en buena medida la gran cantidad de sermones y escritos doctrinarios que se abocan a enseñar al vulgo, pero sin que éste pierda su calidad, pues ello significaría romper la barrera entre el neófito y el iniciado, quien perdería su investidura de sagrado revelador.

En cuanto a lo que podríamos llamar el “estilo” de Núñez, vemos que existe un marcado contraste entre el lenguaje empleado para su propósito teológico-doctrinal y las expresiones usadas para referirse al “vulgo”, al que genéricamente le atribuye “desvaratadas chimeras” y “tupido aguasero de delirios”, es decir, un grado de ignorancia e irracionalidad muy alejado de la sistematización del conocimiento y de la comprensión del significado léxico.

En contraste, el sacerdote contrapone términos referentes a categorías y géneros literarios exegéticos como son “glossa”, “literal” y “grammatical”, es decir, su propósito es apearse a lo dicho por el Decreto cardenalicio, escrito en latín, para explicarlo. Es conveniente recordar que en ese tiempo, e incluso en el siglo XVIII, “Por antonomasia se llama [gramática] el estudio de la lengua latina” (Aut., s. v.). El apego al texto se da en la expresión “literal”. Por otra parte, una de las prácticas literarias más frecuentes en la época era la glosa, tanto en verso como en prosa. Como dice Cobarruvias: “se toma por las anotaciones y comentarios que declaran los textos o otra qualquier escritura [...] Glossar alguna cosa ès interpretarla” (Tesoro..., s. v.).

En realidad, los dos textos coinciden en los lineamientos marcados a las religiosas. De la Explicacion..., tomaremos la cláusula 24, dedicada exclusivamente a las monjas y a la práctica de la comunión. Es justo señalar, como seguimiento del precepto de Regla, que las religiosas deben comulgar, primeramente, cuando así lo ordena su Regla (cf. Explicacion..., p. 143 y Cartilla..., ff. 31 y ss). En ambos escritos se recomienda que las monjas reciban el sacramento eucarístico simple y cuando tengan “pureza de vida [...], proporcionada preparacion [...] y el fruto que se saca de la comunio [...] de suerte que a mas comuniones corresponda mas fruto” (Cartilla, f. 30r). En la Explicacion..., se alude igualmente a la “Puritas mentis”, equivalente a la anterior de la Cartilla como un estado ascético que destierra todo vicio.

En los dos textos se remarca la necesaria influencia del Confesor de monjas, “especialissima y próprissimamente porque las Monjas tienen por ordinarios Confessores, que son sus Curas y Vicarios, de los Señores Obispos y por tanto sus Superiores” (Cartilla, f. 31). Núñez concluye así en la Explicación:

Conque el Decreto, para comulgar cada día no pide mas que el que sean buenas Monjas conforme a su Profession y Regla: Ni yo tengo mas que dezir, sino que todo lo que pide el Decreto, no es mas que lo mismo, que nosotros prometimos y nõs obligamos a hazer en nuestra Profession. Y assi no se puede dificultar, por mucho, sino estimar lo mucho por poco: y que con tan poco se contente, para hazernos tan grande favor (p. 165).

Núñez termina con una reconsideración moral de la natural obligación que significa el cumplimiento con lo áspero de la vida religiosa, y cuánto retribuirá ésta, con su seguimiento puntual, que es “poco” en relación con lo “mucho” que se obtiene con la perfección de la vida monástica.

El tema de la comunión como práctica espiritual de pureza y de precepto, en su calidad de obligación de regla y como reflexión teológica y sacramental, aparecerá en los otros escritos del jesuita dirigidos a sus espirituales hijas, y es por ello que los abordaremos oportunamente en el análisis de los textos respectivos.

El final temático del escrito es una reflexión y reconsideración de la plena vivencialidad del estado religioso, como “el primero y mas executivo empeño de una Religiosa Professa” (f. 34r). En este aspecto las recomendaciones podríamos decir que son “universales” en relación con todos los textos dirigidos a profesas; aquí se instaura de nuevo la textualidad canónica del estado monacal. Los preceptos contenidos en las Reglas y Constituciones, en los sermones a profesiones de monjas, en las abundantes hagiografías, en los manuales de confesores y, en síntesis, en toda la literatura preceptiva escrita para las religiosas, se encuentran concentrados en los consejos de Núñez:

Guardar inviolables sus Votos, preceptos, y su Regla; acudir indefectible al Choro, actos de Comunidad, y ejercicios del Convento. Porque este es el fin unico a que vino y essos los medios por donde á de aspirar, y adquirir la perfeccion de su estado. Para ello la llamó y trajo Dios a la Religion que es escuela de santidad y oficina de virtud (Cartilla, ff. 33r-34v).

De esta compendiosa síntesis de sus obligaciones se desprende el cumplimiento convencido de la vida monástica que, tratándose sobre todo de mujeres, implica un sustancial arte de la convivencia. Ante la pregunta de cuáles son las “prendas” más necesarias para convivir en una comunidad femenina, el maestro, guiado por la psicología aplicada tan frecuentemente en su orden, responde:

Hablar poco, callar mucho, no notar ni mormurar nada, pasar por todo. Mas preciso: Una buena lengua que hable poco, bueno y bien de todas: y lo que no puede alabar, lo escuse: y si no lo puede excusar, lo calle. Sentid y hablad de todas, como quisierais en semejáte ocasion que se hablase de vosotras. Este es el A b c de la ley de Dios. Amaras a tu proximo como a ti mismo (Cartilla, f. 36r).

El tema de la oración, materia inherente de la devoción y enseñanza cristiana, se menciona, aunque no con la profundidad que encierra en otros escritos. La parte final del texto concluye con un reiterado consejo de reconcentrarse en el amor del Esposo, en libre y heroico demérito de todo lo que distraiga al alma. En este momento, el preceptor se eleva al nivel místico, en cuanto a pedir a las postulantes: “suprema independencia y santo desprecio de toda cosa y persona criada” (ibid., f. 38v). No es de extrañar que los modelos a seguir como práctica del entrañable arrebató espiritual sean santa Catalina de Siena y santa Teresa de Jesús, paradigmas de los más elevados coloquios amorosos del alma con el Divino Esposo.

El efectista final de la Cartilla permite constatar con un amplio reconocimiento, las palabras de Elías Trabulse cuando declara: “Autor prolífico de obras devotas y morales, su prosa es con frecuencia excelente” (Trabulse 1995, p. 126). La dimensión persuasiva se centra en contraposiciones semánticas entre el interior de la religiosa,

replegado en su amor al Creador, y las inciertas presencias que estorban su alienación del exterior. La enumeración de momentos psicológicos concentran a la monja en sí misma y en su voluntad de elección:

Y quando no sea mas que para no ahilaros de juicio en la eleccion de personas, precission de tiempo, examen de palabras, ojeo de pensamiento, comprêsion de affectos, estorvos de adentro, escrupulos de afuera. Antes de ir a reja su rato de Oracion preparatoria. En la reja presencia de Dios, que mira, del Angel que me oye, del Demonio, que me amenaza (Cartilla, f. 39v).

## Capítulo 3

## La Cartilla manuscrita

La Cartilla que acabamos de analizar es una de las obras del padre Núñez más mencionadas por los investigadores. El haber sido impresa varias veces le confiere un lugar sobresaliente entre la bibliografía que del jesuita se conserva. Josefina Muriel resalta el hecho de que una gran cantidad de sus escritos está dirigida a religiosas:

De las veintinueve obras que hemos podido constatar como publicadas de 1664 a 1712, hay once que en forma directa o indirecta fueron dirigidas a las monjas. El padre Núñez de Miranda atendía casi todos los conventos de religiosas, según su biógrafo Oviedo, lo cual significa que daba en ellos pláticas formativas y sermones, ya que era director espiritual y confesor de las que lo solicitaban [...] (Muriel 1993, p. 75).

La destacada historiadora, basándose en José Mariano Beristáin de Souza, menciona dos manuscritos en latín de contenido teológico. Su comentario al respecto es el siguiente:

Hubo muchos otros sermones y disertaciones que se conservaban manuscritos en la Biblioteca de la Universidad de México, entre éstas, una Exposición de la Quest. 14 de la Primera Parte de Santo Tomás escrita en el año 1667 y un Tratado de Auxiliis Gratia del año 1669 (loc. cit.).

Los dos escritos aludidos por Muriel se pueden localizar, en efecto, en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional. Además de ellos se encuentran, como referíamos al inicio de este trabajo, dos manuscritos en castellano, de los que hablaremos en esta investigación. El que nos ocupa ahora es, en cuanto a género, una cartilla y por ello mismo se puede relacionar con la impresa que anteriormente analizamos.

## Descripción de la Cartilla manuscrita

Este texto consta de 178 folios y está escrito en letra humanística que se deriva de la carolina medieval. A partir del siglo XVI cobra más prestigio que la cortesana por la claridad de su trazo. Surge en el Renacimiento humanista y de ahí su nombre. Cobra una gran difusión sobre todo entre letrados, científicos, eclesiásticos y, en general entre intelectuales. Desde el punto de vista gráfico, su trazo es derecho, la letra es sentada y respeta el renglón imaginario de las minúsculas y las mayúsculas. De este tipo de letra, Delia Pezzat dice lo siguiente:

En la evolución de la escritura podemos decir que la fase final en el campo paleográfico es este tipo de letra [...] que recibe también el nombre de itálica o bastardilla, asimismo, se le llama humanística porque aparece precisamente con el Renacimiento [...] Constituye una representación del tipo del concepto de la belleza escrituraria, por lo que atrajo la atención de los humanistas, admiradores de lo bello. Su utilización se encaminó al aspecto literario (Pezzat 1990, pp. 94-95).

Después de estas consideraciones de tipo técnico-descriptivo, iniciaremos el análisis de este manuscrito hasta hoy desconocido. El título es por demás revelador y merece una reflexión que parta de su contexto social: CARTILLA. CHRISTIANO/ POLITICA. DISPUESTA POR EL P. ANTONIO/ NUÑEZ. DE LA COMPAÑIA DE IESUS./ PARA LA PUERIL Y PRIMERA EDUCACION DE DOS NIÑAS/ HIJAS/ ESPIRITUALES SUYAS. No está fechado, pero el texto en un momento dado nos da indicio de una fecha probable. En una parte del diálogo, cuando Núñez recomienda a las niñas a cuáles santos deben profesar una fervorosa devoción, resalta la siguiente alusión al claustro en el que se las jóvenes se desposarán con Cristo: “Al qual os llevé [al convento de la Encarnación] Jueves, dia de san Nicolas de Tolentino, a las nueve de la mañana, diez de Septiembre del año de mil seiscientos, y setenta y dos” (Cartilla

manuscrita, f. 124v).

Además de esta indicación cronológica, se localiza otra en la que se recomienda a las niñas acudir a “el comulgatorio chiquito de 16 del año de 82 u 83 [...]” (*ibid.*, f. 169v). Lo que se desprende de las palabras del autor, es que se refiere a un librito de dieciseisavo de folio, pero sin aclarar si se trata de un texto contemporáneo. No obstante, con los datos mencionados arriba podemos conjeturar una posible datación del escrito como posterior a 1672. Lo que sí es indudable es el estrecho vínculo que existe entre las cartillas manuscrita e impresa. No sabemos si Núñez las escribió simultáneamente o si redactó primero la impresa o ésta; o si bien, por el contenido, la manuscrita fue concebida antes que la de 1680. Lo que también pudo haber ocurrido es que ésta se haya impreso y que se encuentre perdida. Estas dudas son algunas de las interrogantes más curiosas e inquietantes que se puede plantear un investigador ante los escritos y las versiones de un mismo género que le han llegado.

Hasta donde sabemos, –y por ello se puede plantear la hipótesis de que la Cartilla manuscrita haya visto la luz– es indudable la importancia didáctica que el propio Núñez le confirió, cuando en los Exercicios Espirituales de San Ignacio acomodados a El Estado y Profession Religiosa de las Señoras Virgenes Esposas de Christo, de 1695, al señalar a las monjas su cotidiana rutina devocional, dice lo siguiente:

“Luego se persignará muy de espacio con atenta inteligencia a la significacion Catholica y efectos Anteriores de sus cruces como se explica aplissimamente en la Cartilla Christiano Política” (Exercicios, f. 2v).

El crédito que el jesuita confiere a este escrito se debe, como señalábamos, a la influencia que una introducción a la vida religiosa proyecta no sólo en una monja, sino en cualquier creyente, concebido como miembro de una república cristiana. En

principio se aprende a ser un fiel convencido, después un partícipe del estado político-católico y, posteriormente, se toma el estado pertinente, en este caso el de la clausura religiosa. El mismo Diccionario de Autoridades define así la Doctrina Christiana cuando compendia claramente: “Se llama [así] todo aquello que el Christiano debe saber, creer y obrar para vivir y portarse como tal y se contiene en quatro partes que son: el Credo, los Mandamientos, las oraciones y los Sacramentos” (DA, s.v.).

Asimismo, es imprescindible recordar la significación que la palabra “Política” detentaba en la época. Como sabemos, era inconcebible para los tratadistas políticos y filosóficos españoles un estado en el que hubiera “herejes”, es decir, ciudadanos que no profesaran la fe católica. El prestigiado jesuita Pedro de Rivadeneyra, biógrafo de San Ignacio, aclara la sólida validez del Estado que se cimienta en el valor político de la religión:

*A algunos por ventura les parecerá que son muy diferentes las leyes de la religión y las de la prudencia civil y política [...] Mas como yo no pretendo principalmente en este tratado dar leyes del gobierno político a los príncipes, sino enseñarles cómo deben gobernar y conservar sus estados según las leyes de Dios, y refutar los errores y engaños de los que enseñan lo contrario [...] (Rivadeneyra, apud Checa 1995, p. 389).*

Más directo en su relación entre religión y política es Juan Eusebio Nieremberg en su Causa y remedio de los males publicos (Madrid, 1642) cuando advierte y recrimina:

*Llegando á especificar los pecados que mas pueden aver provocado el enojo de Dios [...] los que advierten los Politicos ser mas ordimarios principios de alteraciones de Imperios y destrucciones de Reynos, que son pecados contra la virtud de la Religion, contra justicia y contra la castidad y templanza. Porque por la Religio nos unimos con Dios, por la Iusticia se conserva la Policia y el estado publico y por la Castidad y templanza el particular [...] y toda la buena economia y los vicios contrarios a estas virtudes desobligan a Dios, destruyen las Republicas y pervierten las familias (f. 35).*

Tal vez en pocos escritos de la época se encuentra tan orgánicamente plasmada la licitud ético-religiosa del estado absolutista español, como en estas palabras de uno de sus más influyentes y reconocidos ideólogos.

Así, el objetivo esencial de cumplir con el sentido de la política en el ámbito hispánico, y para integrarse a la “república cristiana”, es conducirse en ella en su orden temporal sin perder de vista los designios marcados por la escala de valores religiosos. En la Metrópoli y en la Nueva España el comportamiento civil comunitario se rige por los valores morales y colectivos emanados de la religión. Bien lo define Margo Glantz: “[...] la época en que vivió Sor Juana [es] un periodo histórico en el que la religión católica domina y cuyos códigos debemos descifrar” (Glantz 1996, p. 47). En esta escala axiológica se reafirma primero la primacía del servicio a Dios, después la importancia de la honra, que vale tanto como la vida y, en último término, estaría la protección de la hacienda (cf. Belarmino 1779, ff. 124, 163).

Después de estas consideraciones que creemos pertinentes sobre la intención del jesuita para nombrar su texto Cartilla Christiano Política..., entremos en este texto hasta hoy desconocido: juzgamos que dentro del corpus de su obra, es uno de los que más registros genéricos, didácticos y teológicos contiene.

El manuscrito se inicia con un “Prologo Dedicatorio Missivo A las mismas Princesitas”. Es interesante observar que la dureza y disciplina inflexible que se manifiestan en la mayoría de los testimonios que de Núñez tenemos, así como las que se ven en gran parte de sus escritos –principalmente en los de índole pastoral o teológica–, parecen desvanecerse en este texto. Aquí la pedagogía del miedo, sin ausentarse del todo, se transforma en una tierna y paciente conducción dedicada a las dos jovencitas a quienes frecuentemente se dirige como “mis niñas” o “mis princesitas”.

Cabe destacar cómo en esta dedicatoria se insiste en las recomendaciones esenciales de tipo didáctico, que todo texto pastoral debe seguir, en especial uno de carácter introductorio como es una cartilla. Es interesante notar también cómo el jesuita insiste en la importancia de conocer los preceptos; ningún estado de elección vocacional puede pretextar ignorancia, y menos aún el estado religioso. A partir de este propósito de enseñar a conciencia –y para las conciencias– los contenidos teórico-prácticos de la religión, es que entendemos la necesidad de arraigar libros como el ya aludido de Lumbier, Destierro de ignorancias, alentado y promocionado en los conventos de monjas por el propio Aguiar y Seijas. Sabemos que la instrucción destinada al aprendizaje teológico era no sólo alentado por las autoridades eclesiásticas sino que era considerada como una de las obligaciones intelectuales de las religiosas.

Otro mensaje por demás interesante en esta epístola introductoria del jesuita a la vida monástica es el sentimiento de superior elección que se infunde en las aspirantes a religiosas. *Tener como destino ser Esposa de Cristo confiere la marca de lo sublime al estado religioso. En su rol supremo, la monja se inscribe en una peculiar aristocracia de digna elevación; esta relación entre el preceptor y su cumplimiento por parte de las jóvenes se intensifica por el grado de familiaridad que se revela en el jesuita:*

Ahora yo a vosotras que me tocais de medio a medio del alma y corazon os digo que [...] el Señor os eligió con tan favorable providencia: os la colmē con la feliz consecucion [...] en el alto estado a que os predestinó y con el cumplimiento de vuestras soberanas obligaciones de que os ha de pedir estrecha quenta, o sea tan ajustada como dessea y suplica vuestro Amantissimo padre que en El y por El os ama con toda el alma! Amen (Cartilla manuscrita, f. 1r).

El hecho de haberse divulgado tan extensamente no aminoró la calidad que a finales del siglo XVII tuvieron los llamados Catecismos o Doctrinas Cristianas; por el

contrario, de su buena redacción, presentación y manejo de los principios elementales –más también esenciales de la religión católica–, dependía la formación y la sólida instrucción de los miembros incipientes de esa “república cristiana”. Por su inseparable carácter de literatura pedagógica inicial, están escritas, como las cartillas, en diálogo. El más célebre de estos escritos para la enseñanza de los rudimentos doctrinales, conocido en el espacio hispánico por casi cuatrocientos años, y vigente hasta hace relativamente poco, es el universalmente difundido Catecismo del padre Jerónimo de Ripalda. Cuando las discípulas le preguntan a Núñez a qué autoridad deben acudir para saber lo esencial para las lecciones espirituales, el instructor, como primera autoridad, señala al también sacerdote jesuita: “Primeramente en el Catecismo de la Doctrina Christiana del Padre Geronimo de Ripalda. Este ha de ser vuestro principal libro de puntos” (f. 82v). Incluso el uso de la expresión “de puntos”, frecuente en el texto, implica “Lo substancial o esencial en algun assunto” (DA, s. v.). En relación con el autor del más célebre Catecismo católico señala Pilar Gonzalbo:

[...] el padre Jerónimo de Ripalda, que pronto se convertiría en autoridad indiscutible, así como su obra, reeditada innumerables veces, en único texto autorizado y recomendado. Los catecismos de Ripalda llegaban a las provincias americanas en grandes cantidades y se empleaban como libro de primera lectura en escuelas y colegios (Gonzalbo 1989, p. 62).

No menos significativas son las palabras que el gran especialista español en literatura religiosa, Miguel Herrero García dice al respecto:

Los catecismos, por su índole propia, parece que cierran el paso a las dotes literarias de quienes los escriben: aunque no es cualidad literaria de poca monta la capacidad de síntesis que semejantes obras requieren. Pero hasta finales del siglo XVI no se había llegado a aquellos milagros de sintetización que son los catecismos de Ripalda y Astete, verdaderas fórmulas algebraicas, que en cada una de sus preguntas y respuestas cifran un tratado teológico. Los catecismos anteriores a 1600 daban margen a una elemental explanación doctrinal, donde se podían lucir las condiciones del escritor (apud Díaz Plaja, t. III, p. 5).

Tanto por la importancia y universalidad que tuvo el texto de Ripalda como por la frecuente mención que de él hace y el alto concepto en que el calificador lo tiene, aludiremos a él en repetidas ocasiones, utilizando para ello una edición facsimilar coincidentemente contemporánea al escrito de Núñez, ya que está impresa en Madrid, en 1683.

Antonio Núñez de Miranda, y sobre todo Belarmino, entran en la clasificación de autores que hace Herrero, en la cual “se pueden lucir las dotes del escritor”. Esto se debe a que las doctrinas cristianas son mucho más creativas que los escuetos catecismos, pues en las primeras el autor no sólo da fórmulas breves para memorizar preceptos, sino que borda con más libertad, acercándose a lo literario, cuando refiere ejemplos, anécdotas y hace reconvenciones ejemplares a sus lectores.

Otra personalidad que influye en el jesuita novohispano Juan Eusebio Nieremberg, también miembro de la Compañía de Jesús y muy citado por Núñez. Nieremberg es autor de un catecismo relevante titulado Practica del Catecismo Romano y Doctrina Christiana, impreso en Madrid en 1640, del cual se encuentra un ejemplar en el Fondo Reservado de la Biblioteca Lafragua de Puebla. Cabe destacar que en el libro de Nieremberg la doctrina cristiana se distribuye y explica en las festividades dominicales. El contenido es en esencia el de todos catecismos:

[...] un sumario de todas las cosas que Christo nos enseñó para mostarnos el camino de la salud. Las partes principales de esta Doctrina son quatro el Credo, el Padre Nuestro, los diez Mandamientos y los siete Sacramentos (f. 351).

Nieremberg, espléndido escritor, está consciente de la limitación textual y genérica que tienen estos textos dogmáticos elementales; de ahí que diga de su obra: “que nadie la ha compuesto de nuevo, sino solo dispuesto y traslado de otros Catecismos muy aprovados como el de Pio Quinto y Cardenal Belarmino” (f. 353).

Es importante destacar la relevancia del escrito de Nieremberg, pues es uno de los autores que es presencia constante en Núñez de Miranda. Su influencia se percibe en la reiterada recomendación que el jesuita novohispano hace de los textos del jesuita español.

El manuscrito del confesor de sor Juana está dividido en treinta y dos capítulos, de desigual extensión, que integran los 178 folios de que se compone. Al jesuita le interesa, en primer término, enseñar, demostrar e inducir en el conocimiento de la fe católica a sus incipientes interlocutoras, para lo cual, se valdrá del estilo dialógico. Su propósito es lograr la dirección espiritual por medio de la incitación a este tipo de conocimiento. Lo primero que se aplica es la voluntad como medio para alcanzar la salvación. Es así que el capítulo inicial, "De las primeras obligaciones de una Niña Christiana", se cifra en los conocimientos dogmáticos esenciales de la religión. El cardenal y posteriormente santo jesuita, Roberto Belarmino, otra de las autoridades eclesiásticas más citadas y apreciadas por el confesor de sor Juana, dice en su Declaracion copiosa de la Doctrina Christiana (obra muy literaria y plagada de anécdotas), que escribe "para instruir a los idiotas y niños en las cosas de nuestra Santa Fe Catolica", como se indica en la portada de la edición sevillana de 1696, que manejamos. Ahora bien, en la época la expresión "idiotas", significaba "El ignorante que no tiene letras" (DA, s. v.). La condición infantil, por la poca edad, se relaciona con el defecto de la ignorancia que, como vimos, Núñez trata de erradicar con su escrito.

La esencia de la doctrina contiene en realidad todos los principios de la teología católica, parcelados en cuatro grandes conocimientos:

Los Articulos de la fe, que ha de creer, como se contienen en el Credo, que es lo mismo. Los Mandamientos de la ley de Dios y de la Yglesia, que ha de guardar. Las cosas que hade pedir. Y los Sacramentos que ha de recibir (f. 2v).

En estos cuatro postulados se encierra toda la acción del cristiano: lo que ha de creer, lo que ha de obrar, lo que ha de orar y lo que ha de esperar. En su aparente sencillez, en estos cuatro principios se conjuga la teología dogmática, la teología moral, la teología mística, sin dejar de lado, naturalmente, lo contenido en la Biblia, en el Antiguo Testamento y sobre todo en el Nuevo, en especial, lo referente a la Vida de Jesús cuya imitación debe ser la directriz de la existencia de un cristiano. Finalmente, ¿qué es la parte medular de Los Ejercicios Espirituales sino una profunda reflexión de la vida de Jesucristo incorporada a la existencia práctica del cristiano?

La llamada de atención a las discípulas es precisamente la premisa de que la salvación trascendente no se puede obtener si no es por medio del cumplimiento pleno de las obligaciones de los hijos de la Iglesia. El maestro conforma a las jóvenes por medio de la doble limitación que como infantes y mujeres tienen ante los distintos grados de la escala de la comprensión y del conocimiento. Esta relación, siempre vertical, roza nuevamente la escala de las jerarquías, presente todo el tiempo en el imaginario de la época. Al respecto, dice Asunción Lavrin:

Pero entre líneas tenemos los historiadores también una guía no sólo de la espiritualidad sino de las relaciones sociales que regían a los miembros de las comunidades religiosas y que reflejaron los conceptos de estatus y clase, y la valoración y enjuiciamiento de la conducta humana que configuraron la sociedad colonial (Lavrin 1993, p. 7).

De ahí que Núñez puntualice de manera ilustrativa lo siguiente:

[...] todos digo que deben saber bien la Doctrina Christiana; pero no todos pueden ni deben saberla igualmente: sino cada uno conforme a su esfera, capacidad y cultivo. El Theologo, letrado, Cavalleros, Discretos y entendidos la saben no solo con precision de lo necesario sino con sobre abundancia de questiones, concordancias, Politicos y eruditos apices (f. 4v).

Estas palabras son irrefutables en la organización jerárquica de la sociedad

patriarcal, en la que, inmanente a la estructura de género, está la detentación del saber. El rango del conocimiento y su posesión dogmática han sido las más grandes proyecciones históricas de poder y de influencia social para la Iglesia católica. Es por ello que las “princesitas” de Núñez se parangonan con los “rústicos y los niños” y con los “idiotas” de Belarmino, quienes se encuentran polarizados en relación con los “theologos, letrados, cavalleros y discretos”. Es así que, a pesar del modo afectivo y familiar que se observa en todo el texto, el tono siempre es de precepto, lo que es inherente a la autoridad que detentan los escritos eclesiásticos. Siguiendo con las cuestiones de la posesión del saber y de la necesidad de desterrar la ignorancia, como veremos a lo largo de esta cartilla y de otro texto intitulado Distribución de las obras ordinarias..., Núñez se esmera en recomendar a las monjas de todas las edades y condiciones una serie de lecturas que considera no sólo indispensables para su instrucción religiosa, sino que incrementan la meditación espiritual y son textos insustituibles dentro de la cultura “política” de todo buen cristiano de su tiempo.

El primer gran precepto que dicta Núñez a las aspirantes a monjas es ajustarse siempre a los dictados de los superiores y seguir a pie juntillas las enseñanzas de las autoridades eclesiásticas, sin exceder los límites de la curiosidad racional: “porque la doctrina de los mas [catecismos] toda es theologia de su materia, formas y efectos: que a vosotras no os toca saber sino creer” (f. 5v). Lo anterior describe a la perfección el contenido de este escrito: un sencillo tratado de teología cuya enseñanza y propagación sólo pueden ser encomendadas a la Iglesia, ya que “el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado por Dios únicamente al Magisterio de la Iglesia” (Arce y Sada, p. 53).

Sin seguir el orden tradicional de los catecismos, que se inician con la

declaración del Credo, Núñez empieza su atrayente texto disertando acerca del sacramento de la Penitencia, lo cual puede explicarse por la condición de pureza que –más que ningún otro cristiano– deben conservar los religiosos. Por ello es que el capítulo se continúa con otro referente a la Comunión. No olvidemos, además, que esta Cartilla está acomodada para la instrucción casi privada de dos jóvenes muy cercanas al padre espiritual.

Considero necesario en este momento del análisis del texto hacer ciertas consideraciones a la estructura que da Núñez a su Cartilla y que no corresponderían al orden acostumbrado que siguen las doctrinas y catecismos tradicionales. Al padre Antonio lo que le interesa es, más que una instrucción moral coercitiva que se centre en los Mandamientos, familiarizar a las discípulas con los Sacramentos y, sobre todo, en las formas de oración. Por ejemplo, el espacio dedicado en este escrito a los Mandamientos y a los pecados es mínimo en comparación con el destinado a la oración y a la devoción a los santos. Lo más notable y sugestivo es el interés que Núñez otorga a la capacidad de comprensión de significado que tengan sus alumnas ante la palabra sagrada. Como buen hijo de Loyola también otorga un espacio extenso a la meditación. No obstante, el primer requisito es la captación del sentido verbal. Es frecuente que algunos capítulos se titulen “Explicación verbal de las palabras...”, o bien “Glossa mental” de alguna de las oraciones vertebrales de la doctrina católica. Esta preocupación filológica de Núñez nos permite ver en éste, como en pocos de sus escritos y de manera manifiesta, la preocupación que un escritor prolífico y profesional como él, tenía del alcance tanto persuasivo como literal de la lengua. La conjunción entre el nivel designativo, “objetivo”, y el “subjetivo”, o connotativo, está perfectamente lograda en la obra de este gran teólogo y prosista que es Núñez de Miranda quien,

además, tiene una vasta experiencia como predicador.

Núñez reitera el contenido esencial que debe tener cualquier Doctrina Christiana como compendio introductorio de todas las obligaciones religiosas del creyente con miras a la salvación; así, pues, lo imprescindible que el cristiano debe saber son cuatro cuestiones:

Los Artículos de la fe que ha de creer, como se contienen en el Credo, que es lo mismo: los mandamientos de la Ley de Dios y de la Yglesia, que ha de guardar. Las cosas que ha de pedir y los Sacramentos que ha de recibir (f. 2r).

Después de estas consideraciones generales sobre el texto, haremos una revisión analítica del mismo, siguiendo los tópicos expuestos por el maestro jesuita de acuerdo con el contenido esencial de la Doctrina Cristiana, planteado en sus cuatro preceptos básicos, aunque éstos no hayan sido seguidos en un orden del todo riguroso por el escritor. El padre espiritual empieza por hablar brevemente (ya que en otros escritos trata con más amplitud el tema) de los medios de salvación, o sea de los Sacramentos. A continuación se refiere a los pecados y Mandamientos, es decir, lo que el cristiano debe evitar y obrar. El programa temático continúa con aquello que se debe creer, o sea el dogma católico concentrado en los artículos del Credo. La parte más variada del escrito se concentra en lo que el fiel debe orar, en la que, como dijimos antes, el escritor logra un genuino análisis textual y glosa literariamente las oraciones principales de la fe católica. En este apartado se incluye la devoción a los santos. Los dos últimos capítulos se alejan de la Doctrina Cristiana en general para justificar su dedicación expresa a las futuras religiosas, pues en ellos se trata la "entrada en la Religion". En este sentido, son un delicado prefacio a la profesión religiosa y, quizá, el antecedente de la Platica Doctrinal a la profesion de una Señora Religiosa, de 1679. Es bien sabido el interés que Núñez tuvo por el sacramento de la Penitencia, y más

aún por el de la Comunión. Acerca de esta preocupación se centran sus célebres tratados sobre estos medios de salvación cuyo cumplimiento, aplicación canónica perfecta, y debida frecuencia son asimismo bien conocidos por los textos que sobre ellos escribió. El expositor convence a sus oyentes que la fórmula de las tres palabras “yo te absuelvo”, se puede repetir cuantas veces el pecador se acerque al Sacramento con verdadero deseo de expiación y, sobre todo, con auténtico arrepentimiento. Como ocurre con todos los demás sacramentos, es importante que el creyente esté íntimamente convencido que fue instituido por Cristo mismo.

Belarmino, en su Declaración copiosa de la Doctrina Cristiana, recuerda que “Christo ha hecho Juezes a los Sacerdotes de los pecados que se cometen despues del Bautismo” (f. 246). Esta licitud repetida a lo largo del tiempo histórico del Cristianismo está registrada en las inspiradas palabras del Evangelio de san Juan: “Reciban el Espíritu Santo: a quienes ustedes perdonen queden perdonados, y a quienes no libren de sus pecados, queden atados” (Juan, XX, 23). Núñez insta a las niñas a que antes del acto mismo de la confesión deben acceder a la disposición perfecta de arrepentimiento que es la contrición o sea “quando nos dolemos de haber pecado unica y puramente por amor de Dios” (f. 7r). Esta es la forma más pura de expiación, la que se da con tintes de profundo amor y que se inserta en la tradición del amor a Cristo, expuesto de manera magistral en el tan conocido soneto “A Cristo crucificado”, atribuido al agustino criollo Miguel de Guevara, y cuyo primer verso es “No me mueve mi Dios para quererte”. Así, la profunda y casi mística aversión al pecado debe darse por amor a Dios y no por temor a la condenación. El arrepentimiento como acto de amor es lo que hace tan importante a la contrición como preparación sacramental; tan importante es esta práctica penitencial, que la Iglesia ha compuesto

con ella una oración previa a la confesión, llamada precisamente "Acto de contrición". En el diálogo entre el preceptor y las postulantes se percibe la habilidad del autor para que las preguntas estén sugeridas siempre en función de la eficacia pedagógica de las respuestas. También resalta la mirada celosa y crítica para penetrar en las acciones interiores del fiel quien en cada acto cotidiano debe ejercitar su conciencia. En este punto del escrito el tema de la penitencia se enlaza con el del pecado.

Una de las partes más atractivas de este capítulo es cuando el preceptor religioso se convierte en psicólogo moral y hace un sucinto tratado del comportamiento adolescente acorde a la edad y a la condición social de las jóvenes. Así, se describe un catálogo de las infracciones más comunes:

Riñas y palabras malas e injuriosas a las criadas, inferiores o iguales, falta de obediencia, respecto, o cariño a las superiores [...] flojedad en el trabajo, tareas o ejercicios [...] Los afectos desordenados que suelen brotar mas sobresalientes en las niñas son: individueías, vanidades, sobervillas o ambicioncillas de ser en todo la primera, la mas querida, la mas privilegiada [...] debeis tambien considerar conque tentaciones o pasiones os acomete mas de ordinario el tentador: si con impaciencias y rregaños, con desobediencias o voluntades propias? Mentiras, jactancias, maldiciones, juramentos, golosinas, flojedad, Pereza, o Sueño? Y assi de otras inclinaciones siniestras para confesaros de ellas [...] (ff. 8v-9r).

Este catálogo de leves inobservancias, aunado a otras calas sobre el comportamiento de sus discípulas, son indicios sugerentes no sólo de las normas conductuales cotidianas que regían a futuras monjas, sino que nos arrojan luces sobre la valoración que se tenía sobre el comportamiento adolescente femenino.

Siguiendo con la tónica doctrinal y, como consecuencia de las consideraciones anteriores sobre el arrepentimiento, Núñez aborda el tema del pecado. Es conveniente reiterar que las profundas disquisiciones teológicas de casi todos sus escritos están ausentes en éste, cuya característica primordial es, precisamente, la sencillez y la

amenidad con la que se abordan obtusas cuestiones teológicas. Aquí se nos revela una faceta hasta ahora inédita de esta adusta personalidad de Núñez de Miranda, la del maestro que, precisamente sabe que la regla de oro de la enseñanza es hacer fácil y accesible lo difícil. Por ello al tocar el escabroso y medular tema del pecado, esencia de la más ardua teología moral, el guía concienical lo aborda de una forma casi sintética, con las escuetas alusiones de un preceptor que más que hacer reflexionar a sus oyentes, pretende lograr en ellas un control interior de afectos ordenados para desdeñar los desordenados. Es así que las consideraciones acerca del tema resultan de una meridiana claridad. Ante la pregunta de qué es pecado, Núñez responde con sencillez:

todo lo que es contrario a los Mandamientos. Como Mentir es pecado y hurtar y jurar, etc. Porque contra los Mandamientos que mandan no hurtaras, no mentiras, no juraras. Al contrario mandan los Mandamientos: Amar a Dios. Oyr Misa. Honrrar y obedecer a sus Padres, Madres, Maestros y maiores en edad, saber y gobierno, etc. (Núñez 1680a).

En la referencia anterior podemos advertir la doble propiedad canónica de los mandamientos: contienen siempre un precepto y una prohibición. Núñez, fojas más adelante, y al retomar el asunto, agregará las siguientes consideraciones:

deve hazer como no hurtarás, no matarás, prohíbe el hurto y porque destos (los mandamientos) unos son positivos que nos mandan actos y cosas que devemos hazer como amar a Dios [...] otros son negativos, que prohíben alguna accion mala que no se omicidio como malos. Hora pues sea positivo, hora negativo: el primero puncto es considerar lo que manda, o prohíbe (f. 108r).

El cumplimiento o trasgresión de los Mandamientos, aunados a cuestiones insondables como la conciencia, la libertad y el pecado son la esencia y contenido de la Teología moral. El ya citado Roberto Belarmino, quien a manera de los Exempla ameniza y confiere una buena dosis narrativa a su Doctrina, destaca con grandiosidad

la importancia histórica, universal y sagrada de los Mandamientos:

[...] esta Ley ha sido hecha por Dios, escrita por él mismo primero en los corazones de los hombres, y despues en dos tablas de marmol [...] porque obliga no solamente a los Christianos mas tambien a los Judios y a los Gentiles, assi a hombres como a mugeres, assia ricos como a nobles, assi a principes como a particulares, assi a doctos como ignorantes [... la ley] es necesaria para todos para salvarse como N. Señor nos lo ha enseñado muchas vezes en el Santo Evangelio: y ultimamente porque fue promulgada con grandissima solemnidad en el Monte Sinay al son de trompetas Angelicas y con grandes relampagos y truenos del Cielo y en presencia de todo el Pueblo de Dios (Belarmino 1779, ff. 120v-121r).

En una rápida enumeración de los preceptos a obedecer o de las inobservancias a cometer, el jesuita alienta a la voluntad para las acciones y asimismo la disuade de las omisiones. Incita a la conciencia para la asunción de las culpas y busca fortalecer la práctica de las virtudes teologales. Se detiene particularmente en el primer Mandamiento, el esencial, y del cual la doctrina deriva los demás. Aún más, desde el punto de vista dogmático, en él se concentra la práctica de las tres virtudes teologales. Dentro de la línea anunciada de incluir a las aspirantes a monjas en el esquema de la República cristiana que ya vimos plantea el autor desde el título mismo del escrito. Como ejemplo de lo anterior, vemos que al reprender a las jóvenes por jurar irreflexivamente, lo cual cae dentro de las prohibiciones en contra del segundo Mandamiento, el preceptor les indica que esa conducta moral indigna es propia: “de mozuelas de cantaro [...] mui ageno de donzellas virtuosas, nobles señoras y que se crían para Reinas del Cielo, esposas del Rey. Y Jurar? Dios nos libre! Ni por imaginacion” (f. 12v).

Podemos percibir cómo lo espiritual toca la esfera de lo social: el vano juramento, a más de ser una infracción moral, es indigno de la condición jerárquica de futuras “Reinas del Cielo”. En los escritos de Núñez son familiares estas oposiciones

entre lo “alto” y lo “bajo” en las condiciones sociales y espirituales entre aquellos que se entregan a la devoción y los que se apartan de ella. En sus conceptos existe una proporción necesaria entre el comportamiento devoto y el nivel social.

El repaso sintetizado de los Mandamientos tiene como objeto ayudar a las jóvenes en su práctica penitencial. Es pues, un análisis enunciativo de la categoría puntualmente concienical y psicológica que adquieren los Mandamientos en su doble función de precepto y de prohibición. La sugestiva “mirada verbal” es una efectiva forma de procesar los actos cotidianos en acciones morales, y, por ende, de hacer que entren en el dominio del guía espiritual. Así, las niñas, siempre bajo la develadora conducción del censor penetran en su interior y lo transforman en acto moral. El preceptor les repasa y les descubre, siempre en su ámbito de niñas, aquello que puede lesionar la castidad:

en el sexto y noveno mandamientos los deseos demasiado de engalanarse, vestirse y parecer bien y de luzir y sobresalir a los ojos humanos, en los concursos. Las amistadecillas de unas con otras sin la graveidad y el recato debido, o con demasiado cariño o llaneza y dexarse tratar assi, etc. Sino hubiereis tenido aquel supremo recato virginal en todo: especialmente la guarda imbiolable de todos nuestros sentidos aun con vosotras mismas en la vista y manejo del cuerpo (f. 15v).

No es, pues, de extrañar, que las alusiones y reflexiones más insistentes que en el texto se hacen sobre los mandamientos y sus trasgresiones sean precisamente las referentes al primero y segundo mandamiento, el amor a Dios y al prójimo como guía de conducta y sosiego espiritual, y al sexto y noveno, los referentes a la castidad.

Otro de los temas medulares que se encuentran en la Cartilla manuscrita es el de la oración. En este apartado, y como es lógico suponer, el autor sigue muy de cerca los modos de orar señalados por Ignacio de Loyola en sus Ejercicios Espirituales. También, seguramente, tuvo Núñez muy en mente, un libro que alcanzó gran

popularidad en su tiempo, Practica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, del también jesuita Sebastián Izquierdo, impreso en Puebla en 1685. En el manuscrito del confesor de sor Juana el capítulo quinto, y los subsecuentes en cuanto a la práctica demostrativa de las oraciones, se centra en el modo de orar, tomado directamente de Loyola. Es digno de mención la puntual valoración que el maestro otorga a las formas de oración como ejercicio verbal, como la conciencia que el fiel debe tener para la comprensión de la palabra. Así, el preceptor les dice a las jóvenes discípulas:

Consiste pues este modo de orar en una como glosa mental y acomodacion afectiva de cada palabra de la oracion, o Mandamiento, en que con competentes pausas o intervalos se va deteniendo aplicandola variamente (la glosa) a su necesidad y provecho segun su proporcion y significacion (f. 32r).

Núñez sugiere pues, un análisis textual, literal e interpretativo al mismo tiempo. Los asuntos que se han de meditar son de nuevo los contenidos esenciales de la Doctrina Cristiana: las oraciones principales; los mandamientos; los dogmas de fe cifrados en el Credo, y los sacramentos. Esta preeminencia de la palabra proviene de los Ejercicios. Loyola, como asienta Barthes, logra “la invención de un lenguaje”. Esto se puede percibir en el “Segundo modo de orar”, manifestado en la obra medular de San Ignacio cuando aconseja el detenerse a razonar y meditar las palabras de las principales oraciones (Pater Noster, Ave María, Credo, etc.):

y este en la consideracion de esta palabra tanto tiempo quanto halla significaciones, coparaciones, gusto y consolacion en consideraciones pertinentes la tal palabra [...] La segunda Regla es, que si la ersona que contempla el Pater Noster hallare en la palabra o en dos tan buena materia q pensar, y gusto, consolacio, nos e cure pasar adelante, aunque se acabe la hora en aquello que halla, la qual acabada dirá la resta del Pater noster en la manera acostumbrada (Ejercicios espirituales 1698, f. 147).

Es indudable la retórica de la reflexión verbal que introduce San Ignacio y que cimienta uno de los grandes éxitos de su orden. En la Cartilla manuscrita se glosan las

principales oraciones, fundamentos devocionales de la fe católica (Padre Nuestro, Ave María, Salve, etc.), y el cimiento de fe de la religión cristiana, la oración apostólica por excelencia, el Credo. Todas las Doctrinas Cristianas y los Catecismos se extienden prolijamente en ella como base de la teología dogmática. En el Credo se condensan los principales misterios y revelaciones de la religión. En la Cartilla se dedican dos capítulos a una prolija explicación y “glossa”, como Núñez lo asienta, de esta síntesis y concentración dogmática de la religión católica. Es bueno recordar la primera acepción de esta palabra que ofrece el Diccionario de Autoridades de esta palabra: “la explicación o interpretación de alguna proposición o sentencia obscura ú de de dificultosa inteligencia” (DA, s. v.). El santo cardenal Roberto Belarmino dice de él: “El Credo contiene doze partes, las cuales se llaman Artículos, y son doze conforme al número de los Apóstoles que le ordenaron” (Belarmino, f. 12).

La importancia de esta oración es que contiene los principales misterios de la religión: la Santísima Trinidad; la Creación ex nihilo; los misterios esenciales que dan razón al Cristianismo: la Encarnación y la Redención, que se cifran en la concepción de la Virgen y en la vida y pasión de Jesucristo; el misterio de la Resurrección de Cristo, su Ascensión a los Cielos y su investidura como justo Juez en el Juicio Universal; esencial es la explicación acerca del Espíritu Santo a quien “se le atribuye especialmente la santificación de las almas y la dirección de la Iglesia” (Instrucción Religiosa, p. 72); el Espíritu Santo se instaura como vínculo entre Dios y la Iglesia, de ahí que los siguientes Artículos del Credo se concentren en la misión “de nuestra Madre la Iglesia regida por el Espíritu Santo” (Ripalda, p. 41), con la potestad universal de perdonar los pecados; por último, los dos Artículos finales del Credo compendian la vida trascendente o perdurable, íntimamente vinculadas con la Escatología,

resumida en “Los Novísimos o Postrimerías del hombre: Muerte, Juicio, Infierno y Gloria” (Ripalda, f. 30). En el gran depósito de sabiduría que es el Eclesiástico se aconseja y se advierte al hombre temeroso de Dios: “En todas tus acciones acuérdate de tus postrimerías y nunca jamás pecarás” (Eclesiástico, VII: 40).

El ya mencionado y también jesuita Sebastián Izquierdo ofrece una barroca visión desgarradora del Juicio Final, cuando compara el momento del fin del mundo en la “composición de lugar”, como un “Teatro amplissimo” en el:

Que estando los hombres descuidados, y ocupados en sus negocios, como estaban quando vino el Diluvio en tiempos de Noe, comencarán a alterarse los movimientos de las ruedas de este Relox del Universo que son los Cielos, con espantoso estruendo y ruido. El Sol y la Luna se obscurecerán. Las Estrellas caerán de el Cielo. Los elementos, que son como los quatro humores deste cuerpo del Mundo, se inquietarán y turbarán como se inquietan y turban los quatro humores del cuerpo humano, quando está cerca de la muerte (Izquierdo, f. 34).

Son notables las consideraciones doctrinales y pedagógicas que Núñez elabora de esta oración vertebral del dogma católico. Es necesario mencionar que su glosa del Credo es similar a la que aplica a cada una de las oraciones como el Padre Nuestro, Ave María. Misterios del Rosario, etc., que se encuentran en la Doctrina manuscrita. Hemos elegido la mencionada oración porque en la perífrasis que hace de ella se puede observar la habilidad literaria de su prosa didáctica.

Lo primero que recomienda el autor a sus discípulas es la fe a ultranza, considerada como la primera virtud teologal por la Iglesia:

Con la Sangre preciosa de tantos Martyres: Con la vida in culpable de tantos Sanctos, con la Doctrina de tantos Sabios Doctores, con la limpieza de tan puras Virgines, y con la fundacion y crecimiento de la Yglesia (f. 97v).

El creyente debe, pues, profesar por vocación edificante y por tradición, una profunda fidelidad que se debe ejercitar en la práctica. Lo que el jesuita pretende es

lograr un profundo autoanálisis de la convicción en sus dos jóvenes discípulas.

La palabra “creo” como señalan Catecismos y Doctrinas: “Quiere dezir, yo tengo por cierto y muy verdadero todo aquello que en estos doze Articulos se contiene” (Belarmino 1779, f. 12). Núñez plantea e inculca en las jóvenes puntualizaciones dogmáticas importantes:

Y assi dezimos: Creo en Dios Padre, y en Iesuchristo. Creo en el Espiritu Sancto. Pero no se dize: Creo en la Virgen sanctissima ni Creo en la Iglesia Catholica, etc. Sino Creo que la Virgen es verdadera Madre de Dios. Creo a la Iglesia Catholica lo que me propone y enseña que son los Articulos de la verdadera Fe Catholica (Doctrina, f. 98v).

Así es como se logra el profundo convencimiento de que Dios, como Todopoderoso es el único “Valedor” de los hombres. “Valedor” tiene el significado inequívoco de “El que favorece, ampara o defiende” (DA, s. v.). En un logrado contraste Núñez expone antitéticamente lo positivo de la acción protectora de Dios y lo negativo de su carencia y omisión:

Ni todo el Infierno ni las Criaturas todas. Mas si El te dexa de su mano y desampara de su especial proteccion. Que daños no te hará un tan poderoso enemigo como el Demonio y el mundo y la carne? (Doctrina, f. 99r).

El tono empleado por Núñez a lo largo de la glosa del Credo así como la de las otras oraciones, apunta esencialmente a la persuasión y al autoconvencimiento, tomado de los Ejercicios ignacianos, de la fuerza emotiva de la persuasión y de la eficacia del discurso para ubicarse en la aceptación tanto patética como racional de los preceptos dictados por la Iglesia. De Ignacio de Loyola parte el maestro para asentar la primera meditación concienical y racional de la grandeza de Dios y su magnánima relación con las criaturas:

[...] considerar quien es Dios, contra Quien he pecado, segun sus atributos, comparandolos a sus contrarios en mí; su sapiencia, a mi ignorancia, su

omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, y su bondad a mi malicia (Ejercicios Espirituales, 1698, f.57).

La exposición discursiva, clara y sin embargo esencial en la profundidad de los postulados, mezcla la exposición didáctica con la inefable verdad dogmática, y esto hace decir al expositor: “Parece que os voy leyendo Theologia” (f. 104v). El complejo misterio de la Trinidad es presentado por Núñez de una forma sinóptica: al Padre como origen de todo lo creado le corresponde la Omnipotencia; al Hijo, por ser engendrado por el entendimiento, le corresponde la Sabiduría; y al Espíritu Santo le atañe el Amor (cfr. f. 5r). No obstante, es la persona de Jesucristo, a quien se debe la acción salvífica perdurable, quien por su Pasión redimió al género humano, y consuma la redención hasta el fin de los tiempos, por su permanencia en la Eucaristía:

Padecio, etc. todas estas palabras son claras y constantes en el proceso de su Pasion. Notad solo aqui para estimarlo, que todo se atribuye a Dios por la unidad de la Persona, y se dice que Dios nació hombre: padeció y murió etc. O que fineza! Quién la correspondiera! (Doctrina, f. 105r).

Creo pertinente mencionar, a propósito de la palabra “fineza”, usada tanto también por Sor Juana, y codificada en la época como: “Vale tambien accion ú dicho con que uno da a entender el amor y benevolencia que tiene a otro” (DA, s. v.).

Otro asunto medular propuesto por Núñez a sus interlocutoras es la reflexión acerca de los pecados. Primordial es hacer un eficaz y cotidiano examen de conciencia, pues como señala el preciado libro de Izquierdo:

El alma se purifica, conociendo las rayzes interiores de nuestros vicios, para cortarlas [...] Porque las rayzes interiores de nuestros vicios se nos descubren notando los pecados y faltas en que mas de ordinario y mas frecuentemente caemos. Lo qual no puede alcanzar el que no se examina, assi como el que de ordinario está fuera de su casa no sabe lo que passa en ella (Practica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, f. 14).

Ya señalamos el repaso que Núñez hace de los Mandamientos; los pecados son

consecuencia causal negativa del incumplimiento de los preceptos ordenados en el Decálogo católico. En la misma línea de Izquierdo, el preceptor aconseja la profunda meditación acerca de las transgresiones a los cánones morales. El examen de conciencia que el confesor de Sor Juana recomienda a sus hijas espirituales se adapta a su escasa edad. Así, las recomendaciones dadas son eficaces y elementales, tocan directo a la sensibilidad de la inexperiencia moral, unida al deseo de llevar puntualmente a la práctica los consejos del preceptor:

la primera (meditación) considerar quan torpe y feo y contra toda razon es el tal vicio. La segunda quan ageno de la nobleza de nuestro natural y altissimo fin: y mas en particular de la dignidad y alteza de vuestro estado. La tercera: los grandes incombenientes, assi corporales como espirituales que de su comision se os siguen etc. La quarta como os aveis portado en el evitar tal pecado? Si mal: notar las causas y ocasiones para excusarlas. Si bien: proponer la perseverancia dado gracias a Dios porque os ha guardado (Doctrina..., f. 123v).

El también jesuita muy citado por Núñez de Miranda, padre Luis de la Puente, concluye la meditación del pecado al nivel trascendente del juicio divino, con la característica "composición de lugar" ignaciana:

El fin de esta meditación es conocer por ejemplos la gravedad del pecado para aborrecerle, y la terribilidad de la justicia divina en castigarle para temerla y aplacarla con la penitencia [...] y para que esta meditación y las siguientes hagan más impresión en el alma he de formar primero con la imaginación una figura de Jesucristo Nuestro Señor, como Juez sentado en su Tribunal á juicio, con un semblante severo, de cuyo Trono sale un río de fuego para abrasar a los pecadores (de la Puente 1900, t. I, p. 84).

El temor del castigo trascendente se concilia con el amor profundo a Dios, cimiento indispensable, sobre todo en corazones jóvenes de la verdadera contrición. Es así que Núñez, en su reflexión sobre los pecados, recalca lo siguiente acerca de la armonía con el Creador con esta bella conclusión teológica:

Ajustarse con Dios) reconociendolo, honrrandolo y adorandolo como a verdadero Dios: obedeciendole como a Señor con la guarda de sus

Mandamientos [...] esperando en el [sic] como en fidelissimo omnipotente; y creyendole como a infalible verdad, con fe viva, esperanza firme y Charidad ardiente(Doctrina, f. 123v).

El último tema de este manuscrito que analizaremos es el de la devoción a los santos. Es de sobra conocida el fervor que a estos seres de excepción se profesaba no sólo en el contexto hispánico sino en toda Europa. Su influencia y función en el imaginario colectivo ya ha sido estudiada por algunos especialistas. De entre los escritos de Núñez de Miranda, quizá en ninguno como en éste se hace una relación tan activa y animada de los santos y su incidencia en la vida de los fieles, como en éste. En el importante Diccionario de Espiritualidad se encuentra una clara explicación del sentido dogmático que tienen los santos para la Iglesia católica:

Los santos canonizados son miembros permanentes de la Iglesia. 1) Vivieron una vida heroica en ascenso cada vez más perfecto de unión con Cristo. 2) a causa de ello son puestos por la Iglesia como mediadores per Christum para todos los miembros de la iglesia peregrinante. De ese concepto teológico del santo canonizado se derivan dos ideas esenciales: 1) Unión del Santo con Cristo. 2) Su importancia social, es decir eclesiológica (p. 355).

Es a partir de esta caracterización de los santos que Núñez aconseja a las niñas la forma de portarse con ellos: "Honrrandolos, sirviendolos e imitandolos como a Amigos de Dios, fiadores, intercesores y exemplares nuestros: con verdadera y solida devocion (Doctrina, f. 124v). El valor colectivo e identificable que tienen los santos es una de sus más señaladas cualidades. No en vano san Francisco de Borja los emblemata de la siguiente manera:

Quando de proposito quisiere persuadir (el predicador) alguna virtud haga particular oración a aquel Santo o Santos que en ella mas se señalaron viviendo en nuestra carne mortal, como es tratando de la paciencia al santo Job, y para la penitencia a la Madalena, y para la castidad a Joseph (Tratado breve del modo de predicar, f. 470).

Entre las principales muestras de culto se les debe ofrecer: la celebración de sus

fiestas; ayunos, penitencias, oraciones y limosnas (cfr. Núñez, f. 124r y Diccionario de Espiritualidad, p. 355). El jesuita recomienda que los santos a los que mayor devoción se debe tener es a “los que el Señor os inspirare o vuestra necesidad os instare, o la obligacion u ocasion mostraren”(f. 124r). No obstante los obligados por la cercanía con Cristo son san José, san Joaquín y santa Ana, los miembros de la familia directa de Jesús. Sabido es que existía en la época la cofradía de los Esclavos de los Cinco Señores, que incorporaban a los mencionados santos.

Mención especial merece el Angel Custodio o de la Guarda, que protege al cristiano desde su nacimiento hasta su muerte:

La existencia del ángel de la guarda consta en la Escritura: “El mandó a los ángeles que cuidasen de ti, para que te custodien en cuantos pasos dieres” (Ps. 90,11). Este es el sentir común de todos los Padres y Doctores de la Iglesia, y la iglesia misma ha establecido la fiesta de los ángeles custodios (Curso de Teología dogmática, p. 103).

Ya Santiago de la Vorágine en La leyenda dorada, define la altísima misión de estos espíritus puros, cuando dice en la que Le Goff llama “Pequeña joya gótica de la hagiografía”:

Tenemos el deber de honrar a los ángeles, primero porque son nuestros guardianes. A cada uno de los seres humanos se le han asignado dos espíritus: uno malo para que le pruebe y otro bueno para que le proteja. La asignación al hombre de un ángel bueno para que le defienda, tiene lugar en el mismo momento en que tal hombre es concebido [...] En las tres fases de su existencia necesita el hombre de la protección de su ángel. Antes de nacer para evitarle cualquier daño [...] una vez nacido y a lo largo de su infancia. Para protegerle contra los peligros que podrían impedir su bautismo; y, finalmente cuando es mayor, para apartarlo de los pecados en que pudiera caer, porque el diablo permanece constantemente al acecho de la persona adulta, tratando de seducir su razón con astucias, de debilitar su voluntad con blandegerías y de sofocar violentamente su capacidad de obrar el bien (Leyenda Dorada, 2, p. 627).

Como podemos observar, en esencia la actuación del ángel custodio

protagoniza teológicamente la siempre renovada lucha concencial entre la dualidad Bien-Mal. Es ineludible que tratándose de futuras monjas el ejemplo natural a seguir sea el de la edificación femenina personificada en las santas. Entre los modelos a seguir Nuñez de Miranda destaca:

Las Sanctas de vuestra especial imitacion en las prendas y virtudes de Esposas de Christo: Sancta Catharina de Sena, Sancta Theresa de Jesus, Sancta Rosa de Santa Maria, Sancta Gertrudis [...] y Sancta Clara (y san Francisco) como Patriarchas de vuestra Regla y Convento (Doctrina, f. 124v-125r).

Santa Teresa y Santa Rosa de Lima gozan de gran popularidad en el ámbito hispánico. De la significación de la mística de Ávila tratamos en el sermón que Núñez le dedica en ocasión a “los panecillos de Santa Teresa, de 1678. La dominica peruana disfruta de una gran fama por ser una criolla americana; es bien sabido el alborozo que causa en la Nueva España su canonización. Más que el relieve específico que puedan tener las citadas santas, lo que es pertinente destacar es el modelo de género: la santidad femenina que se emblematisa en cada una de ellas, como “Esposas de Christo”. Santa Gertrudis es el prototipo de la sabiduría; es escritora y una de las grandes intelectuales de la Edad Media:

Nos ha dejado también siete Exercita de la misma calidad espiritual y literaria que el Heraldo. Son estos conjuntos de oraciones, de elevaciones sobre las creencias cristianas, sobre la vida monástica [...] Su autora es uno de los grandes nombres de la literatura mística universal (Englebert, La flor de los santos, pp. 416-417).

Muy valorada es esta santa alemana por la espiritualidad jesuita debido a “la intervención de todos los sentidos espirituales. Vista, oído, gusto, olfato y tacto” (Graef, Historia de la Mística, p. 203). Es importante considerar el lugar que estos sentidos ocupan dentro de “la composición de lugar”, en los miembros de la Compañía.

Santa Catalina de Siena representa uno de los más acabados ejemplos de

santidad heroica y su influencia espiritual dominó un espectro amplísimo en su tiempo. Fue ejemplar la defensa perseverante de su castidad, unida a su vocación a la vida monástica. Muere en 1380, a los treinta y tres simbólicos años de la muerte terrenal de Jesucristo. Ejerció un gran influjo para solucionar el cisma de Occidente que había escindido al papado. Como signo privilegiado de elección recibe los estigmas de Cristo. Esta santa dominica escribió además de un gran número de cartas a las personalidades relevantes de su tiempo, su célebre Diálogo:

También conocido con el nombre de Libro de la Divina Doctrina. Junto con la Divina Comedia de Dante, ha quedado como uno de los intentos supremos de la literatura italiana para expresar lo eterno en los símbolos de la época (Vidas de Santos, p. 259).

Es de sobra reconocida la importancia que tiene la santa de Siena en la Nueva España; tanta fue, que la mayor parte de los conventos dominicos femeninos llevaron su nombre. Esta doctora de la Iglesia católica es la figura femenina más destacada de la Orden de Predicadores.

GLORIOSO PATRIARCA SEÑOR SAN JOSEPH, Esposo de la Esposa de Dios, Custodio de la Arca mystica MARIA Santissima, de Christo putativo Padre, Patrono de esta Nueva España, Amo y Dueño mio, a quien sirvo indigno: tengo a vuestro patrocinio el Theatro Mexicano dedicado, y vuelvo a dedicaros esta Chronica [...] (Theatro Mexicano, sin paginar).

Con estas devota y fervorosa expresión inicia el gran cronista franciscano Agustín de Vetancurt el libro cuarto de su historia providencialista franciscana. Antonio Núñez de Miranda en el manuscrito que nos ocupa es el santo a quien más espacio dedica. Esto es explicable por la devoción que se le profesaba en el virreinato. Al respecto Elisa Vargaslugo dice lo siguiente:

En la Nueva España el culto a san José, de muy temprano origen, tuvo peculiar valor y significado, pues desde el Concilio Provincial de 1555 fue declarado patrono del arzobispado y provincia de México. En 1679, Carlos II lo declaró

Cristo es espejo mimético de “heroicas virtudes y más de las de vuestro estado”(f. 137v). De nuevo aparece el tríptico ejemplar cifrado en la Sagrada Familia: “Ioseph y Maria las dos Azucenas, en cuya virginal pureza se apascienta el Cordero Iesus” (f. 138r). En esta expresión se declara el voto de castidad. El cumplimiento de la pobreza se manifiesta de nuevo en la combinación de lo prosaico y lo elevado: “Aquella Pobreza, que siendo de la Real casa de David, aprendió un oficio tan vulgar, y travajoso, para sustentar a Iesus, a Maria y a si, sin mas rentas que su corporal travajo [...]” (Cartilla, f. 138r).

El tercer voto del que el padre terrenal de Cristo es espejo ejemplar es el de la obediencia. Ya hemos visto que éste es el voto monástico principal para lograr la perfección en la vida religiosa. De esta cualidad incuestionable para cualquier siervo de Dios (y san José lo fue con creces), dice Núñez, deslizando el mensaje de la mimesis espiritual: “Su obediencia fue admirable, ciega, resuelta igual en la execucion que en el entendimiento y voluntad, sujetandolo todo a Dios, sin replicar, proponer ni alegar.(f. 138r).

En el discurso de las analogías que es en el que principalmente se expresa nuestro autor, la clausura también se adapta al modelo edificante del santo patriarca: “La Clausura perpetua, inviolable con IESUS y MARIA en su Casa: porque quien tenia en ella tales prendas, que avia de querer fuera?” (F. 138r). “Retiro y negacion de todo mundano trafago” (f. 139v).

La claridad del mensaje y la persuasión que en él se encierra para lograr que las jóvenes se identifiquen con el santo, es abiertamente pedagógica y convincente. Núñez, siguiendo con esta línea, actualiza el emblema de san José en las cualidades que las futuras religiosas deben aprender de él y ejercer en su vida cotidiana. La

santo tutelar de todos los dominios de España [...] La figura de san José como padrino y protector de los indios el valor político de su culto y su poderoso ministerio como “virrey de Indias”, es decir, representante de Dios y del rey en la Nueva España, queda abundantemente sostenido en varios escritos de los siglos XVII y XVIII (Arte y Mística del barroco, pp. 131-132).

Su significación es muy diversa dentro de la devoción católica. Es figura esencial de la Sagrada Familia y ejemplo universal de perfección social y religiosa. Para todos los fieles, pero en especial para las religiosas, no es menor gloria:

El de haver sido honrado con la aureola y la gloria de la virginidad. San José fue elegido por Dios para que conservara perpetuamente su pureza virginal inmacillada, y correspondió a tal elección haciendo voto, de acuerdo con la Virgen Benditísima y juntamente con ella, de perfecta castidad (La leyenda dorada, t. 2, p. 963).

Núñez traslada y asocia los siete dolores y gozos experimentados por el patriarca, como repaso hagiográfico para sus discípulas, y como recurso emocional para incrementar en ellas la devoción por el simbolismo de la familia cristiana. Como ejemplo de gran efectismo emotivo, mencionamos el pasaje del nacimiento de Cristo:

[el] Dolor que sintió San IOSEPH de ver que no hallava la Señora posada ni Christo un desvan, esconze o sobrado en que nacer: obligando a la Señora a que se recogiese a un roto, ruinoso y vil establo: a parirle en aquel inmundo y desaliñado pesebre. Con el segundo gozo de verle convertido en Empireo, luego que nació el Niño y se pobló de Angeles: que a millones vinieron a adorarle. barriendolo y sacudiendolo con sus alas: aseandolo y adornandolo con celestes tapizerias de Angelicas tropas, que reverntes le asistían y gozosos le festejavan (Cartilla, f. 131r-131v).

Es de llamar la atención la combinación contradictoria entre las expresiones cotidianas y las imágenes trascendentes que se fusionan en un inspirado subjetivismo expresivo.

El pasaje más pertinente para sus destinatarias lo logra el jesuita en la analogía que establece entre la vida de san José y los votos religiosos. El padre putativo de

vigencia de la santidad está en que sus “virtudes heroicas”, término hagiográfico aplicado a todos los santos, no sólo puedan sino que deban ser imitadas por sus devotos. San José es quizá uno de los paradigmas preferidos para la práctica perfecta de la vida cotidiana. De ahí que de su modestia las jóvenes deban tomar como ejemplo: “Su Humildad, Paciencia, Mansedumbre, Mortificación interior y exterior, la Templanza, Prudencia, Fortaleza, Justicia (f. 139r).

Es importante destacar que estas últimas son las cuatro virtudes cardinales señaladas por la Iglesia Católica y su práctica es indispensable para la salvación (Véase, Belarmino, pp. 285-290).

Los últimos capítulos de la Cartilla manuscrita, que siguen al tópico de la devoción de los santos, tratan acerca de la “Entrada en Religión y toma de hábito” y es por ello que, por su tema, se incluyen en el estudio de la Plática Doctrinal.

Para concluir las consideraciones sobre este texto, quisiéramos recalcar que si nos hemos detenido prolijamente en él es por la importancia que tiene por ser un, hasta ahora, desconocido manuscrito del confesor de sor Juana. Asimismo, hemos podido comprobar que arroja facetas distintas dentro de la obra de Núñez de Miranda. Por último, creo que amplía en buena y diferente medida los registros de su literatura dedicada a las religiosas y con ello nos amplía el rico espectro de la espiritualidad de su tiempo.

## Capítulo 4

**La Distribución de las obras... y los Ejercicios Espirituales: Las dos vías de la escala de Jacob para el ascenso del alma**

Y vio en sueños una escala fija en la tierra, cuyo remate tocaba en el cielo, y ángeles del Señor que subían y bajaban por ella (Génesis, 27: 12).

De entre los escritos que Núñez de Miranda dedica a las religiosas, tal vez dos de los más importantes sean la Distribución de las obras ordinarias y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio acomodados a las Señoras Religiosas. En realidad se trata de dos textos complementarios. Más aún, podemos afirmar que en ambos se encuentra una intratextualidad, ya por los temas contenidos, ya por la forma en que son tratados, así como por la duplicación de mensajes y párrafos. En ambos se busca –más en el segundo que en el primero– una perfecta correlación entre la existencia cotidiana y la consecución final de la vida cristiana, en este caso de la existencia religiosa femenina. Incluso en los dos hay una coincidencia en las reglamentaciones que se deben guardar para que a partir de los actos mecánicos del transcurrir cotidiano, la conciencia personal de cada religiosa se fusione con la regulación de las acciones de la colectividad. Como ocurre con casi todos los escritos normativos de teología moral y pastoral, éstos son una repetición de los principales preceptos de la vida ascética que culminan con la perfección del alma para la unión última con Dios. La insistencia en los mismos pasos para el último logro de esta finalidad –alcanzar la perfección– se vuelve en los dos un ejercicio de la potencia anímica de la memoria y, por lo tanto, de la repetición.

Me parece que en este momento es pertinente exponer la siguiente observación que me ha inquietado a lo largo del estudio constante del discurso religioso. He constatado que la literatura religiosa católica es una auténtica variación de los mismos tópicos: la finalidad trascendente de la salvación del alma y el medio para lograrla: el aborrecimiento del pecado que se obtiene con una consecuente, pertinaz y ascendente imitación de Cristo. La repetición de los mandatos se procesa por medio de las meditaciones y de la oración para lograr el camino de perfección. Como señalábamos, *la reiteración perseverante de las prescripciones que se deben seguir para la salvación se da en dos niveles esenciales: el de las acciones cotidianas y el de la reflexión continua de la conciencia y de la aplicación de las tres potencias del alma para la plena purificación del espíritu.* Es sorprendente observar y admirar la habilidad retórica e incluso la imaginación de los escritores religiosos para componer compendiosos tratados que son variaciones constantes sobre el mismo tema. Esto se explica cuando se constata que toda la literatura católica gira alrededor de la vida de Cristo y sus misterios esenciales, así como de la reminiscencia perfecta que el cristiano debe guardar del Dios humanado. De ahí proviene la guarda de los mandamientos, de los sacramentos, de todos los preceptos de la doctrina y catecismo cristianos, y todas las exégesis teóricas acerca de la vida del Salvador que conforman la teología dogmática. Lo anterior, sin olvidar, naturalmente, el papel definitivo que desempeña la literatura bíblica como fuente de todo el pensamiento cristiano.

Estas breves reflexiones son pertinentes por la similitud que hay entre los escritos de Núñez que se analizarán en este capítulo, y por la insistencia del autor en que la vida del creyente es una reiterada aplicación de la memoria, del entendimiento y de la voluntad para merecer la salvación. La valoración que de estas tres facultades

como pedagogía, con base, realmente, en los ancestrales principio retóricos de instruir, deleitar y mover.

Los ejercicios como los concibe el santo van a ser para él y sus hijos de religión la práctica más eficaz para renovar la función de las potencias anímicas y la forma de discurso, tanto en su sentido de escrito, como en el de: “Facultad discursiva con que se infieren unas cosas de otras, sacandolas por consecuencias de sus principios. Se toma también por el acto de la facultad discursiva. Es la tercera operacion del entendimiento”. (DA, s. v.) Por ello, la fusión del discurso –como parte del entendimiento– con las otras dos potencias anímicas, es la manera más viable para renovar en ellos y en sus seguidores, la repetición e imitación de la vida de Cristo, del verbo inmemorial en la Biblia, en la Doctrina cristiana, en los padres de la Iglesia y de las normas fundamentales de la existencia religiosa. Como podremos constatar es una forma renacentista perdurable de la imitación de Cristo que reforma y revitaliza con el activismo los principios ortodoxos del dogma. Es esto, precisamente, lo que patentizan los escritos que analizamos a continuación.

La Distribucion / De las Obras Ordinarias / y extraordinarias del dia / [...], impresa en 1712, es uno de los escritos de Núñez que más mencionan los estudiosos actuales. Es quizá una de las referencias obligadas para tratar de comprender la manera en que el jesuita concibe la normatividad de la clausura femenina como una práctica ascendente de la interioridad espiritual. Sin embargo, en este apartado vamos a incorporar otro texto inédito hasta ahora, que localicé en el antiguo Departamento de Manuscritos, Estampas e Iconografía de la Biblioteca Nacional, y que es la versión manuscrita de la Distribucion impresa. Considero que este escrito es en verdad un hallazgo por varias razones: varios de los folios son autógrafos de Núñez de Miranda e incluso muchas de las correcciones hechas al amanuense son

se halla la cosa que quiero contemplar (pp. 48-49) [...] El primer punto será traer la memoria sobre el primer pecado, que fue de Angeles, y luego sobre el mismo entendimiento, discurriendo, luego la voluntad, queriendo todo eso memoriar, y entender [...] (*ibid.*, pp. 50-51).

De este recurso tan literario –en realidad dramático y escenográfico– ha dicho acertadamente Jorge Checa.

Arte fundamental de la técnica meditativa ignaciana y de su puesta en uso de los poderes de la imaginación, la composición de lugar consiste en la evocación de un espacio o de un grupo de imágenes, que sirven de escenario para la historia o misterio sobre el que luego se medita con la ayuda de las tres potencias del alma (memoria, entendimiento y voluntad. (Checa 1992, p. 623).

Así, con Ignacio se inicia una original escritura cifrada en la acción del alma para penetrar en los más profundos mecanismos del sentimiento, la razón y la devoción del individuo y así lograr comprender las principales etapas de la vida de Cristo y vivenciarlas como sucesos y actos de la propia existencia. Asimismo, los Ejercicios Espirituales son una profunda introspección discursiva para entrañar la naturaleza del pecado y alejarse de él. La palabra parecería ser el medio para llegar a ese fin. No obstante, la potencialidad del discurso es lo que logra accionar los más profundos niveles de patetismo y acción en las almas de aquéllos que emprenden la aventura moral y la pragmática verbal contenida en el texto:

Aquí volvemos a encontrar el viejo mito moderno según el cual el lenguaje es tan sólo el instrumento dócil e insignificante de las cosas serias que ocurren en el espíritu, el corazón o el alma. Ese mito no es inocente, el descrédito de la forma sirve para exaltar la importancia del fondo: decir escribo mal quiere decir pienso bien. (Barthes 1977, p. 45).

En realidad, el libro de San Ignacio es el pilar fundacional de una revitalizada prolongación de la retórica clásica, (*ibid.*, p.45) que mediante él refuerza la palabra

humanas (que siempre deben estar en función conjunta) hace un autor citado por Núñez de Miranda resume la actitud del ánimo del buen cristiano para aspirar al último fin de la perfección:

La Memoria, por la primacia y eminencia que tiene en las tres potencias del alma es una viva semejanza de la primera persona de la Santissima Trinidad, y como tal, conserva las noticias engendradas por el entendimiento, como riquissimo erario que es suyo, la qual se enflaqueze si no se exercita [...] potencia mas divina que humana [...] es fidelissima madre de la verdad y del tiempo: de la inmortalidad: madrastra cruel de la mentira: verdadera secretaria de la conciencia: anathematisadora (en los prudentes) de la mala vida passada (ff. 13r-13v). El Entendimiento es una parte principal del anima y los ojos della le sirven a el de luzes y las de la sabiduria de Norte, y las riqueças de la gloria de Dios son su principal objeto: segundo Don del Espiritu Santo (f.16r). La Voluntad es la ultima de las tres potencias del anima y la mas libre de todas ellas: nunca tuvo esclavitud: siempre fue señora de si: nunca consintió violencia ni la razon se la haze: siempre le guarda sus fueros. Es un templo donde se honra a Dios, y con que se merece su gloria: es favorecida siempre del Entendimiento, descubriendole lo esencial y verdadero de las cosas del modo que siente de ellas (Dalcobia 1646, f. 20r).

También es relevante y guía inicial del propósito de sus Ejercicios Espirituales, lo que San Ignacio señala al respecto de la importancia que para él tiene la interacción de las tres potencias:

Como en todos los Ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento, discurriendo, y de lo de la voluntad afectando, advirtamos, que en los actos de la voluntad, quando hablamos vocalmente, o mentalmente con Dios nuestro Señor, o con sus Santos, se requiere de nuestra parte mayor reverencia, que, quando usamos del entendimiento, entendiendo (de Loyola 1698, p. 16).

No menos contundente es Loyola cuando habla de la memoria y de su capacidad de recreación imaginativa y volitiva pues, finalmente no es otra cosa su exitosa composición de lugar. En ella se conjugan felizmente las potencias anímicas para recrear los escenarios deseados en la dramatización perfecta:

El primer preambulo es, composicion viendo al lugar. Aqui es de notar, que en la contemplacion [...] será ver con la vista de la imaginacion el lugar corporeo, donde

apostillas de puño y letra del propio jesuita. Por si esto fuera poco, en él se incluyen las oraciones en latín y en español que se rezaban durante el oficio divino, así como las Estaciones como las rezaba la Venerable Madre María la Antigua, obra que fue censurada por un calificador de la Inquisición. Además de estos textos y de una instrucción para rezar la Santa Misa, el contenido del manuscrito es exactamente igual al del impreso.

Es por ello que antes de iniciar el análisis textual de los tres escritos es preciso establecer un cotejo entre el impreso y el manuscrito, además de señalar las coincidencias y divergencias que entre los dos se observan.

El manuscrito consta de 356 folios, redactados con letra humanística y, como apuntamos anteriormente, de la mano de un copista. El título completo es: Distribucion de las obras ordinarias del día con una breve instruccion para hacerla perfectamente: conforme al estado relixioso, y conventual de la Encarnacion para las dos Niñas de mis ojos que se crian en dicho Convento. Hasta ahí el título que ostenta la portada. En la página opuesta de este folio inicial, con otra letra —que no es ni la de Núñez ni la del copista— y que pensamos es un añadido posterior de quien lo anuncia para la futura impresión, se lee lo siguiente:

con 12 Maximas substanciales para la Vida espiritual y regular que deben seguir. Su Author./ El R. P. Antto. Nuñez de la Sag.da. Compa. De IHS./ Prefecto de la Cong.on. de la Pur.ma.( q. Dios aya) / sale a luz/ a solicitud y expensas d.las Vas. Rell. De IHS Ma./ quienes la dedican a Xrto. Sacrame do. (Núñez s/f, subrayado en el original).

El escrito carece de fecha, pero podemos deducir que fue localizado por un correligionario de Núñez y que, aunque inicialmente está dedicado a “dos Niñas de mis ojos” del convento de la Encarnación, son finalmente las monjas de la también regla concepcionista de Jesús María, quienes “lo sacan a la luz”. Por lo demás ésta era una expresión muy común en la época y se usaba para expresar la impresión de

una obra. El manuscrito posee un gran valor documental pues es, sin duda alguna, la base del impreso. Lo anterior se constata al cotejar ambos escritos y detectar el mismo texto en los capítulos que integran el impreso. Sin embargo, el manuscrito es más extenso que la Distribucion publicada y contiene los muy interesantes añadidos que mencionamos antes.

Resulta curioso notar que no estén en la obra impresa. Me vienen a la mente algunas consideraciones por las cuales quizá no se imprimió todo el texto manuscrito.

En cuanto a la Práctica de las Estaciones, cabe señalar que la censura inquisitorial es de noviembre de 1694. La obra fue publicada en 1693 y no ha sido posible rastrearla, por lo que el hallazgo del manuscrito es de suma importancia. Ahora bien, ya que la Distribución, se publica en 1712, quizá se haya tomado en cuenta la censura. Asimismo, es muy probable que el jesuita –ya en las postrimerías de su vida– o bien no se enteró de ella, o bien ya no tuvo el ánimo de corregir los errores que se le señalaban. De todas maneras, cuando se turnó el expediente a los franciscanos fray Joseph Sánchez y fray Diego Truxillo, éstos concluyeron que la obra no contenía “cosa alguna digna de censura” (cf. Méndez 1998, p. 76).

Por otra parte, es importante destacar que en el manuscrito se incluyen (mas no en el impreso), en latín y en castellano, las oraciones de las siete horas canónicas que se deben orar en el oficio divino y que se ajustan a la disciplina e incluso a la rutina de cada convento. El haberlas incluido posiblemente habría hecho demasiado extensa la lectura del texto publicado. Además, las fórmulas litúrgicas rezadas en el coro son parte de un devocionario ajustado a las necesidades de cada convento. Así, pues, las monjas de Jesús María al mandar imprimir el texto tal vez pensaron que era innecesario incluir las oraciones propias del coro. Es interesante constatar la

recomendación que al respecto hace Núñez de Miranda a las destinatarias de los dos escritos, sobre las cualidades que debe tener una religiosa en cuanto a una formación y desempeño esenciales:

Desseo mucho para alivio y decoro de vuestro Convento y estimacion de vuestras prendas, desde las primeras infimas hasta las ultimas supremas. Que leais ventajosamente en romance y en latin; que labreis y bordeis, con todo aseo, que aprendais perfectamente musica, y si el Señor os diere voz, canteis y toqueis todos los generos de instrumentos que pudiereis, para alavar a Dios en el Choro, y servir al Convento en su exercicio, que aprehendais á escribir y aun á contar con eminencia, y la gramatica, para rezar con inteligencia; y finalmente adquirais todas las buenas prendas y talentos que podais (Núñez s/f, f. 33r-33v; Núñez 1712, p. 36).

Es preciso apuntar que he cotejado minuciosamente el impreso y el manuscrito en los capítulos en los que coinciden, y en los que los textos son idénticos; es por ello que para facilitar la lectura de este trabajo, en cuanto entre al estudio de la Distribución, en relación con los Exercicios me he decidido a citar por el impreso, que es, por otra parte, más accesible para los investigadores, pues como ya he señalado, el manuscrito era hasta ahora desconocido. Antes de proceder a analizar las partes intratextuales de ambos escritos y relacionarlas con los Exercicios Espirituales de San Ignacio acomodados a es Estado y la Profession Religiosa de las Señoras Vírgenes. Esposas de Christo [...] (1695a) como componentes de un todo de la pedagogía de la perfección cotidiana y trascendente de una monja, deseo realzar los capítulos que sólo se encuentran en el manuscrito y que, en este sentido, hacen de él un texto aparte.

Como señalé anteriormente, la extensión del manuscrito (356 folios) comparada con las 160 páginas del impreso en cuarto, y lo apretado de la letra del primero, implicaba necesariamente la inclusión de una serie de capítulos no contenidos en el impreso. Después del cotejo observé que, además de identificar una gran cantidad

de folios autógrafos del propio Núñez, así como la inclusión de apostillas a la labor del copista, hay un buen número de añadidos que son privativos del manuscrito. Lo que primero resalta en estos agregados es la extensa parte en que se incluyen las fórmulas que se deben rezar durante las horas canónicas, y que se componen nada menos que de 136 folios (86v-222r) y que pormenorizan, en latín y en español, los salmos y las antífonas que se deben rezar durante el oficio divino. Es pertinente señalar que éste es el momento medular dentro de la vida monástica, pues se rememora la pasión de Cristo y se reza colectivamente por la salvación de las almas, “en nombre de la Iglesia Catholica” (Núñez 1695, f. 7v). La simbología de las horas canónicas la desarrolla Núñez más ampliamente en los Exercicios.

Es interesante comprobar que las apostillas del autor a lo escrito por el amanuense, son sus propias correcciones o agregados a lo copiado. Esto nos revela lo minucioso que era el prefecto de la Purísima para cuidar y revisar sus escritos. La liturgia de las horas canónicas representa, además de las oraciones formuladas, una eficaz lección para enseñar a las monjas lo esencial del latín, con su respectiva traducción al castellano. Como ejemplo, me remito a las preces de la Natividad, de puño y letra de Núñez, quien indica las antífonas que se recitan en el oficio de Laudes:

Los cinco Psalmos de Laudes son los mismos invariables q. quedan en su lugar contruidos. Con que aqui solo pondremos las Antiphonas por su orden La 1a. Anta. Quem vidistes Pastores! A quien visteis Pastores? Dicite anuntiate nobis decidnos. anunciadnos in terris quis apparuit Quien apareció en las tierras? (*ibid.*, f. 195v).

Las festividades en que se cantan los salmos bíblicos, con sus respectivas antífonas en el oficio divino son las referentes a las siguientes celebraciones: Nacimiento, Epifanía, Purificación de Nuestra Señora, Fiestas de la Encarnación, Anunciación y Expectación, Oficio de la Resurrección, Oficio de la Ascensión, Oficio

de la Santísima Trinidad y Oficio del Santísimo Sacramento. Reitero que en la organización de cada convento, de acuerdo con su regla y orden respectiva es la que hace que toda esta larga sección del oficio divino sea privativo de la disposición litúrgica de cada claustro. De esto nos hablan, como ya hemos visto en otros estudios, los Costumbreros y las Reglas y Constituciones que hemos analizado.

Totalmente inéditos hasta ahora son, sin embargo, dos capítulos que sólo pertenecen a la Distribución manuscrita. Me refiero a los relativos a la Aprendiz de la devocion con las Estaciones de la Ve. Me. Maria la Antigua, conforme á su intencion y espiritu que se colige de su libro, y al de De la Missa, su precepto, supererogacion y fruto.

Considero que el primer texto es un auténtico descubrimiento, ya que mereció una censura del Santo Oficio, de parte del calificador dominico Agustín Cano. Su localización se debe a la investigación para la elaboración del Catálogo de textos marginados..., que coordina María Águeda Méndez, quien ha examinado el documento, del que dice lo siguiente:

crítica [...] fray Agustín una proposición en la Práctica de las estaciones de los viernes como las andava la venerable madre María de la Antigua..., que una vez más –como sucedió con la Familiar Prosopopeia– y según dice el título, fue escrita “por un religioso de la Compañía de Jesús”. Sin embargo, [el comisario] Baños y Sotomayor aclara en su presentación de la denuncia que se debe a la pluma del jesuita “...por correr acá en común opinión ser el autor de dicha *Práctica* el referido padre Antonio Nuñes de la Sagrada Religión de la Compañía de Jesús” (f. 2v). (Méndez 1998, p. 74).

En realidad este texto hasta hoy inédito, motivo de una censura inquisitorial, es una apasionada practica vivencial que roza los niveles de intimidad mística, escrita por esta casi desconocida monja, de la cual también María Águeda Méndez nos refiere los escasos datos que de ella consignan varios autores.

Los folios relativos a esta religiosa tan admirada por Núñez hasta el punto de seguirla como modelo para rezar las estaciones de la Pasión de Cristo, son treinta y siete, en los que se alternan dos discursos: por un lado, la glosa que el jesuita hace de la obra de la religiosa española, y por el otro, las citas literales que el autor reproduce y que se encuentran diferenciadamente subrayadas. El texto se divide en dos partes, la relativa a las “disposiciones” que la autora determina como preparación espiritual para rezar el Vía Crucis, y a continuación se pormenizará cada una de las estaciones del camino doloroso del Salvador rumbo a su crucifixión. Se trata, pues, de una de las devociones más socorridas por los cristianos practicantes de los ciclos litúrgicos en la vida de Cristo. Cuando Núñez parafrasea el texto de la religiosa, procura seguir fielmente no sólo el espíritu original que anima a la monja, sino que cuidadosamente consigna los capítulos de los que toma su glosa:

Hijas mias, la de las estaciones de la Passion que andaba todos los viernes del año la Ve. Me. Maria de la Antigua: assi por tocarnos por el lado del alma en las generales de la Passion de Nuestro Salvador que ha de ser nuestra maior fineza: como por los particulares frutos y medios singularísimos favores, con que el Señor se las inspiró y reveló a esta su queridissima sierva y fiel esposa [...] esta verdad e intencion consta evidente, de la revelacion instructiva que el Señor le hizo y la Ve. Madre refiere en el libro 11 de su vida cap. 29, y luego en el cap. 30 refiere mas a la larga, del siervo que en figura de Christo, llevaba la oveja de la humana naturaleza al hombro, y el ladron infernal por quitarsela, le quitó la vida con las armas secretas de su Passion [...] en lo qual como el mismo Señor le declaró y la Ve. Madre allí escribe quizo darle a entender: [...] dexó caer sobre ella el golpe de su sangre y passion, que por compassion habia acompañado y seguido. Y no solo (dize) me vañó con ella, sino que quizo amorosamente que dexasse rastro desta sangre divina y amorosa por donde io fuera passando: para que se pudiesen guiar por ella las almas que le quisiessen vuscar en la cruz de la religion. Pues por mis pecados (asi concluye el párrafo) se ha ia perdido en muchas partes aquella senda angosta y estrecha por la qual nos guiaron nuestros fundadores (Núñez s/f, ff. 223v-224r; subrayado en el original).

Del impresionante párrafo transcrito son dignos de mencionar algunos aspectos relevantes. Observamos que Núñez de Miranda glosa muy de cerca las palabras de

la religiosa y –como procede todo exégeta– en las partes culminantes del texto cita a su autora, para otorgarle más impacto semántico al discurso. Asimismo, señala minuciosamente los libros y capítulos de donde toma las citas. Es también digno de destacar cómo Núñez, (siguiendo a María la Antigua) toma como la mayor “fineza” de Cristo para con los hombres, la muerte y pasión del Salvador, argumento de San Agustín y una de las disputas teológicas con las que Sor Juana refuta a Vieyra en la Carta Atenagórica:

Siento con San Agustín que la mayor fineza de Cristo fue morir. Pruébese por discurso: porque lo más apreciable en el hombre es la vida y la honra, y ambas cosas da Cristo en su afrentosa muerte. En cuanto Dios, ya había hecho con el hombre finezas dignas de su Omnipotencia, como fue el criarle, conservarle, etc.; pero en cuanto hombre, no tiene más que poder dar que la vida. (Sor Juana, Carta Atenagórica, 1690. Obras Completas, IV, p. 415).

La experiencia catártica y expiatoria de la Pasión de Jesucristo es el tema esencial del texto de María la Antigua, y es el legado y lección fundamental para sus hermanas religiosas. De ahí que Núñez insista para la memoria de sus hijas de espíritu lo que ya había tratado de grabar en sus otros escritos, en especial, en la Plática Doctrinal:

Por las quales (las palabras de la cita anterior) quiso el Señor tomarla por medio y darla por exemplar, a las demas devotas almas de sus esposas, para que la sigan, e imiten en esta santa devocion, y mostrarles el fin ultimado, y principal fruto que deben pretender, y sacar dellas, que es la perfecta mortificacion de todas sus pasiones y quererres; clavado con su Esposo en la cruz de la Religion, con los quatro clavos de los quatro votos, con los asotes de las contradicciones, persecuciones, é ignominias: con la corona de espinas de sus penosos pensamientos: quebrantado juicio, y loca imaginacion; con todas las penalidades que se leva de suelo para el cielo, el estado religioso, y cuesta necesariamente la regular observancia (Núñez 1679, f. 224r).

Estas palabras de Núñez –que incitan a las religiosas a una vida de resignación y paciencia ante el sufrimiento– son la primera justificación del título de este capítulo: la elevación al cielo se labra con los peldaños de la perfecta ascesis del estado

religioso; la ascensión a la vida eterna se condiciona por los “pasos” que el fiel emprende en este mundo para alcanzar la añorada “altura”, la “tierra prometida” de la gloria que consiste en la forma en que se viven los designios de la voluntad divina. Es así, también, que la lección indeleble para las religiosas es una peculiar pedagogía del sufrimiento que, en general, la religión católica ha enseñado a sus creyentes al obligarles a asumir, como parte de la doctrina, una responsabilidad lejana pero llena de certidumbre por la muerte del Redentor. En general, la enseñanza práctica del catolicismo se cifra más sobre el Cristo de la Pasión que sobre el Cristo de la Resurrección:

Para el cristianismo, la muerte de Cristo en el Calvario sería el factor determinante, más que ningún otro, de toda una concepción no sólo del oficio mesiánico y su objeto, sino del proceso entero de la redención [...] Con ello había dado el mejor ejemplo de “ese amor eterno” que desde entonces sería el núcleo especial del Evangelio que sus seguidores iban a anunciar a judíos y gentiles por igual, interpretado en términos de un perdón divino obtenido a través de Cristo. (James 1984, pp. 185-186).

La primera estación de las catorce que componen el Via Crucis, que se reza durante los viernes del año, para rememorar la Pasión de Cristo, aconseja María la Antigua practicarla desde el jueves por la noche. Solamente pondré de relieve algunos aspectos más del texto tan importante de esta religiosa –quizá la más admirada por Núñez de Miranda– excluyendo, naturalmente, a las santas. En este pasaje se nos habla del inicio y fundamento del dogma cristiano, o sea del Credo. Se recomienda rezarlo doce veces en memoria de la despedida de Cristo a cada uno de sus apóstoles. Después, el jesuita explica minuciosamente a las religiosas la estructura de la oración:

... acordaros de la clausula que le cabe en el Credo: el que se llama el Symbolo de los Apostoles, que quiere decir colacion o contribucion de muchos que dan cada uno su parte, para componer algun todo. Y porque se juntaron y convinieron los Apostoles antes de repartirse por el mundo para componer una forma y

compendio de todos los principales artículos de nuestra Santa Fe catholica y doctrina christiana [...] Compusieron todo el Credo o Symbolo Apostolico por su orden de artículos y personas: San Pedro como cabeza empezó el primero diziendo: Creo en Dios Padre. todo Poderoso (Núñez s/f).

Así continúan Núñez y María la Antigua la correspondencia entre cada uno de los artículos dogmáticos y el apóstol que los declara. Fray Luis de Granada nos ofrece una síntesis admirable en su Compendio y Explicación de la Doctrina Cristiana (pp. 63-64). Al revisar y cotejar los dos textos encontramos una interesante diferencia en la atribución que Núñez / María la Antigua dan a la autoría de cada uno de los apóstoles, y que difiere de la que da fray Luis, uno de los escritores más frecuentados y recomendados por el jesuita. Ripalda y Belarmino, dos de los autores religiosos más prestigiados de la época, y también jesuitas, no dan la información. No obstante, la diferencia entre los dos textos, en lo referente a la atribución de cada artículo a los distintos apóstoles, se explica por lo que la Iglesia ha llamado tradición:

... tradición, en la teología católica, significa el proceso y el contenido de la transmisión de la verdad revelada, que en último término tiene su punto de partida en la predicación oral de los portadores originales de la revelación cristiana, (sobre todo Jesucristo y los apóstoles). (Diccionario Teológico, s. v.).

A continuación ofrecemos el interesante cotejo entre los dos textos, el de Núñez/ María la Antigua y el de fray Luis de Granada:

**Núñez / María la Antigua:**

El primero: San Pedro.

El segundo: San Juan Evangelista.

El tercero: Santiago el Mayor.

El cuarto: San Andrés.

El quinto: San Phelipe.

**Luis de Granada:**

San Pedro.

San Andrés

Santiago el Mayor.

Sant Juan.

Sancto Tomas.

El sexto: Santo Tomé o Thomas.	Santiago Menor.
El séptimo: San Bartholomé.	San Felipe.
El octavo: San Matheo.	San Bartolomé.
El noveno: Santiago el Menor.	San Mateo..
El décimo: San Simón	San Simón.
El undécimo. San Judas Tadeo.	San Tadeo.
El duodécimo. San Mathias. (ff. 233v-234 r).	San Matías. (pp.63-64).

Constatamos que los dos textos sólo coinciden en los autores del primero y de los tres últimos artículos de la Fe. Esta divergencia se puede explicar, como ya dijimos, por la fuerza de la tradición. Al respecto, tenemos la siguiente aclaración:

Un poco más difícil resulta explicar por qué [el Credo] se llama “de los Apóstoles”. Una tradición propuesta por Rufino a principios del siglo V (tal vez apoyada también en una frase de San Ambrosio), atribuye su redacción hasta sus últimos pormenores a los mismos apóstoles, deseosos de fijar claramente la doctrina de la fe antes de separarse para evangelizar el mundo. Esta leyenda –por tal se tiene hoy comúnmente– fue complementada en el siglo VI, explicando que cada uno de los apóstoles formuló una de las doce proposiciones fundamentales del Credo (Enciclopedia de la Biblia, s. v.)

El otro texto privativo del manuscrito, ya que no está en el impreso, es una breve reflexión, también asumida pedagógicamente, acerca de la misa. Consta de 24 folios y es una interesante combinación del significado teológico del sacrificio incruento, de sus partes constitutivas y el simbolismo litúrgico de los ornamentos. Es también digno de notar que, en sentido estricto, el ritual de la misa pertenece a los devocionarios, en los que se incluyen las diversas prácticas y ciclos del año litúrgico. No obstante, la importancia que guarda la misa como la ceremonia medular de la práctica cristiana, marca el pacto esencial de Dios hacia el hombre, contenido en la

ley evangélica y en el sacrificio renovado que establece la alianza del cristiano con Dios, patentizada en el momento climático de la eucaristía. (Cfr. Schnitzler 1960).

Esta sección acerca de la misa retoma el carácter dialógico de las Cartillas, para acentuar un propósito didáctico; Núñez adopta un tono cariñoso reprobatorio e incluso humorístico, para aconsejar a las monjas que la misa debe atenderse completa, no “en retazos” de varias ceremonias oficiadas por distintos sacerdotes y en diferentes momentos de su desarrollo. Enumera las partes esenciales que integran el santo sacrificio y retoma las palabras de su admirado dominico fray Luis de Granada, en cuanto a la acción salvífica del rito esencial del catolicismo y del misterio inefable de índole teológica que se encierra en él:

Este sacrificio que se ofrece en la misa, es el mismo que se ofreció en el altar de la cruz en el monte Calvario, con la misma aceptación y gracia aquí que allí. Tan fresca está hoy en el divino acatamiento, en este sacrificio, á los ojos del Padre eterno la sangre de su Hijo, como el día que se derramó. El mismo sacrificio que se ofreció allí, se ofrece aquí, aunque no de la misma manera: allí fue visible y pasible; mas aquí se ofrece por otra excelente manera, sacramental, invisible y impasible. (Granada 1777, p. 166).

Núñez expresa este misterio sacrificial de una forma más impactante para el sentimiento de sus jóvenes pupilas, exenta de la disquisición teológica del dominico:

Tendréis leídas muy despacio y meditadas muy de propósito las excellencias de la Missa, la real existencia de Christo nuestro Señor, en cuerpo, alma y divinidad: especialmente el haverse quedado con nosotros en este Sanctíssimo Sacramento [...] Acordaos con viva fe, quando vais a missa, que vais á ver y oír en el teatro del Altar una viva representacion de aquella prodixiosa fineza, con que el Rey de los Reyes, y Dios verdadero quiso ser crucificado por vosotras... (Núñez s/f, f. 263v).

Las palabras “theatro” y “representación” otorgan a la misa un sentido no sólo más emotivo para incitar a las potencias anímicas, y a los sentidos exteriores e interiores sino que son una efectiva y muy jesuítica “composición de lugar” que San Ignacio y sus seguidores utilizan para ubicar a sus discípulos en una acción mental

que actualiza los momentos cimeros de la acción salvífica de Cristo y de su relación con los creyentes. No están exentos en las explicaciones de la esencia del sacrificio la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, en especial la rememoración de la ofrenda de Melquisedec, quien prefigura a Cristo: “Melquisedec, rey de Salem, sacó pan y vino; era él sacerdote del Dios Altísimo” (Génesis, 14: 18). La relación con el Nuevo Testamento se encuentra en la epístola de San Pablo a los Hebreos, en la que el apóstol confiere a Melquisedec una potestad más divina que humana:

Y esto se hace todavía más evidente si a semejanza de Melquisedec, surge otro sacerdote que no ha llegado a serlo según la ley de una disposición carnal, sino más bien según el poder de una vida imperecedera. Porque de él se ha dado este testimonio. “Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec” (Hebreos, 7: 15-17).

Respecto al sublime momento del rito sacrificial, son de primera importancia las palabras evangélicas, inmemoriales y siempre renovadas por los autores religiosos, repetidas en todos, aunque no con la misma belleza e impresión litúrgica. Luis de la Puente, el gran y prolífico teólogo jesuita español, una de las autoridades más frecuentadas por Núñez, incluye:

Capítulo V. De la presencia de Christo Nuestro Señor en el Santísimo Sacramento del Altar. Pruebase de las maravillas que se han obrado en el mundo El Santísimo Sacramento del Altar, que llamamos también Eucaristia, entre los Siete Sacramentos es, como el Sol entre los siete planetas; a quien podemos llamar fons solis, fuente del Sol, llena de muchas aguas; porque entre las siete fuentes del Salvador, esta es la mas gloriosa, y copiosa, por tener dentro de si al mismo Salvador, que es fuente de luz, y de todas las aguas vivas de la gracia[...] y que dixo Mi carne verdaderamente es manjar, y mi sangre es verdaderamente bebida y en cumplimiento a esto dixo despues. Tomad y beved, que este es el caliz de mi sangre (De la Puente 1609, ff. 113v-114r; subrayado en el original).

Por último, cabe añadir que el texto de Núñez acerca de la misa es también un tratado de liturgia que pormenoriza la simbología de cada uno de los ornamentos

usados por el oficiante, y que dota al manuscrito de un curioso interés, sobre todo para el lector moderno:

El sacerdote revestido de los ornamentos sagrados es imagen viva de Cristo en su passion, cuyos instrumentos significan sus vestiduras. Y assi puede servir su vista y consideracion de composicion de lugar, para la meditacion de la missa. El amito significa el velo con que por irricion le vendaron los ojos en casa del summo sacerdote, jugando con el a la Gallina (ciega\*), y adivina quien te dio: O hypocritas! que de cosas teneis que meditar aquí. El Alva representa la vestidura, que como a simple le vistió por desprecio Herodes, para que tropezando y caiendo con ella, exitasse la risa de los presentes. El cingulo dize las ataduras del huerto, donde por traicion le prendieron y aprisionaron, por esso se pone por detras como a traicion. El Manipulo expresa los otros lazos con que le ataron (Las manos y brazos\*) para llevarle de un tribunal a otro y azotarle a la columna. La estola significa especialmente la soga a la garganta, con que le arrastraron, así en su primera prisió, desde el huerto hasta la prision a casa del sumo sacerdote como por las calles de la amargura, quando le sacaron por ellas, a crucificar con la cruz a cuestras, y la soga a la garganta. La Casulla significa la vestidura, capa, o clamide, abierta, o despedasada, de aquel andraxo de purpura, que por irricion, le embolvieron; y quando le coronaron De espinas, y mofaron como a Rei de farza. También significa la Cruz, que llevo a sus cuestras, y por eso está partida en forma de Cruz sobre sus ombros (Núñez s/f, ff. 264v-265r).

A esta larga cita es necesario agregar algunos comentarios. que nos parecen pertinentes. Al consultar Los símbolos cristianos (1995) constaté que se consignan todos los ornamentos señalados por Núñez, a excepción del cingulo. En cuanto al manípulo dice Cabral:

Hoy esta pieza ya no se usa. Su origen proviene de un fin práctico pues con ella el sacerdote se secaba el sudor de la frente. Quedó como distintivo honorífico y como un aditamento ornamental de la vestidura sacerdotal. Aunque ya no se usa, algunas figuras en pinturas y esculturas sí la llevan, por lo que es interesante señalarlo (Cabral 1995, p. 302).

El “gran final” con el que cierra Núñez su explicación de la misa, después de señalar y especificar la significación de cada una de las partes que integran el máximo rito católico, es una “acción de gracias” (misma con la que concluye la misa) por los favores que en ella se otorgan:

Ultimamente, es fructo y logro de la Missa, y su especial devocion, agradecer al Señor esta fineza y pagarsela y volversela en la misma moneda, y sobre cargada con la usura de nuestras almas, con heroicos, e intentosos actos, de amor, agradecimiento, humildad, obediencia, culto Relixioso [sic], adoracion, fee, esperanza, conformidad; no solo con su voluntad, sino con su cruz; y en la perfeccion de oir Missa, hemos de desear y procurar, mostrar y pagar el agradecimiento que debemos al Señor por haberse que dado con nosotros en el Sacramento, como ya os insinue en el cap. De la Comunion (Núñez s/f, f. 284v).

En esta agradecida enumeración de los favores recibidos en el sacrificio de la misa, el jesuita recalca su contenido para el cristiano. Como él mismo dice concluyentemente en ella se concentra toda la “fineza” de Dios para el género humano.

**Intertextualidad entre la *Distribucion... impresa y los Ejercicios Espirituales acomodados al estado de las Señoras Religiosas... el recorrido por la escala de Jacob***

Mas no hemos de pensar que la meditacion en su escrutinio se contenta con buscar las cosas escondidas de Dios, porque su propio fin es tocar con los discursos y consideraciones dos conocimientos que son como dos polos ó quicios de la vida contemplativa conviene a saber, el conocimiento de Dios y el de nosotros mismos: entre los quales se mueve la machina de contemplacion y meditacion, passando continuamente de uno a otro, y subiendo como los Angeles por la escalera de iacob, hasta lo alto donde esta iacob dormido. Y tornando otra vez á subir y baxar por los escalones de los discursos y meditaciones para conocer bien lo que es Dios y sus grandezas, y juntamente lo que es el hombre y sus miserias [...] (De la Puente 1609, f. 282).

Dentro de un conjunto de textos (más aún los pertenecientes a una misma época y a un tipo de literatura) existe siempre una correlación de influencias que interactúan en la escritura de una obra, y de un género literario específico; esto se acentúa aún más en la literatura religiosa, producida siempre a partir de autoridades teológicas y de

modelos retóricos establecidos y prestigiosos. A esta presencia de unos textos en otros, es a lo que llamamos intertextualidad:

El texto constituye una permutación de textos, una intertextualidad. En el espacio de un texto se cruzan y se neutralizan múltiples enunciados tomados de otros textos. (Kristeva 1974, p. 15).

Asimismo, para designar la interrelación de un texto con otros anteriores, la autora expresa: "Cada texto se construye como un mosaico de citas, cada texto es una absorción y transformación de otros textos" (*ibid.*).

Si la intertextualidad es un fenómeno semántico y formal inevitable en todo discurso, se expresa con mayor intensidad en dos textos de un autor que complementa su propósito edificante. No sólo se percibe la "intersubjetividad" entre estos dos escritos de Núñez que procederemos a analizar y a correlacionar, sino que los preside (como ya hemos apuntado anteriormente) el fundamento y la escritura de los Ejercicios de Loyola. A partir de la escritura de Núñez –en la que más que la "originalidad" tan valorada en nuestro tiempo, importa la "autoridad" de las fuentes escriturarias, patrísticas y las de otros autores religiosos prestigiados– veremos que el jesuita se remonta (como lo hizo Loyola) hasta Kempis, por citar sólo al que más influencia ejerce sobre San Ignacio y sobre nuestro autor. Es más, podemos afirmar que la intertextualidad entre Kempis y Núñez es patente, como lo fue en el propio San Ignacio. En realidad vemos que la influencia entre los diversos textos se incrementa con los autores citados por el confesor de Sor Juana; de ellos toma las lecciones temáticas esenciales para el desarrollo de sus lecciones espirituales. Si en las obras profanas de la época barroca hallamos frecuentemente un entrecruzamiento de temas, mitos, tópicos heredados, géneros, y modelos poéticos y retóricos, pensemos que esto se intensifica aún más en la textualidad religiosa y espiritual, en la que el significado doctrinal y el sentido edificante deben fijarse como

verdad absoluta, en un lenguaje universal lícitado por la autoridad y el magisterio eclesiástico.

Para el estudio de estos dos libros tan importantes dentro de la obra global de Núñez y de su literatura monjil, elegiremos algunos capítulos y temas que se corresponden en ambos, y veremos, entre otras cosas, la gran importancia que el jesuita otorga a las lecturas religiosas que las monjas deben hacer y que implican, necesariamente, una ampliación del concepto de la cultura monástica femenina que no era tan limitada como se pudiera pensar. Es decir, la complejidad de la formación intelectual de una monja en los conventos novohispanos rebasaba, y con mucho, la mera literatura doctrinal y didáctica elemental de breviarios, devocionarios, catecismos y otros libros de índole informativa. También deseo señalar que en la investigación realizada en el Fondo Reservado de la Biblioteca Lafragua de la Universidad Autónoma de Puebla, tuve la fortuna de localizar a muchos de los autores españoles que Núñez cita, en ediciones de los siglos XVI y XVII, lo que indica que es muy probable que durante el obispado de Manuel Fernández de Santa Cruz, y dada la cercanía entre éste y Núñez, tales libros hayan llegado de España precisamente en este tiempo.

La correspondencia textual entre las Distribución impresa y los Exercicios [...] acomodados a [...] las Señoras Religiosas se patentiza en especial en cinco aspectos: 1) ocho de los diez capítulos que contiene la Distribución se “contienen” ajustadamente en los Exercicios; 2) los autores recomendados en las dos obras son los mismos, teniendo en ambas un especial énfasis en Luis de Granada, Nierembreg y, sobre todo Tomás de Kempis; 3) las palabras “ejercicios” y “distribución” adquieren en los dos libros acciones semánticas y pedagógicas que funcionan como ejes de la intención espiritual pragmática contenida en ambos; 4) los tópicos son

prácticamente los mismos; 5) la acción de los ejercicios ignacianos se adapta en los dos a la frágil pero también conflictiva psicología femenina en lo que ésta se define como naturaleza humana perfectible y en lo que Dios espera de ella:

En los comienzos, San Ignacio da los Ejercicios a diversos penitentes, en una época en que su método no estaba aún totalmente perfeccionado, (incluso los dio a mujeres en Alcalá) [...] Aquellos cristianos que han pronunciado ya una elección irrevocable, son asimismo invitados por San Ignacio a seguir su ascesis, mejorando así su vida. (Guillermou, pp. 131-132).

Este destacado especialista en la orden jesuita expresa el interés que el santo tenía en “probar” su procedimiento para que el ejercitante incorporara la vida de Cristo a la suya con una ejemplaridad propia. Así, pues, no es raro constatar que sus hijos de orden, dada la influencia que ejercían en todos los grupos sociales, usaran estrategias de pedagogía espiritual, que se adaptaran a cada nivel intelectual, estamento social y a cada género, teniendo un discurso “acomodado” como dice Núñez, a cada conglomerado al que se dirigían. Las palabras de Pilar Gonzalbo lo demuestran: “No se trataba, pues de educar a unos y no a otros, sino de orientar a cada quien según su posición social” (Gonzalbo 1989, p. 1).

Al entrar de lleno al estudio de la Distribución impresa y de los Ejercicios dirigidos a las religiosas, se observa la correspondencia y significación que en cada uno de los escritos se da a la palabra que intitula al otro. Con esto quiero decir que desde el inicio de la Distribución se utiliza la palabra “ejercicios” para toda la dinámica del libro: “Instrucción de los Principales ejercicios que contiene la Distribución” (p. 43, las cursivas son mías). Para contextualizar el peso que el término tenía en los siglos XVII y XVIII, y su conexión con San Ignacio, no hay más que ver la acepción que da el Diccionario de Autoridades:

Usado siempre en plural. Se entiende comunmente como el retiro y recogimiento de las personas religiosas en sus celdas, y de otras en alguna Casa de Religión,

empleandose en leccion, oracion y otras obras devotas y penales. Llamanse Exercicios Espirituales: y por Antonomasia se entienden los que se practican segun las reglas y methodo que para este fin escribió San Ignacio de Loyola, y aprobaron los Sumos Pontifices (DA, s. v.)

Asimismo, en los Exercicios como programa de disciplina interior y exterior de las monjas observamos el uso reiterado del término “distribucion”: “Distribucion compendiaría por la mañana. Por la tarde” (f. 43r). Más adelante, Núñez nos habla de un ordenamiento textual que estructura el escrito, los contenidos y su práctica mental, psicológica y espiritual. Se nos habla de una “Distribucion glosada” (f. 43v) y de una “Notas de la Distribucion” (f. 47r) que van a presidir el impacto normativo del libro. Vemos, pues, que no es gratuita la intertextualidad y la correspondencia que existe entre ambas obras, ya que cada una de ellas usa como eje semántico la palabra que intitula a la otra. En los dos textos existe un ordenamiento de significado y, en ambos, la misma escala selectiva para expresar y elegir los tópicos espirituales, y su forma discursiva, práctica de tratado de teología pastoral, moral y doctrinal. Adaptada a esta observación nos parece muy clara y acertada la definición que da José Pascual Buxó al exponer el nivel semántico que se encuentra en una obra literaria: “entendiendo por el segundo, (el nivel semántico del texto) el conjunto jerarquizado de representaciones ideológicas de las que se hace cargo cada discurso en particular” (Pascual Buxó 1984, p. 175).

Ahora bien, ¿cuáles son estas “representaciones ideológicas” que se corresponden en ambos escritos para imprimir en las religiosas la práctica de un cristianismo vivencial perfecto? Para ejemplificar este sistema plenamente cohesionado de mensajes doctrinales derivados de la enseñanza universal de la Iglesia, elijo algunos de los capítulos y temas dispuestos en ambos libros. Por medio de ellos podemos observar la lógica de la repetición y de la intención de Núñez de Miranda

de escribir dos tratados ascético-místicos perfectamente complementarios. Todo este propósito está guiado, naturalmente, por los Ejercicios ignacianos y por la idea de: “someter la meditación religiosa a un trabajo metódico” (Barthes, op. cit., p. 50). A esto debemos añadir las recomendaciones de leer a varios escritores religiosos que también se encuentran presentes en ambos escritos, y que cancelan la idea generalizada de las monjas como menores de edad intelectuales. Aunque no con la misma exigencia pedagógica que se demandaba de los varones pertenecientes a las órdenes regulares, a las monjas se les familiarizaba con las más relevantes autoridades religiosas, imperantes en su tiempo. Asimismo, sus padres espirituales les inculcaban el célebre principio ignaciano de la psicología del autoconocimiento, expresado con precisión didáctica por uno de los autores favoritos de Núñez de Miranda, el también jesuita Luis de la Puente, quien en un libro medular para su instituto: Guía Espiritual en que se trata de la Oracion, Meditacion y Contemplacion (Valladolid, 1609) tiene un capítulo entero cuyo título es harto significativo: “En que se comienza a tratar del proprio conocimiento que se alcanza leyendo y meditando en el libro de la propria consciencia”. De él tomamos esta elocuente sentencia:

De aquí que el proprio conocimiento consiste en formar un concepto de ti mismo, y de tus cosas propias que sea verdadero, entero y muy cumplido, apartando lo vil de lo precioso, y lo que tienes de ti mismo y de tu cosecha y de lo que tienes por tu Criador y de su gracia (ibid., p. 322).

Podemos observar que la aspiración al autoconocimiento es una de las metas primordiales de la formación moral y psicológica de los jesuitas, aunque sin separar (como es lógico suponer en una Paideia cristiana) lo exterior al individuo de los favores de Cristo en los actos humanos. Con este ejemplo veremos que la intertextualidad se da no sólo entre estos dos libros de Núñez de Miranda, sino entre ellos y una serie de obras y autores que ejercen un gran influjo sobre él, y a quienes

menciona y recomienda constantemente, y con los que se apoya para la buena conducción de sus discípulas. Al leer a estos –ya desde el tiempo de Núñez– grandes clásicos de la literatura religiosa el investigador actual se puede percatar cómo el Verbo original y sagrado se renueva de manera prodigiosa en la interrelación existente entre la palabra de autoridad invariable, eterna y dogmática, y la interpretación discursiva que cada autor hace de ella, y que configura lo que llamamos “su estilo”. Es por ello que en los dos escritos de Núñez se manifiesta no sólo una correlación intertextual sino la presencia constante de sus más admirados maestros quienes, por precepto del padre espiritual, conforman una sólida cultura literaria religiosa en las monjas.

Al hacer un estudio comparativo entre la Distribucion impresa y los Ejercicios Espirituales, me di cuenta de que los diez capítulos que integran la primera obra, así como las “Máximas” que inician el texto, están contenidos en la segunda. Esto, no obstante que la denominada Ejercicios, es mucho más extensa, y se complementa en muchos de sus capítulos con otros libros del propio Núñez como son la Platica Doctrinal y las Cartillas, impresa y manuscrita. El cotejo entre los dos textos comprueba, asimismo, que los autores recomendados en cada libro son prácticamente los mismos. No sólo eso, el entusiasmo y la redoblada admiración con los que Núñez se refiere a ellos, nos revelan, asimismo, sus preferencias literarias y también la influencia temática y discursiva que los mencionados escritores ejercen sobre él. Por ejemplo, cuando en los Ejercicios habla de los efectos amorosos que suscitan en los lectores las meditaciones que sobre la Pasión de Cristo escriben tres grandes autores, llevado por el entusiasmo, el Prefecto de la Purísima dice:

Lease al P. Luis de la Palma [...] del Amor con que Christo padecía. El Padre Luis de la Puente, y Padre Maestro Luis de Granada: tres *Luises* unicos en esta Materia (Núñez 1695a, f. 119r).

La Distribucion, tanto impresa como manuscrita, se inicia con diez “Máximas” en verso que funcionan como imperativas sentencias morales que guían la voluntad a lo largo de todo el texto. De entre ellas resalto la referente a la

exigencia medular del cristiano para no romper su cercanía con Dios, el comportamiento que lo aleja de la gracia y sobre el cual se sustenta una buena parte de la teología dogmática, de los sacramentos y que es fundamento de los mandamientos: el pecado. En la Iglesia católica, y, por ello a partir doctrinalmente del Nuevo Testamento se tiene una concepción y una dimensión peculiar de él: Aunque el mensaje y la obra de la redención suponen el hecho del pecado, ni Jesús ni la primitiva comunidad cristiana entran en disquisiciones sobre el pecado. Simplemente, se da por hecho el pecado con su poder, así como también la diversidad de culpas individuales. Esta es la forma predominante en que hablan del pecado los evangelistas la mayoría de las veces. No obstante, queda siempre patente cuál es el elemento común de los diversos pecados: el alejamiento de Dios, la ruptura de la comunión con él y el incumplimiento de la palabra divina [...] La esencia de esta situación consiste en la equivocada autoafirmación del hombre y en su desobediencia a Dios. Esta situación se concreta, por medio de la ley, en transgresiones particulares. El poder del pecado es tan grande que Pablo considera íntimamente determinado por este poder el ser humano “carnal”. Pero esto no significa que la corporalidad humana como tal explique su condición pecadora, sino que indica solamente que la realidad del hombre que se opone a Dios es el ámbito donde domina el pecado (Fries 1979, t. II, pp. 319-320).

Es, pues, natural que en sus dos textos, Núñez trate acerca de este tema sustancial que justifica una buena parte de los dogmas y de la literatura teológica desde la aparición del Cristianismo. En la Distribución el tratamiento del pecado se localiza, como ya dijimos, en las Máximas que presiden el libro, y de nuevo en el capítulo tres, el que trata a la Comunión. En los Ejercicios la reflexión sobre este tema doctrinario esencial se manifiesta –en correspondencia con los Ejercicios ignacianos– extensamente en las observaciones del sexto día de meditación. Las Máximas alusivas para librarse de cometer trasgresiones contra la Divinidad ostentan los dos primeros números dentro de esta especie de decálogo abreviado que

sintetiza el deber interior de todo buen cristiano y que, didácticamente, se encuentra, como señala el propio preceptor, en las múltiples Doctrinas y Catecismos que reforzaron la pedagogía de la Reforma católica durante los siglos XVI y XVII. La primera sentencia en versos pareados que, como señalábamos, capacita la habilidad mnemotécnica de los fieles, reza así: “Antes morir y padecer todo mal,/ que hazer pecado mortal”. (f. 1r). Inmediatamente después de cada enunciado se incluye una breve consideración, de aproximadamente dos folios, en la que se medita concienzuda y emotivamente sobre los estragos de la culpa mortal.

En el contexto intertextual de ambos escritos se puede percibir que, aunque las reflexiones hechas por Núñez son, naturalmente, más extensas en los Exercicios que en la Máxima de la Distribucion, observamos que, incluso hay frases que se trasladan de una obra a la otra. Para comprobar lo dicho veamos lo que hallamos en nuestro estudio: en la Máxima primera dice Núñez: “es otro sí el pecado un bolver á Dios las espaldas y la cara á su enemigo”. (Núñez s/f, ff. 1v-2r).

En los Exercicios dice lo mismo, sólo que de manera más vehemente, y equiparando de forma más efectista y psicologista al demonio con el amor propio que siente el hombre hacia sí mismo, y que es, en suma, una forma de soberbia demoníaca: “Pecar es bolver á Dios las espaldas. Es llamarnos Dios, y hazernos sordos nosotros”. (Exercicios, f. 81v). Para esta sentencia sus autores socorridos son algunos de los grandes tratadistas españoles de literatura espiritual, en especial Luis de Granada y Nieremberg:

El segundo medio es hacer digno concepto, estimacion y assombro del pecado mortal? Esto alcansareis con la gracia de Dios, por la leccion de buenos libros, que traten dignamente de esta materia, tales son las obras del Padre Maestro Luiz de Granada, el padre Juan Eusebio en su libro Temporal Eterno [...] (Núñez sff, f. 3).

Esta última obra es un magno tratado no sólo teológico sino histórico y filosófico acerca del tiempo, de la eternidad y de la trascendencia; es sin duda uno de los grandes tratados teológicos medulares, tanto en una cuidadosa y meditada reflexión sobre los asuntos que trata, como en su espléndido uso de la lengua. Granada, en un tratado que aún en nuestros tiempos sigue siendo modelo de la literatura ascética del Siglo de Oro, Guía de Pecadores, reflexiona lo siguiente sobre el efecto teológico negativo del pecado mortal:

Porque por este pecado se pierde primeramente la gracia del Espíritu Sancto que es la mayor dádiva de cuantas Dios puede dar a una pura criatura en esta vida; porque no es otra cosa gracia, sino una forma sobrenatural que hace al hombre, si decir se puede, pariente de Dios, que es consorte y participante de la naturaleza divina. Piérdese también la amistad y privanza con Dios, que anda siempre en compañía de la misma gracia; y si es mucho perder la de un príncipe de la tierra, bien se vee cuánto no será perder la del rey de los cielos y tierra. Piérdense también las virtudes infusas y dones del Espíritu Sancto, con los cuales el hombre estaba hermoso y ataviado en los ojos de Dios, y armado y fortalecido contra todo el poder y fuerzas del enemigo (Granada 1966, pp. 116-117).

El tono reiterativo y sentencioso de la palabra “piérdese”, con la fuerza del enclítico, causa un efecto sugerentemente dogmático sobre la perversión sobrenatural del pecado mortal. En los Exercicios glosa la Máxima contenida en la Distribucion, escrita en una directa y convincente segunda persona que impacta directamente la conciencia de la monja:

Mira quanto aborrece Dios al pecado: quanto destrozo avra hecho en el pecador, para abominarlo de coraçon; dolerte de los hechos proponer firmemente morir antes que bolver a pecar: huir de las ocasiones; y asegurar los remedios contra sus rebueltas (Núñez 1695a, f. 79v).

La reflexión constante y fundamentada en sistemas filosóficos y teológicos, y con autoridad escrituraria, es con la que analiza Nieremberg el contraste abismal entre el mundo terreno y el eterno en De la diferencia entre lo temporal y eterno, es una presencia sistemática que Núñez incluye cuando trata de tópicos esenciales como son el pecado, la muerte, el infierno y la gloria. El autor parte de la concepción filosófica de lo mutable de la vida temporal y de “la eternidad sin mudanza” (p. 70). Uno de los ejes principales del texto es, precisamente, la conciencia de pecado que debe meditar el hombre para trazar el destino de su eternidad. En uno de los capítulos de este libro apocalíptico y perturbador para el destino trascendente del hombre como individuo y como humanidad, el autor diserta sobre “la terribilidad del fin de la vida, que es la averiguación de lo que se pecó en ella” (p. 77). Nieremberg, como todos los preceptores religiosos, al considerar la vida temporal como medio del verdadero fin que es la existencia eterna señala lo siguiente:

Y más viendo que, no sólo los pecados mortales causan en el alma una deformidad horrenda, pero que los veniales aún la deforman más que cualquier monstruosidad corporal que se puede imaginar [...] ¿como estará allí el pecador, no solo viendo al demonio con toda su fealdad que le acusa rabiosamente, pero a sí mismo con igual fealdad, y podrá ser que mayor que la de muchos demonios, con tantas deformidades como pecados tuviere mortales y veniales? Evítelos ahora, porque todos han de salir a plaza, y de todo han de pedir cuenta hasta el último maravedí. (De la diferencia, pp. 79-80).

Como señalábamos –y esto merece una mención especial– Núñez, en ambos libros recomienda a las monjas una serie de autores esenciales de literatura religiosa, como pueden ser Luis de Granada, Nieremberg, Luis de la Puente, Luis de la Palma, Santa Teresa, San Ignacio, naturalmente, Alonso Rodríguez, Francisco Arias, Sebastián Izquierdo y otros menos conocidos, todos ellos peninsulares, quienes ejercen una gran influencia en él, no sólo teológica sino también literaria.

Lo anterior nos inclina a hacer ciertas reflexiones. Vemos que el prestigio que detentan estos escritores de literatura espiritual proviene del hecho de ver en ellos una autoridad canónica proveniente de la Metrópoli, semilla doctrinal y política del cristianismo en el Nuevo Mundo. Por otro lado, no se debe olvidar que España está a la vanguardia de la ortodoxia católica en Europa. Otro factor que considero importante es la proliferación de literatura ascética y mística que se da en España en los siglos XVI y XVII, las que contribuyen a darle a la lengua y a la literatura peninsulares un prestigio que las inscribe en el esplendor irrepetible de los Siglos de Oro. No menos deslumbrante y de gran importancia era pensar en la “tierra de santidad” en que se había convertido España, al lograr, tan sólo en el siglo XVII, la beatificación y canonización de figuras como el beato Juan de Ávila, el rey Fernando el Santo, el mismo Alonso Rodríguez, San Juan de la Cruz, San Pedro de Alcántara, San Francisco Javier, San Francisco de Borja y, por supuesto, de los dos grandes paladines de la santidad hispánica, San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Jesús.

Por último, pensemos que Núñez, en su contexto cultural e histórico de español americano, no puede menos que sentir una gran admiración y dependencia de una cultura de la que emanan no sólo los valores espirituales, sino los grandes modelos literarios y preceptivos procedentes de España; todo esto coincide con lo que Octavio Paz llamó “una cultura trasplantada”. Es digno de mencionar, en contrapartida, que el jesuita nunca alude a ningún escritor novohispano de literatura espiritual –y vaya que los había– pues seguramente no los consideraba como autoridades prestigiosas al nivel de los españoles, reputados por él como verdaderos maestros.

Otra Máxima que conviene destacar, y que complementa la intención teológica y didáctica de Núñez sobre el pecado mortal, es la concerniente al pecado venial: “No venir en pecar, ni venialmente, / es de un amor y espíritu valiente” (Núñez s/f, f. 4)

tratada, asimismo, más extensamente en los Exercicios. De esta infracción moral, leve, en relación al pecado mortal, previene Núñez, con base en la Escritura, del peligro de despreciar lo pequeño para llegar a la comisión de lo grande. Ésta es básicamente su argumentación para llegar a discurrir el riesgo que el pecado venial encierra. El jesuita establece un símil práctico y convincente para ubicarlo como pórtico inevitable del mortal:

Por despreciar al principio un achaque, que parecia leve, agravado sin remedio finalmente mueren. Quien hubo tan necio, que no huiga, ó que abraze de voluntad una calentura maligna, una pulmonia, ú otro mortal? En lo natural nadie; en lo espiritual, muchos y a cada passo. O que lastimosa imprudencia (Núñez 1712, p. 5).

La definición moral de esta transgresión la da el maestro Luis de Granada en su claro, accesible y a la vez detallado a profundidad, Compendio y Explicacion de la Doctrina Cristiana, una de las síntesis de teología moral más prestigiosa y divulgada desde su publicación, y de la que que en tiempo de Núñez, su autoridad era ya indiscutible:

Pecados veniales son aquellas faltas y culpas por las cuales no perdemos á Dios y tiene fácil el perdon.. Son culpas que aunque son fuera de la caridad, no son contra ella; como son [...] cualquier cosa que se hace contra razón, ó contra la medida que se debe guardar en las cosas; y es verdad que no se puede pasar esta vida sin estas faltas. No son ellas mortales, pero son perjudiciales; porque ofenden los ojos de Dios [...] é impiden el aprovechamiento en las virtudes, y facilitan para los mortales (Compendio y Explicacion, p. 115).

En los Exercicios, Núñez abunda sobre la malicia del pecado venial. Varias “Meditaciones” se enfocan sobre este tópico, acerca del cual, al igual que en la Distribucion establece el símil de la culpa venial con la enfermedad física, que si no se controla a tiempo, puede conducir fatalmente a la muerte:

Una calenturilla lenta ó fluxo de vientre, ó un vahido ligero, son achaques pequeños ordinarios; pero si se continuan pueden passarse: la calentura a putrida o maligna: los cursos á una Dysenteria ú debilidad mortal; y los vahidos á una

apoplexia. Lo mismo passa en las enfermedades espirituales leves, y graves de los pecados [...] (Núñez 1695a, f. 92v).

No obstante, la disertación teológica más profunda se orienta hacia la consecuencia escatológica inevitable que ocasiona el pecado venial, o sea la estancia de las almas en el Purgatorio, ese lugar metafísico intermedio creado por los padres de la Iglesia.

Le Goff en su magistral y exhaustivo estudio sobre el tema, El nacimiento del Purgatorio asienta:

La evolución del siglo XII condujo a un acercamiento del pecado venial al Purgatorio.[...] La exégesis de la primera epístola de Pablo a los Corintios, 3, 10-15, condujo, por otra parte, a asimilar las construcciones de leña, heno y paja a los pecados veniales y cómo estas construcciones sean tradicionalmente las destruidas por el fuego purgatorio pero que permitan al que las había construido que se salvara a través del fuego, los pecados veniales acabaron conduciendo al Purgatorio. (Le Goff 1989, p. 251).

Ya lo había señalado otro de los autores españoles frecuentados por Núñez, el jesuita Sebastián Izquierdo:

El primero punto será considerar el rigor con que Dios castiga a los pecados veniales. Pues para el castigo dellos principalmente tiene prevenida la horrible carcel del Purgatorio, donde las animas, de mas de no ver á Dios, padecen, la qual es gravissima, son tan atrozamente atormentadas con el fuego, en que alli se estan abrasando; que segun el comun sentir de los Santos Padres ninguna pena desta vida es comparable con la suya. (Izquierdo 1685, f. 24r).

El tópico del Purgatorio preocupó a Núñez constantemente tanto desde un punto de vista teológico y dogmático como devocional. En el primer caso en los mismos

Exercicios asevera:

Supuesto este principio cierto en Theologia: considera lo que las historias Sagradas y Eceliasasticas [sic] y la Fé nos enseña lo que padecen las Almas en el Purgatorio: Notando con la debida ponderacion las personas virtuosas, y santas, que por faltas veniales, y de las que nosotros despreciamos por muy ligeras, estuvieron condenadas á muchos años de aquellas vorazes llamas: que

quanto á la actividad sensibilissima, son como las del infierno ó las mismas? (Núñez 1695a, f. 89v).

A continuación –y para ejemplificar de forma edificante a las religiosas la forma en que en su estado pueden caer en la cárcel del Purgatorio por infracciones de su estado–, el autor alerta y atemoriza a las monjas con un (para nosotros, delicioso) ilustrativo ejemplo.

S. Pedro Damiano refiere, que su Hermana Religiosa de mucha virtud, fue condenada á quinze dias de Purgatorio, porque quando á media noche iba al choro, algunas vezes se holgava de oyr las voces de los Mozuelos, que passavan cantando por la calle (*ibid.*, f. 89v).

En cuanto a su preocupación devocional por el culto a las Ánimas del Purgatorio, el jesuita escribe un pequeño manual de oración para “sacar” a las almas de este estadio intermedio de castigo, intitulado Sumarias Meditaciones De Los Que parecen mas principales, y efectivos motivos a la devocion y socorro de las Benditas Almas del Purgatorio (1726). En él, Núñez sintetiza los auxilios que los vivos pueden dar a sus muertos supuestamente confinados en el Purgatorio, en seis Meditaciones que tratan todas las interrogantes y soluciones que el fiel se puede plantear sobre este lugar sobrenatural, avaladas por bulas papales, recomendaciones para obtener indulgencias y tratados acerca de la naturaleza de este lugar del que Núñez nos da la siguiente y muy física ubicación:

Aqui será representarse el lugar del Purgatorio q. Es uno de los quatro senos que estan en el centro de la tierra. Puedese considerar, como un lago tenebroso, sin luz ni respiradero hasta el tope de un fuego negro y tan sutil, que penetra intima y totalmente las almas, que consideramos en formas corporales, nadando aquellas penetrantes simas, mezcladas y atormentadas de horribles monstruos: y ellas con lastimoso y miserable semblante (Sumarias meditaciones, f. 4v).

Por último y, respecto a este tema, hay que decir que en este sintético libro de índole devocional, Núñez de Miranda señala a los fieles que las mejores armas para liberar a las almas de la siniestra prisión del Purgatorio son las oraciones, misas,

rosarios; no deja a un lado la interactiva participación que existe entre los vivos y los muertos, y la manera eficaz en que éstos últimos protegen a aquéllos que interceden por la salvación final de sus almas.. No en vano la *Meditación III* lleva como título “Motivos de parte de nuestra utilidad y provecho”. En ella, el buen maestro de teología que es Núñez asevera el siguiente principio escatológico:

[...] sabiendolo por divina revelacion las almas, se interponen con sus ruegos y libran a sus devotos de innumerables males. De estos casos, espero, veremos el *día del juicio*, muchos que ahora no conocemos, y daremos gracias al Señor que por intercesion de sus queridas almas nos libró de tantos y tan graves peligros, sin saberlo ni entenderlo nosotros (*ibid.*, f. 20v).

En su calidad de libros dedicados al perfeccionamiento exterior e interior de las religiosas, en ambos hay preceptos que se reiteran en otros de los tratados escritos por el propio Núñez como son los referentes a la guarda de la vida religiosa como son la observancia de la Regla y Constituciones, que están prolijamente desarrollados en la Platica Doctrinal, la Cartilla Christiano Política y la Cartilla de la Doctrina religiosa.

### **La oración: auténtica escala de Jacob en sus dos vías**

Una fase de la vida espiritual interior a la que el jesuita otorga un valor sobresaliente en las obras que tratamos es el de la oración, especialmente privilegiada por San Ignacio, y a la que el santo integra en diversas fases, (oración preparatoria, composición de lugar, examen particular, aplicación de la potencias anímicas, meditación vivencial acerca de la vida de Cristo, reflexión acerca del pecado y oración mental, por citar nada más los elementos más importantes de la meditación ignaciana). La preponderancia del orar no es sólo el mejor y más perfecto acercamiento que el cristiano logra con Dios; en los religiosos alcanza una especie

de reflejo platónico de la Divinidad en el alma. Esto asienta Alonso Rodríguez, el santo jesuita tan admirado y multicitado por Núñez:

El abad Nilo dice que la oración es el espejo del religioso [...] en éste nos hemos de mirar y considerar las virtudes que resplandecen en Cristo, para ir ataviando y hermoheando con ellas nuestra ánima. El glorioso San Francisco decía: Una de las cosas que más se ha de desear en el religioso es la gracia de la oración, porque sin ella no hay que esperar fruto ni aprovechamiento, y con ella todo se puede esperar (Rodríguez 1891, p. 12).

En ambos textos, en la Distribucion y en los Ejercicios Núñez delinea minuciosamente –siempre siguiendo el método ignaciano arriba sintetizado– los pasos de la oración desde el examen particular y la oración preparatoria hasta la oración mental. El preceptor provoca en las religiosas una buena dosis de autoanálisis, para que consecuentemente, y siguiendo las etapas del acercamiento a Dios, logren la finalidad pretendida. Su conocimiento de la gran variedad de caracteres, capacidades y temperamentos de las monjas, aun cuando todas se deben entregar a un: “fervoroso colloquio lleno de muchos actos de las virtudes necesitadas, odio de los vicios, amor de Dios y del proximo, peticion de las gracias que necesita” (Núñez 1695, ff. 6v-7r).

La división esencial que el maestro establece para sus discípulas con respecto a la oración se puede condensar en dos grandes apartados: la oración colectiva vocal, rezada en el oficio divino, y la íntima en la que se establece una comunicación particular con Dios, que es la oración mental. En ambas es importante el grado de concentración del alma con la Divinidad; el ejercicio profundo y compenetrado de las tres potencias anímicas para lograr la interioridad del alma con Dios.

El valor de la oración en las horas canónicas no sólo es colectivo en cuanto a que es una plegaria comunitaria; su valor reside en su trascendencia universal, católica, en el más literal de los sentidos. Es cuando el religioso cumple uno de los cometidos

esenciales de su estado: participar activamente en los designios de la Iglesia en sus tres facetas: de comunidad purgante, militante y triunfante. Es así que el jesuita recuerda con sencillez pero imponente tono a las religiosas:

Porque debe acordarse que rezar el Oficio Divino, es hablar en nombre de la Iglesia Catholica sobre el logro de su Redempcion, y salvacion de las almas: no como persona particular en negocio privativo sino como embajadora de toda la Iglesia el en [sic] universalissimo y gravissimo de la Redempcion del mundo. O Señoras, y que atencion, reverencia y acato pide tan soberana embajada, de tal Reyna, á tal Rey [...] (*ibid.*, ff. 7v-8r).

La esencialidad de la oración comunitaria cobra un sentido eminentemente simbólico al recordar en cada una de las horas canónicas la renovada historia de la Pasión de Cristo:

En la Prima, la presentación de el Señor delante de Pilatos y Herodes, y su posposicion á Barrabas. En la Tercia, el Ecce homo, con los azotes y coronacion que incluye. En la Sexta, la Cruz á cuestas por la calle de la amargura, por donde iba á ser Crucificado, y el encuentro en ella con su Madre Santíssima. En la Nona, como fue Crucificado y quedó assi á vista de el Cielo y tierra [...] A Visperas, las agonias y, y palabras de las tres hasta espirar con sumo desamparo. A Completas, la soledad de la Virgen al pie de la Cruz, y la sepultura de Christo por Joseph, y Nicodemo. A Maytines, las agonias de el Huerto con la prisión, sentencia y mofas de aquella triste noche. De estos (pasos de la Passion) basta la sencilla memoria y representacion sin discurso (*ibid.*, f. 8r).

Núñez es claro y contundente al significar la oración comunitaria como un rezo que demanda de la monja, no una meditación profunda sino una perfecta y bien ambientada "composición de lugar", en la que predomine la representación plástica y la emotiva sensación de patetismo que despierta la representación visual de la Pasión del Salvador. En la Distribucion, al hablar del oficio divino lo define de manera similar al adjudicar a la monja la altísima misión de rezar a favor de los designios de la Iglesia, lo cual es una elevada misión en la que participa la religiosa de manera influyente. Podemos comparar que el discurso es similar al de los Exercicios, aunque en la Distribucion, el autor es aún más elocuente:

[...] porque es tratar con Dios, en nombre de la misma [Iglesia] todo su ser, conservacion y aumentos de los justos: la paz entre los Principes Christianos: el acierto del Sumo Pontifice, y todo el Estado y gobierno Eclesiastico: el logro de la Sangre de Christo en una palabra, todo el ser, conservacion y aumentos de la Iglesia Catholica, y salvacion, vocacion, y predicacion de los predestinados se negocia en el Choro. (Núñez s/f, f. 77).

También repasa e insiste Núñez en la simbología de la Pasión: “Llegado el punto de empezar actuareis el Passo de la Passion que les corresponde, y se contiene expreso en los Hymnos Preparatorios” (f. 79). No deja de ser interesante no sólo el valor colectivo de la oración vocal y comunitaria sino que, lo que más llama la atención es su valor “político”, la influencia que ésta tiene para que la emblemática nave de la Iglesia haga rumbo por un triunfal derrotero. Ésa es una de las pocas acciones en las que las anónimas voces de las religiosas cobran sentido para la gloria de la Iglesia Católica.

De distinta índole es la oración mental, más compleja en cuanto que requiere una más profunda e íntima concentración de la conciencia. Necesita de la aplicación atenta de las tres potencias del alma. Para definirla, citamos las palabras de Luis de la Puente quien, como hemos dicho, es uno de los autores más admirados por Núñez:

La oración mental de que aquí hablamos es obra de las tres potencias interiores del alma, memoria, entendimiento, voluntad, ejercitando con el divino favor sus actos acerca de los misterios y verdades que enseña nuestra santa fe católica, y hablando de nosotros mismos con Dios Nuestro Señor, tratando familiarmente con Él, pidiéndole sus dones y negociando todo lo necesario para nuestra salvación y perfección (de la Puente 1900, t. I, p. 4).

El énfasis que este autor pone en el diálogo del alma con Dios, de la develación del espíritu ante Él, es una de las características más señaladas de esta oración interior. Núñez comprende que es muy importante la naturaleza y capacidad de cada espíritu para disponerse al coloquio con Dios y por ello la oración mental debe

disponerse: “conforme á vuestra capacidad, genio y edad” (Núñez s/f, f. 46). En ambos textos el paradigma de la oración mental es Santa Teresa de Jesús, lo cual no es de extrañar, no sólo por la importancia que la Santa de Ávila tiene para la espiritualidad hispánica, sino por la espontánea vivencialidad de su relación con Dios. Todo esto sin olvidar, naturalmente, la importancia que como modelo universal y perfecto de la religiosidad femenina encarna la autora de *Las Moradas*; es así que Núñez al recomendar, como ya es sabido a sus autores favoritos, recalca: “y sobre todos Santa Theresa”. (Núñez s/f, f. 50). Al referirnos a Santa Teresa es menester evocar, aunque sea brevemente, a uno de sus grandes influjos religiosos. Al respecto señala Manuel Ramos:

Durante su enfermedad [de Santa Teresa] cayó en sus manos el famoso libro de Francisco de Osuna, El tercer abecedario, uno de los mejores libros de la mística española, enfocado a la relación directa del hombre con Dios, una innovación religiosa. La obra de Osuna contenía un método de oración, mediante el cual el alma buscaba a Dios en su propia interioridad. (Ramos 1997, p. 33).

La coincidencia entre Osuna y Santa Teresa radica básicamente, más que en un método determinado, en la disposición e intimidad que el alma posee para dialogar con Dios. Es así que Osuna coincide con ella cuando la anuncia al aseverar:

La segunda manera de orar es cuando dentro en nuestro corazón, sin pronunciar por la boca las palabras vocalmente, sólo nuestro corazón habla con el Señor, y dentro en nosotros le demandamos todo lo que hemos menester. Entonces, como es escondido, sin que nadie nos oiga, hablamos con el Señor a solas cuando se suelen hacer mayores las mercedes [...] (Osuna 1972, p. 400).

La primera recomendación que da la Santa es que “... no se deje la oración” (Vida, 15, 3). La meta principal de la oración es abrasarse de amor por Dios la oración se torna con metafórica belleza, en una centella:

Es pues esta oración una centella, que comienza el Señor a encender en el alma el verdadero amor suyo, y quiere que el alma vaya entendiendo qué cosa es este amor con regalo [...] Pues esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido, y sino la matan por su culpa, esta es la que comienza a

encender el gran fuego que echa llamas de sí (como diré en su lugar) del grandísimo amor de Dios, que hace su Majestad tengan las almas perfectas.” (Vida, cap. 20).

Núñez de Miranda recomienda a las religiosas esta espontánea entrega en la oración. Recuerda la fuerza volitiva del alma para encenderse de amor por Dios, así como la disposición intimista que debe producir el fuego del amor. Más elocuentes que cualquier comentario resultan las palabras del jesuita al concluir sus consideraciones sobre la oración mental, que al igual que para Santa Teresa implica un amoroso “camino de perfección”:

Acabar con un fervoroso colloquio, lleno de muchos actos de las virtudes necesitadas, odio de los vicios, amor de Dios y del proximo, peticion de las gracias que necesita para nosotros, y para nuestros encomendados, y bienhechores; y al fin cerrar con un P. N. Ó Ave María, ú otra oracion vocal del misterio breve y eficaz. Esta es Oracion mental. Quien no la tendrá facilmente? Todos si se aplican aplicarse con veras, y verá presto por experiencia cuan suave y dulce es. (Núñez 1695a, f. 6r-6v).

## Capítulo 5

### El Testamento Mystico o el legado final de la voluntad

El jesuita español tan admirado y citado por Antonio Núñez de Miranda, Juan Eusebio Nieremberg, en un tratado dedicado a religiosos, y bajo el rubro “Sacrificio de la voluntad”, dice lo siguiente:

El es tu centro, no descanses sino en El, El es tu esfera, no te sosiegues fuera Del. Esfuérçate a buscarle, esfuérçate a amarle, esfuérçate a dejarte, esfuérçate a transformarte en El. No pongas tu afición en cosa de la tierra, pues no es bastante toda tu voluntad para satisfacer a tu Señor. (Nieremberg 1758, p. 442).

Estas palabras parecen ser el rubro perfecto para el Testamento Mystico, impresión póstuma de un texto que Núñez de Miranda dejó a las religiosas y que es publicado por un “sacerdote congregante de la Purísima”, después de la muerte de quien tantos años fungió como prefecto de esta elitista corporación religiosa. A pesar de su brevedad, es un discurso tan poderoso e impactante como la Plática Doctrinal. Como señalábamos en la introducción, es un texto en el que se mezcla lo teológico-doctrinal con las fórmulas y el lenguaje jurídico propio de un documento legal.

La versión que utilizamos es una reproducción facsimilar incluida en la edición en facsímile del Segundo Tomo de las Obras de Sor Juana Inés de la Cruz, editada por Fredo Arias de la Canal. Está dispuesta en diciseiseavo de folio y no está numerada, por lo que la citaremos con nuestra propia numeración. Debemos agregar como nota técnico-bibliográfica, que en el Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX se encuentra una edición de 1707. Por el formato de ambas, y por el espacio dejado para que la religiosa que lo utilizaba pusiera sus datos, podemos concluir, en esta aclaración bibliográfica, que circuló profusamente entre las monjas que lo declaraban en cada aniversario de su profesión, como el mismo texto lo aconseja, o bien como disposición final de vida cuando pensaban que su muerte estaba cercana.

Cabe aclarar que éste es uno de los mayores puntos de interés del escrito: los niveles temporales, tanto el inmediato como el escatológico que en él se observan. La naturaleza, llamémosle “interdisciplinaria”, entre jurídica y teológica que tiene este documento no nos debe extrañar, pues podemos constatar que lo poseen las Profesiones de Monjas, y también de esta sustancia dual comparte la impresionante Petición que en forma causídica escribe Sor Juana poco antes de su muerte.

Para reiterar lo anterior, el título mismo del escrito reúne dos campos semánticos que podrían parecer lejanos y antagónicos: “testamento” y “místico”. Vemos que esto se reconcilia por decretos del Derecho Canónico y también del Civil. Es obligación de todo cristiano legar como última voluntad un testamento. Es un documento particular pero de carácter público y validez oficial que se estructura en tres partes fundamentales: Protocolo inicial, que tanto para los civiles como para los religiosos se centra en la invocación verbal: “En el nombre de la Santísima Trinidad, Hijo y Espíritu Santo...” (f. 4), común a testamentos civiles y eclesiásticos. En ambos, y por la unión de Iglesia y poder civil, se usa como juramento inviolable. Ya en el texto mismo se usa la notificatio o sea la célebre fórmula de notificación “Sepan quantos esta carta vieren, de mi última voluntad” (f. 4). A continuación sigue ya propiamente la dispositio del texto, que en este caso, justifica el nombre de “Mystico”, o sea, este término tan plurisémico que, sin embargo, todos identificamos: “... en el aspecto psicológico. Desde el conocimiento intuitivo y cargado de afectividad, hasta el éxtasis [...] y a la doctrina sobre la elevación a los grados más altos de la experiencia de Dios y a la unión última de Dios” (Fries 1979, II, pp. 76-77). Miguel Godínez, jeusita irlandés avecindado en la Nueva España, contemporáneo de Núñez de Miranda, y al igual que él, profesor de teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo y confesor de la célebre monja carmelita Isabel de la Encarnación, —a quien Marie Cecile Benassy llama “[...] uno de los mejores autores espirituales del siglo” (Benassy-Berling 1983, p. 49)—, en su muy difundido libro de 1682, Practica de la Theologia Mystica,

llama a esta parte de la teología “[...] una sapiencia practica que trata de Dios en quanto es bueno y amable” (Godínez 1682, p. 1). El Testamento, en efecto, declara este deseo de la religiosa de alcanzar la máxima unión con su Esposo por medio del cumplimiento canónico de todas sus obligaciones y juramentos. En este sentido, la finalidad mística se lograría, como ocurre en todos los que a ella acceden, por medio de una purificación perfecta, a través de la más rigurosa ascesis y observancia del estado religioso. La larga serie de declaraciones y juramentos canónicos de la religiosa serían esa etapa de preparación para llegar a la unión perfecta con su Esposo.

Antes de iniciar el corpus del documento, el anónimo editor pide a la religiosa que lo quiera suscribir que se acerque a esta declaración de conciencia y voluntad, “fervorosa y desengañada”, términos antitéticos que contraponen el ámbito trascendente al terrenal, ya que el fervor es la afección profunda hacia la vida espiritual en religión, y el desengaño (vocablo de particular incidencia en el Barroco) designa la visión del mundo como engaño, como error. El desengañado es aquél que ve lo corpóreo como una apariencia desencantada.

En primer término, la profesa declara su dogma de fe a la “Santa Madre Iglesia Catholica Romana [... a] todos su articulos, verdades y tradiciones” (f. 5). Como renovación de la Fe cristiana es importante que se aclare el significado doctrinal de la palabra “tradiciones”. Según los teólogos es: “La palabra de Dios revelada se nos transmite por medio de la Sagrada Escritura del AT y del NT y por medio de la tradición oral” (Fries 1979, II, p. 812).

EL Concilio de Trento, en su Sesión IV, de 1546, en el Decreto IV que habla de las Escrituras Canónicas, consigna lo siguiente:

[...] y considerando que todas estas verdades y esta disciplina [la palabra de Dios] están contenidas en los Libros escritos y en Tradiciones no recibidas por los Apóstoles de boca del mismo Jesucristo, ó enseñadas por los mismos Apóstoles, dictándoselas el Espíritu Santo, han llegado hasta nosotros [...] como asimismo, las

referidas Tradiciones relativas a la Fe y a las costumbres, como dimanadas de la boca de Jesucristo, y conservadas en la Iglesia Católica por una sucesión no interrumpida (Concilio Tridentino, p. 30).

Es, pues interesante observar que la fe en la Tradición, como parte de la verdad revelada, es un integrante esencial del contenido doctrinal que un católico debe profesar. Es así como todavía la conservan los catecismos y doctrinas cristianas, cuando hablan de las fuentes dogmáticas de las que se alimenta el catolicismo. Las palabras “declaro”, como apego a la esencia de la doctrina cristiana y el item latino, “... por señal de adición o repetición de lo que se ha dicho” (DA, s. v.) forman parte de la reiteración que le da peso canónico y discursivo al texto. Es por ello que el Testamento se enfatiza con la enumeración de cada propuesta y de su disposición explicativa.

En lo que podríamos llamar el primer núcleo argumental, la religiosa menciona los tres objetos simbólicos del desposorio espiritual más importantes en la profesión: “... mi Señor y Esposo, a quien de todo mi corazón me entregué toda: cuyo anillo, arras prendas paran en mi poder”(f. 6). Asimismo, rememora los cuatro votos que marcan la vida monacal. El “ajuar” en lenguaje figurado consiste en “las Reglas, Constituciones y loables costumbres de este Santo Convento”(f. 8). Al igual que Sor Juana en la Petición..., quien se encomienda: “[...] a mi amado abogado San José, Santo Angel de mi Guarda [...]” (O. C., t. IV, p. 520), la monja que suscribe el Testamento Mystico pide la intercesión “[...] de mi dulcissimo Esposo, y favor de mi querido Padre, y demás Santos mis Abogados” (f. 9). La declarante confiesa un profundo sentimiento de atrición al declarar: “profundissimo sentimiento, temor y temblor de mi corazón” (f. 9).

Observamos que en este escrito, al igual que en la mayoría de sus sermones, Núñez enfatiza sus enumeraciones, organizándolas en tríadas de vocablos. Por ejemplo, la que suscribe declara creer el dogma eclesiástico en todos sus “artículos, verdades y tradiciones” (Núñez 1707, f. 5). La fórmula de la Doctrina cristiana, ceñida en

“pensamientos, palabras y obras” (f. 11). De la misma manera, la primera persona de la monja desea estar muerta al mundo a tal grado que “ni oyga, ni hable ni se acuerde de sus cosas”(ibid., f. 13). En fin, los ejemplos podrían multiplicarse, como observamos en otras citas del texto que ya hemos asentado. Considero que las enumeraciones manifestadas en breves ciclos de tres no sólo se deben a una función retórica y enfática, didáctica incluso; pienso que una razón profunda se encuentra en la significación numérica que proviene del saber bíblico. Esto se puede corroborar en lo que el investigador E. W. Bullinger dice en un muy interesante libro: Cómo entender y explicar los números en la Biblia. Su origen sobrenatural y su significado espiritual. Al referirse al número tres, además de todos los atributos de la Divinidad que encierra esta cifra, el autor da la explicación que este signo matemático tiene como expresión verbal, semántica y discursiva:

Tres personas en gramática, expresan e incluyen a todas las relaciones de la humanidad. El pensamiento, la palabra y la acción llenan la medida de la capacidad humana. Tres grados de comparación llenan nuestro conocimiento de las cualidades. La más simple proposición requiere de tres cosas para completarla; esto es, el sujeto, el predicado y la cópula. Son necesarias tres proposiciones para completar la forma más simple de argumento: la premisa mayor, la menor y la conclusión (Bullinger 1990, p. 121).

De la frecuencia en la enumeración triádica, parte medular del estilo de Núñez de Miranda, abundaremos en el capítulo referente a su poderosa palabra de orador sagrado.

Volviendo a nuestro texto, y después de esta observación acerca de tal característica de la escritura de Núñez, vemos que conforme se aproxima el final del Testamento Mystico, se entrelazan con mayor intensidad la intención de un juramento o de un propósito declarados durante la existencia terrena, a los que se obliga la monja en vida, con su legado, y con el deseo de que éste se cumpla en la eternidad. Ambos juramentos adquieren, así, el doble nivel de lo ético y lo metafísico. El sentido pragmático-jurídico y el espiritual designan nuevamente la perdurabilidad de lo temporal en lo eterno,

cuando la profesa declara que deberá responder en el “Tribunal de cuentas en el día de la cuenta y juicio universal” (f. Núñez 1707, f. 10). Es sabido que el dicho tribunal de cuentas era una instancia administrativa en la que se examinaban y censuraban las cuentas de todas las dependencias del Estado. Sin expresarlo, queda sugerido que las acciones presentadas en este Juzgado simbólico-moral se declaran finalmente en el Tribunal de Dios, que es el juicio que el Creador hace de los hombres después de su muerte. En estas palabras observamos la alternancia de planos y tiempos en el texto: el cronológico-terrenal y el espiritual-eterno. La suscrita se declara, como es común ante su Creador, indigna, “vil e ingrata criatura” (*loc. cit.*). El propósito de abandonar todo lo temporal se cifra en la triple acción verbal: “... mi entendimiento soio piense, juzgue y discorra de el Cielo, sin atender á la tierra” (*ibid.*, f. 12). Similar a la Platica Doctrinal, la religiosa declara: .

Item, mando y es mi voluntad deliberada que mi cuerpo sea enterrado vico en las quatro paredes de el Convento de donde ni por imaginacion salga paso. Y como verdaderamente muerto al mundo, ni vea ni oyga ni hable ni se acuerde de sus cosas. Allá se lo aya el Siglo con sus maquinas (*ibid.*, f. 13).

A este propósito se sigue uno de los tópicos más frecuentes en los tratados de ascética y mística: la guarda de los sentidos y la sujeción de las potencias, en especial de la voluntad. El pasaje es en verdad expresivo:

Item, mando que todos mis sentidos sean con mi cuerpo enterrados, para que no atiendan ni cuiden cosa de tierra. Y que todas mis potencias se encielen para que obren solo a lo celestial; teniendo allá todo su ahinco, donde está el tesoro de mi corazon, que es mi Esposo. Mando que mis ojos no se levanten de la tierra en publico [...] Item, mis oídos no oigan nuevas seglares, cuentos impertinentes; o palabras livianas [...] Y al fin como á sentidos de un cuerpo difunto: mando a los mios se abstraigan de todo entretenimiento, y se empleen en toda mortificacion (*ibid.*, ff. 13r-15r).

Dos grandes autoridades teológicas y literarias hablan sobre estos temas, Juan Eusebio Nierembreg y Luis de Granada. Al inicio de este capítulo aludimos a lo que el primero dice respecto a la voluntad. Veremos lo que en los enunciados “Sacrificio del

Entendimiento y Sacrificio de la Memoria”, le asigna a estas dos potencias del alma:

Celebrale con tu essencia y tu entendimiento, el qual sacrifica a su dervicio y gloria. Bendize al que te dio una potencia capaz de conocerle, admirarle y reverenciarle [...] Bendize pues y alaba al que te hizo tan semejante a sí [...] Bendize anima mia al Señor con quanto ay en ti, con todo tu entendimiento y toda tu memoria. Alaba y glorifica al Señor que te dio tal tesoro, en que conservas tantas imagenes de cosas y prendas de sus beneficios [...] Sirvele con ella, anegandote en su inmensidad [...] A El solo alabes, a el solo digas mil loores, a El solo engrandezcas [...] en El solo emplees toda tu memoria, todo tu entendimiento, toda tu voluntad (Nieremberg 1758, f.442v).

Es manifiesta la similitud que este pasaje de Nieremberg tiene con los Salmos de alabanza al Señor, en especial con el número 66, 1-20. Si la admiración y constantes referencias a Nieremberg están presentes en casi todos los escritos de Núñez de Miranda, no menos influyente en él es la presencia del dominico fray Luis de Granada, a quien reiteradamente se dirige como “el maestro”. Este gran personaje de la espiritualidad y oratoria cristiana hispánica de los siglos XVI y XVII en su muy difundido libro Guía de pecadores, todavía bastante editado como ejemplo de buena prosa, dice lo siguiente en su inciso, “Guarda de los sentidos”, perteneciente al capítulo X, “Para consigo”:

Entre los cuales ponga señaladamente recaudo en los ojos, que son como unas puertas donde se desembarcan todas las vanidades que entran en nuestra ánima; y muchas veces suelen ser ventanas de perdición [...] En los oídos también conviene también poner el mismo cobro que en los ojos; porque por estas puertas entran también muchas cosas en nuestra ánima, que la inquietan, distraen y ensucian [...] Del sentido del oler no hay que decir; porque traer olores, o ser amigo de ellos, demás de ser una cosa muy lasciva y sensual, es cosa infame, y no de hombres sino de mujeres, y aun no de buenas mujeres [...] Del gusto no hay más que decir; el cual conviene que sea mortificado con la memoria de la hiel y vinagre que el Señor en la cruz bebió (Granada 1777, pp. 149-151).

Como interesante contrapartida de los sentidos en los cuerpos que viven la existencia “de tránsito”, Núñez en Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio acomodados a [...] las Señoras Religiosas, eleva el tema de los sentidos corporales al escenario escatológico de la resurrección final de cuerpo y alma, y los exalta sin quitarles su función perceptiva sensorial, con la que se goza aún más la grandeza de la gloria:

Consiste pues esta [la gloria] en el gustoso empleo de los cinco Sentidos. Los ojos se recreara co los admirables espectaculos de aquellos vistosisimos Palacios [...] Aquellos Elyseos campos y celestes Paraysos poblados de innumerables flores [...] El oydo se recreará con las musicas de aquellas Capillas Angelicas [...] y para lleno del apetito de su gusto respirarán [los resucitados en cuerpo y alma] un aire tan de ambrosía y puro Maná, que les sepa a todas quãtas suavidades pudieran sentir en las mas sazonadas viandas [...] El olfato se recreará cõ todas las fragancias suavissimamente intensas [...] (Núñez 1695a, ff. 157r y ss).

Observamos nuevamente los niveles terreno y trascendente que contiene el texto, y que Núñez, como teólogo consciente y didáctico utiliza el mismo signo verbal, dotándolo, *no obstante de dos cargas semánticas y –hasta reveladoras– distintas: el cuerpo tiene una “fisiología” culpable en su existencia temporal, y la tendrá gloriosa y edénica en la vida eterna. Los sentidos se sumarán a la apoteosis de santos y ángeles para gozar de la “sensorialidad” de la Gloria.*

La significativa parte de los sentidos en este breve texto tiene un desenlace concluyente: los sentidos corporales serán analogados con los de un cuerpo difunto, como enfatiza el propio Núñez en la Platica Doctrinal; en ambos escritos el cuerpo se transforma ascéticamente en “sentidos de un cuerpo difunto” (f. 21). Podemos observar que como se declara en todo testamento, la palabra clave va a ser “mando”, y el consecuente “item” latino que denota “adicion o repeticion de lo que se ha dicho” (DA, s. v.). La acción determinante del verbo organiza el texto para desembocar en el efecto del desenlace en una forma por demás eficaz, ya que los subsecuentes deseos de la voz en primera persona de la religiosa se abocan a prescribir sus propios preceptos purificadores para lograr la meta de la fusión con Dios. Como ocurre siempre en un proceso unitivo, la renuncia de lo temporal, de aquello que se percibe y procesa por los sentidos corporales, se aniquila en la sabiduría del amor entre Dios y el alma. Esta forma del alma de remontarse a la interior fusión con Dios es característica de la práctica jesuita de “hacer” y “actuar” con la voluntad la larga lista de pruebas deseadas y ásperas para llegar al estado contemplativo:

Al final de los Ejercicios se encuentra la “Contemplación para alcanzar amor”, que realmente es una descripción de la vida mística. Porque, empleando las mismas palabras de Ignacio “el amor consiste en comunicación de las dos partes a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amante al amado al amante”. Esta comunicación entre Dios y el hombre es la esencia de la unión mística [...] Este despertar y desarrollo de la vida de Cristo en el hombre [...] es la finalidad de total de los Ejercicios; pero el camino para llegar a ese fin es metódico, en correspondencia con el amanecer de la ciencia y la tecnología” (Hilda Graef, Historia de la Mística, p. 288).

Es por ello que el Testamento Mystico se concentra en la vía de la disciplina que organiza ordenadamente en los automandatos de la voluntad, el camino a la unión con Dios. De ahí que sea indiscutible la obediencia a todas las normas señaladas por la vida monástica como “manda” insistente y reiteradamente la monja: “Mando que todos los preceptos divinos, votos religiosos, constituciones, reglas y costumbres se guarden y cumplan a la letra, sin glosa, interpretación ni epiqueya” (Núñez 1707, f. 16).

Antonio Núñez, el maestro en los diversos sentidos del lenguaje —en el convencional y en el altamente significativo— sabe que la estricta guarda de la disciplina religiosa no se puede dar con una “Interpretación de la Ley moderada y prudente según las circunstancias del tiempo, lugar, ocasión y persona” (DA, s. v.). Esto es lo que quiere decir la palabra “epiqueya”: concesión circunstancial y causal de la norma. En el rigor de la observancia (lo repite Núñez en todos sus escritos) reside la especificidad del estado religioso. Ya lo había dicho su también muy frecuentado y admirado autor, el humilde hermano jesuita Alonso Rodríguez:

Pues esta es también la diferencia que hay de la perfección del seglar a la del religioso; bien puede ser que allá en el mundo uno sea más perfecto que un religioso; pero con todo eso, aquél no está en estado de perfección y el religioso sí. Porque aquella perfección del seglar no está confirmada con votos como la del religioso, y así no tiene aquella firmeza y estabilidad. Calidad en el bien que tiene el religioso por la razón de su estado (Alonso Rodríguez 1891, p. 151).

Ante la lectura de esta cita de Alonso Rodríguez queremos destacar su pertinencia, ya que el Testamento Mystico, como todos los escritos de Núñez dirigidos a religiosas es,

en esencia, la variante de un mismo discurso: la incitación a cumplir constante y concentradamente con las obligaciones que señala la elección de la vida monástica.

Otro tema presente en todos sus escritos es el de la comunión. Podríamos llamar a Núñez un predicador de la Eucaristía por la forma en que reiteradamente argumenta y defiende la bondad espiritual y salvífica de este sacramento. En la obra que nos ocupa se refiere a él como “Viático”: “Con toda propiedad se llama el Sacramento del cuerpo de Cristo que se administra a los enfermos que están en peligro de muerte y como viage para la eternidad, como verdadero sustento del alma” (DA, s. v.). En el texto se maneja la doble idea de la muerte y la comunión como “saludable vitualla” (Núñez 1707, f. 16), es decir, como abastecimiento necesario para transitar de la vida temporal a la eterna. Núñez refuerza su creencia en la comunión frecuente como alimento de fortaleza espiritual. No obstante, como lección surgida de las enseñanzas del catecismo, y ya como desenlace del texto –que concluye hábilmente en la consecución de la vida temporal– aparece la necesidad canónica de la administración de sacramentos paralelos y complementarios a la comunión en el momento de la agonía: “la Confessiō y la Extremaunciō con que la Iglesia arma a sus hijos en aquella hora” (ibid., f. 17).

Los términos jurídicos se reintegran en el documento para otorgarle en la conclusión el carácter legal que debe licitar y complementar al sentido místico. Así, aparecen como “Albazeas” San José y la Virgen; los santos de la devoción de la monja, que como Núñez mismo aconseja en la Cartilla manuscrita, se deben a una espontánea y libre elección del fiel. No falta el “Ángel de la guarda”, nombrado desde el Antiguo Testamento en el Libro de los Salmos como cerco espiritual incansable de los justos: “El ángel del Señor el campo pone en derredor de aquellos que le temen y los salva” (Sal. 18, 10). Dentro de los múltiples temas del Salterio, está constantemente la protección del Señor en casos de peligro y tribulación. La tradición popular del cristianismo no ha perdido esa acepción protectora del ángel, que es uno de los personajes sobrenaturales por quien el creyente

debe de dar más fervientes gracias al Creador.

Al final de la existencia terrena es común (sin apartarse curiosamente de los lineamientos legales) y también por señalamiento de la palabra de Dios, que el cristiano ofrezca sus buenas obras y pida misericordia por ellas. En el cifrado Apocalipsis de San Juan, en el impresionante y dramático final de los tiempos, los ángeles mismo serán quienes se alíen de nuevo a aquellos “Bienaventurados [...] que mueren en el Señor. Ya desde ahora dice el Espíritu, que descansen de sus trabajos, puesto que sus obras los acompañan” (Ap. 14: 13). Estas referencias bíblicas nos conducen a corroborar nuevamente cuán apegada está la palabra del Núñez “autor” a la asimilación de la Escritura como argumento literario y canónico en sus escritos. El efectismo que sabe imprimir el jesuita a sus desenlaces se hace presente en este brevísimo escrito con estas espléndidas palabras:

Y con todas ellas [las obras] deposito mi alma en aquella arca abierta de su amoroso Costado, que es casa propia de sus Esposas donde como blanca paloma me defienda de el Milano infernal, y asegure por toda esta peregrinacion, hasta conducirme en la misma, como lo hizo con la de Santa Lugarda al talamo empireo de su eterno descanso (Núñez 1707, f. 21).

Estas últimas palabras acentúan y concluyen el sentido místico unitivo que se busca transmitir en todo el texto. Como ocurre con el arrebatado lenguaje amoroso de la unión con el Amado, los términos se tiñen de un sugerente erotismo captado en una compenetrada fusión de intimidad en las palabras “Arca” y Costado”. Las palabras anteriores están usadas en sentido metafórico para designar la presencia y significación ritual del sacrificio de Cristo, sugerido en la sangre que mana del costado y que es guardada como supremo tesoro en el arca, que rememora la de Moisés en la que se depositó el magno símbolo de unión entre Yavé y su pueblo elegido (Éxodo, 18: 19). El lector no puede menos que captar una referencia textual alusiva proveniente del Cantar de los Cantares (2: 14) en la identificación igualmente metafórica de la religiosa con la

“Paloma”, mientras Cristo mismo se mimetiza con la vida religiosa, protección del alma del “Milano”, monstruosa ave de rapiña, que raya en lo diabólico y deforme: “tiene la cabeza llana y en la corona hacia la cerviz, una mancha blanca, el pico corto [...] los muslos desnudos, las uñas negras y torcidas y la cola de horquilla” (DA, s. v.). Al igual que la raposa que amenaza a la Amada en el Cantar “habita en lugares cóncavos y pedregosos” (2: 14). Lo que el autor desea con estas sugerencias simbólicas es culminar el texto en una forma de entrega mística. No en vano Nieremberg había dicho de la teología mística que es

[...] el camino de un corazón humilde, contrito y mortificado, lleno de santos afectos de amor a Dios, el qual llega a saber mas de su Criador que quanto se puede aprender por discurso o por estudio: “Sacrificio de amor y alabanza de la hermosura divina” (Nieremberg 1758, f. 442).

La referencia a Santa Lugarda se hace por la alusión al Costado, ya que esta santa del siglo XIII:

... tuvo la gracia de que se le permitiera compartir místicamente el sufrimiento de nuestro Salvador cuando meditaba sobre Su Pasión: en esas ocasiones aparecían sobre su frente y su cabello minúsculas-gotas de sangre (Butler, t. II, p. 562).

El escrito concluye con la mención de otros santas y santos, en especial la maestra de la experiencia mística, Teresa de Ávila, y con la concreción legalista del tiempo y del lugar: “Y porque conste á todos ser esta mi voluntad, y testamento lo firmé de mi nombre en este convento de \_\_\_\_\_ en \_\_\_\_\_ del mes de \_\_\_\_\_ del año de \_\_\_\_\_” (Núñez 1707, f. 21).

Los espacios en los que se insertan los datos de la profesora nos ubican en la cara pragmática de la Iglesia como institución de poder que remite al gran control no sólo ideológico sino emocional que se ejerce, entreverando los dos rostros de Jano. Uno, el de la observancia obligada de la vida conventual, registrada en la regulada existencia transcurrida en la aceptación de la autocensura (Legendre 1979). Este aspecto de la vida monástica es un acto prolongado de la voluntad como potencia enajenada de la libertad.

El otro rostro de la moneda es no el pragmático sino el ilusorio, en el que también por acción de una voluntad idealizada pero más heroica aún, el alma se eleva a los enrarecidos coloquios místicos en los que por enseñanza de Teresa y los otros grandes amantes a lo divino, se percibe la presencia del divino Amado.

## **Capítulo 6**

### **El prisma del tiempo: Núñez de Miranda y las miradas vicarias**

En un curioso almanaque del siglo XIX, llamado Calendario de Cumplidos, al igual que en otras publicaciones de este tipo, aparecen algunas biografías de personajes ilustres que muestran la intención de los editores que desean darlas a conocer a sus lectores. En el correspondiente al año 1837 surgen, por ejemplo, entre otros, Eguiara y Eguren, el mártir Bartolomé Gutiérrez y el gran humanista de la Compañía, Francisco Javier Alegre. En el mes de marzo se publica una biografía de Antonio Núñez de Miranda. Como era de esperarse, evidentemente que el episodio de su vida que más se resalta es el de su relación con Sor Juana. De ahí que no sea desmedido aseverar que a partir de la muerte de ambos, en 1695, sus nombres, sus acciones y sus recuerdos, estarán vinculados casi irremediabilmente. Es esta relación vicaria la que ha dado fama al jesuita. La posteridad lo conoce y lo rememora, en gran medida, asociado con la escritora. No obstante, Núñez fue –como es bien sabido– una de las grandes y más veneradas personalidades religiosas de su tiempo. Sin embargo, aun en su época o pocos años después de su muerte, para los autores que de él hablan, sigue siendo “el confesor de Sor Juana”. Es claro que mientras las menciones están más cerca de su contexto temporal, los juicios sobre él emitidos conservan más autonomía de la monja que lo que ha ocurrido desde principios del siglo XX hasta el momento actual. Considero que han llegado hasta nosotros dos formas de comunicación y de recepción de su personalidad: la que tuvieron sus contemporáneos y otros autores más cercanos a él en tiempo, como pueden ser Gutiérrez Dávila y Eguiara y Eguren, y algunas menciones del siglo XIX, hasta estudiosos actuales, quienes casi siempre lo presentan en una una relación que invariablemente incluye a la autora de

Primero Sueño. Son las imágenes modernas las que menos pueden evitar no sólo aprehenderlo por sí mismo, sino que, en términos generales, dan un juicio de valor acerca de él, siempre en función de la monja jerónima. Ejemplo inequívoco de esta aseveración son las palabras que De la Maza le dirige en una carta al autor del monumental Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús, Francisco Zambrano, a quien le pide datos sobre Núñez:

“el fin de mi posible estudio es indirecto, es decir, es por Sor Juana. Hay cosas del padre que no son muy de mi agrado, como su horror a las comedias, pero cada vez lo entiendo más en sus relaciones con Sor Juana y en sus separaciones, pues la que andaba errada por fortuna para las letras era la monja y no el jesuita. Me interesa la época y los contemporáneos de Sor Juana. A algunos habrá que censurar, pero en el caso del P. Núñez, como le decía, ha cambiado mi ‘antigua’ opinión radicalmente (Zambrano, 1970, t. 10, p. 514).

Las palabras del reconocido historiador del arte y la cultura son reveladoras de la apreciación vicaria que nuestro siglo ha tenido del jesuita. No es de menospreciar, sin embargo, la “rectificación” que De la Maza confiesa con respecto al Prefecto de la Purísima, reconociendo la lógica del comportamiento de Núñez hacia Sor Juana, en su calidad de aleccionador de almas, dispuesto siempre a alejarlas de lo mundano. No obstante, resalta el interés que el jesuita ha despertado como uno de los eclesiásticos que, al final de su vida, aleja a la escritora de las letras profanas. La fascinación personal, casi mítica, que inspiran la escritora y su genio creador han opacado a todas las otras figuras que la rodearon, en especial a Núñez, a quien sólo se le identifica, muy parcialmente, como “el confesor de Sor Juana”.

Esto se ha hecho inevitable para quienes estudiamos a Sor Juana, la que es, finalmente, quien le ha otorgado una posteridad perdurable. A las dos representaciones de Núñez de Miranda (la de “los antiguos” y la de nuestros contemporáneos) añadiremos, no obstante, una tercera imagen del jesuita que nos parece más significativa: la que el propio Núñez revela de sí mismo en sus escritos, algunas

primeras personas declaradas que arrojan mucho de la percepción que él tenía de sí mismo como miembro de la Compañía, como redentor de almas y como escritor. Su “yo” manifiesto en muchas ocasiones nos descubre varias facetas de lo que podríamos llamar “Núñez de Miranda par lui même”

### **1) Las miradas de sus coetáneos y de otras miradas cercanas a su tiempo**

Dado lo anterior, deseamos iniciar la semblanza de este formidable personaje (como lo son tantos otros de sus contemporáneos) con lo que dice ese raro almanaque, antes referido, localizado en la Colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional. Los juicios ahí vertidos están casi a medio camino en el tiempo, entre su época y la nuestra: a ciento cuarenta y dos años después de la muerte del venerable jesuita, y a ciento sesenta años de nuestro tiempo. El texto es anónimo y consta de, aproximadamente, una página a renglón seguido, que es el espacio que se da a las otras biografías que se publicaron mês con mes. Después de señalar la fecha y lugar de nacimiento, se dice: “Hablabamos de su sabiduria, prudencia y beneficencia” (Anónimo 1837, p. 6). Como era común en la época, estos conceptos y muchos otros se toman, aun cuando esto no se apunte, de la célebre biografía de Oviedo, que empezó a circular y a hacerse famosa casi inmediatamente después de publicada. El texto es una bien lograda mezcla de los datos de la hagiografía que el discípulo hace de su maestro, y de las opiniones personales del anónimo, pero indudablemente bien informado escritor. Cuando el autor habla de la “dirección espiritual” que el jesuita da a la escritora dice lo siguiente:

Otro que no fuera el P. Núñez habría violentado su inclinación a las letras humanas reduciéndola al Kempis y a otros autores ascéticos, pero este jesuita supo conciliar los santos carismas de un esposo sobrenatural y los entreteni-

mientos del juicio con la imaginación. La veía pasar del monte Oreb al Parnaso; y como no la encontraba pervertida con las ilusiones de la fábula, consentía que volviese a abastecerse de imágenes sublimes para explicar [sic] sus pensamientos. Esta monja que renunció a la corte del virey [sic] y que prefirió a Dios sobre los muchos personajes que le ofrecían su mano, confirmó su vocación con los mejores ejemplos con que edificó a sus hermanas, de cuya caridad fue víctima en una epidemia, y el buen juicio del padre Nuñez con las nobles producciones de su ingenio (Oviedo 1702, p. 6).

Como podemos observar, el texto glosa, en buena medida dulcificándolo, el juicio de Oviedo, y lo desvía de la acción coercitiva que Nuñez ejerció sobre Sor Juana, para que se alejara del “Parnaso” y se adentrara en el “Oreb” de la mortificación interior. También se establece la suposición (nunca realmente comprobada) de “los muchos personajes que le ofrecían su mano”. No debemos olvidar que los almanaques eran textos de divulgación que no se distinguían por su rigor informativo y que sí, en cambio, pretendían captar el interés de sus lectores con noticias atractivas sobre los personajes mencionados.

Entre sus correligionarios, mencionan a su importante compañero Francisco de Florencia y el propio Juan Antonio de Oviedo, en su difundido libro: Menologio de los varones más señalados en Perfección Religiosa de la Compañía de Jesús. En el mes de febrero, al dar el calendario-santoral (por supuesto no canonizado) de los jesuitas muertos en ese mes, ofrecen una amplia referencia de Nuñez y resaltan, junto a su capacidad como orador, y su destreza en el conocimiento de la teología, su intuitiva penetración anímica y psicológica para con los demás, así como ciertos rasgos emblemáticos de perfección espiritual y de irrefutable santidad:

*A esto juntaba el singular esmero de la observancia religiosa en una profundísima humildad, extremada pobreza, castidad angélica, obediencia ciega, mortificación heroica y oración continua en que Dios le ilustraba para penetrar corazones y conocer las cosas futuras de que hubo pruebas muy calificadas. Murió con aclamación de Santo, de casi setenta y ocho años de edad, y una persona Eclesiástica de muy elevado y probado espíritu vio su lecho al tiempo de morir, cercado de Ángeles, y se le dio a entender que de la cama avía volado*

su dichoso espíritu al Cielo (Flores y Oviedo 1747, pp. 56-58).

Curiosa resulta la apreciación que el propio Oviedo emite acerca de la imagen de la capilla de la Purísima, y en la que se ofrece una “atrevida” y casi inusitada faceta sobre una personalidad de la austeridad y rigidez moral que poseía Núñez. Lo que narra es un acto que, cuando menos, implica una clara desviación de las normas cristianas de las leyes naturales de comportamiento moral. En la ya muy difundida biografía, de la que él mismo se autocita, dice de la escultura que al principio adornó la capilla de la Purísima:

Lo primero que trataron de hacer fue la Imagen de bulto de la Concepcion, y por el poco posible, que hubo para su costo salio tan fea, bronca y desaliñada que por mucha razón se tiene por cosa sobrenatural la hermosura y Magestad conque sin averle llegado mas mano de Escultor alguno, oy se hacer respectar, admirar y amar de quantos la miran, mudando poco á poco, aunque insensiblemente con el tiempo (y no de repente, como muchos han pensado) en belleza y gracia, la tosquedad de su principio (Oviedo, 1702, f. 66).

De las palabras referidas vale la pena detenerse en las que relatan que la imagen se fue mudando, milagrosamente “con el tiempo y no de repente”. Oviedo parece jugar con sus lectores cuando en el Zodiaco Mariano libro que escribe también en coautoría con Flores, nos da una versión sorpresiva de la hermosa imagen que presidía el altar mayor de la capilla de la Inmaculada Concepción, de la que Núñez de Miranda es protagonista esencial. El relato es en verdad delicioso y nos narra la siguiente anécdota. Oviedo refiere que en el ingenio de Malinalco existía una hermosísima imagen de la Concepción, que era la patrona del lugar. Su perfección era además milagrosa, pues había vertido dos lágrimas que se le quedaron indelebles en el rostro. “El Padre Antonio Núñez solía ir por el tiempo de las vacaciones a dicho ingenio, y cautivo de la extraordinaria belleza de la imagen quisiera con piadoso atrevimiento robarla y colocarla en la capilla de su congregación donde estuviera con mucho más

culto y veneración que en el ingenio” (Florencia y Oviedo 1995, p. 150). Dice Oviedo que “todo se quedaba en buenos deseos” (*loc. cit.*). Al llegar a rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo se decide Núñez “a idear la traza [...] para la traslación de la imagen que tan grandemente deseaba [...] Para el efecto fue al ingenio, llevando consigo un escultor y en un cajón una estatua de la Concepción de la Virgen, pero sin cabeza ni manos, aunque en otro las llevaba ocultas” (*ibid.*, pp. 150-151).

A continuación, el ascético director de almas pide al administrador dé a los “esclavos” una tarde de descanso “[...] en donde les hizo prevenir música y buena merienda. Mientras ellos se divertían, sacó el escultor la cabeza y las manos que llevaba y no había descubierto, las unió al cuerpo de la estatua, que todos habían visto, y se colocó en el altar de la capilla” (*ibid.*, p. 151). Por ser ya noche, nadie se percató de que la imagen no era la misma. Para lograr el éxito de su empresa: “El P. Antonio Núñez procuró abreviar cuanto antes su vuelta para México, despachando por delante con mensajero muy seguro el robado tesoro” (*loc. cit.*). Para disimular el hurto, vistió a la venerada imagen con los vestidos que antes tenía. Oviedo concluye el episodio así:

Con esta diligencia no se hizo reparo al principio ni se conoció la mudanza de la imagen, hasta que los congregantes comenzaron a notar la extremada hermosura de que la antigua imagen carecía. De aquí tomaron fundamento para decir que la imagen de la Purísima se había renovado milagrosamente, y que siendo antes tosca, bronca y desaliñada, sin llegarle manos de escultor, se había puesto hermosísima. En esta persuasión estuvieron muchos años. Y así lo escribí yo en la vida del Ven. P. Antonio Núñez que por obediencia y mandato de mis superiores se dio a la luz pública el año de 1702 (Oviedo 1702, pp. 151-152).

Con este comentario, e indicando que por precepto escribió la biografía de Núñez, concluye Oviedo el episodio. Es lógico y comprensible que en la *Vida*, como texto hagiográfico, no aparezca esta historia, que desdora la persona de Núñez, al convertirlo en un “piadoso” ladrón, que despoja a los humildes habitantes del ingenio

de su imagen para trasladarla a la suntuosa capilla de la Purísima. Tal vez la pregunta que se hace el lector es ¿por qué Oviedo cuenta la anécdota, y de alguna forma, opaca la rectitud intachable que le había conferido a Núñez en la Vida y virtudes. Las respuestas pueden ser diversas, nos quedaremos con la más literaria: exponer en el Zodiaco Mariano la mayor cantidad de historias de las imágenes de la Virgen a lo largo del territorio novohispano, en honor a la verosimilitud.

Ahora bien, de las “censuras” o “pareceres” con los que algunos de sus contemporáneos “califican” al jesuita, destacaremos sólo algunas. Es necesario recordar que estas aprobaciones eran convencionales y elogiosas; que precedían a todo impreso novohispano, que resaltaban la ejemplaridad del texto y su fidelidad a la ortodoxia; además son pequeñas opiniones literarias sobre la obra que el lector tenía en sus manos. El célebre Sariñana, después de alabar la calidad del Padre como orador, emite el siguiente juicio:

Si no me obsta la excepcion de Discipulo suyo, para presentar por testigo de esta verdad a mi experiencia, puedo dezir, que aviendolo oydo desde mi juventud, ya Maestro en la Cathedra, ya orador en el Pulpito, nunca le oi sin desseo. En este dicho prevalece á la vergüença la ingenuidad, pues no puedo confessar la frecuencia de tanto Magisterio sin sacarme colores al rostro, lo mal aprovechado (Sariñana, en Núñez 1678, sin foliar).

En ese mismo sermón leemos el parecer del canónigo catedralicio Ignacio de Hoyos Santillana, uno de los más constantes censores de libros de la época, y quien aparece con frecuencia como calificador inquisitorial, junto con el propio Nuñez:

En tanto provecho entre la corteza de la reprehension aspera de este Pan, como en gusto, y suavidad la blandura del migajon: todo se come y todo alimenta por eso sin duda acuden todos buscando en el P. Antonio Núñez, sustento en sus necesidades. (Hoyos Santillana, en Núñez 1678, sin foliar).

Convencional al máximo, escueta y apegada a las reglas mínimas de un dictamen formal es la aprobación de su compañero de orden, Francisco Vera, a los

Exercicios Espirituales de San Ignacio acomodados a [...] las Señoras Virgenes, Esposas de Christo, de Núñez: “Y no solo no hallo en él [el libro] cosa alguna contra N. S. Fee y buenas costumbres, sino que verdaderamente siento, ha de ser de mucho espiritualissimo logro á las almas que lo leyeren” (Vera, en Núñez 1695).

Otro jesuita, Juan de Torres, de suyo un orador muy reconocido en su entorno, expresa el siguiente parecer a la Distribución:

[...] tengo visto en un pequeño volumen lo acendrado de un espíritu en la Distribucion [...] que para exercicio de Angeles Virgines, dispuso el Angel de el Rmo. P. M. Antonio Nuñez, de la Sagrada Compañia de Jesus, que en paz descance: y cierto que al leer obra tan perfecta, y de Maestro tan caval, me llamó la atencion un Angel de la Escritura, que como Maestro de espíritu, es viva imagen de este Angel de la Compañía: porque assi en la mente de este como en la cabeza de el otro, se divisa el iris con tantos colores de virtudes, quantos son los vivos de perfecciones, que pacifican los espíritus, y dan tranquilidad a las conciencias con tan sólidas doctrinas, que corren claras como el agua y lucidas como el Sol. (De Torres, en Núñez 1702).

El elogio del censor llega a excesos laudatorios simbólicos, ya que equipara la infalible y poderosa palabra de Núñez de Miranda nada menos que con la de San Juan Evangelista, quien en el Apocalipsis aparece como un “angel fuerte revestido de una nube, y sobre su cabeza el arco iris [...] Y tenía en su mano un librito abierto [...]” (Apocalipsis, 10: 1 y 2).

Una relación que puede parecer sorprendente al lector moderno, y más aún a los críticos y estudiosos de Sor Juana, es la que existía entre Núñez de Miranda y el célebre editor de la Fama Póstuma de la obra de la jerónima. Dentro de los muchos sermones de Castorena, localicé uno, que afirmó una duda que me había surgido: ¿al ser originarios ambos de Zacatecas, criollos y religiosos, existiría algún nexo entre los dos? La información parecía más que nada una simple curiosidad. Yo sabía de la existencia de un misionero de principios del siglo XVII, Juan de Ángulo y Miranda, de quien tenía cierta referencia de su parentesco con Núñez. Al rastrear más datos sobre

este santificado personaje (de manera vicaria, siempre para localizar más datos del jesuita) encontré un sermón de Castorena, intitulado El minero mas Feliz, que halló el Tesoro escondido de la virtud en la Religión, de 1728. En éste el editor de la Fama..., ensalza el milagroso suceso de la translación del cuerpo incorrupto del evangelizador franciscano al templo de la orden seráfica, en Zacatecas. Uno de los censores, Clemente Sumpsin, también jesuita, declara:

Es la invención de un thesoro el argumento de este docto acertado Panegyrico, y bastaba ser obra del feliz ingenio del Señor Doctor D. Juan Ignacio de Castorena y Vrsua, para que se mereciesse las estimaciones de un thesoro. Feliz invencion! Pues desde luego se encuentra con el Tesoro de virtudes de aquel exemplar Observante, Religioso Lego del Orden Seraphico, Fr. Juan de Angulo su Venerable Tio [...] (Castorena y Ursúa 1728, sin foliar).

En la Salutación, Castorena aparece como amoroso criollo que revalora su tierra y la emblematisa como ámbito de santidad, llamándola: "Phenix de las Ciudades, esta mi Patria Amada [...] Muy Noble y Leal Ciudad de Zacatecas [...] por el dominio de su Concepcion Limpia, como la plata de toda ley" [...] (*ibid.*, f. 2).

Más adelante, ya en el corpus del sermón, Castorena hace un encendido y admirativo elogio de Núñez de Miranda:

Por los buenos frutos se conocen los arboles: un arbol malo no puede dar buenos frutos. En el Arbol de la Genealogia se ingertaron los Angulo con los Miranda, y dieron por estimable fruto al V. Padre Antonio Nuñez de Miranda, de la Sagrada Compañia de JESUS [...] Calificador de la Santa Inquisicion, fue su oraculo; en las Escripturas otro Nicolao de Lyra Jesuita; en la Cathedra otro Alberto por lo Magno [...] en la Virtud y las Letras otro Fr. Luis de Granada, ó segundo Luis de la Puente. El Parentesco con este Siervo de Dios, y esta noticia de sus Virtudes corre impresso en las Vidas de entrambos, con provecho de muchos y admiración de todos (*ibid.*, f. 11).

No deja de ser curioso constatar la relación que existió entre uno de los más fervientes admiradores de la Fénix de México y uno de los personajes que más persiguió su vocación hacia las letras profanas, y quien constantemente la acosó por

ver en ella una religiosa que no cumplía cabalmente su observancia monástica.

Para concluir con algunos de los protagonistas de la cultura novohispana cercanos a Núñez en el tiempo, aludiré a dos grandes personalidades del siglo XVIII: Gutiérrez Dávila y Juan José de Eguiara y Eguren. El primero, en su muy consultada, Historia del Oratorio de San Felipe Neri de México, imprescindible para estudiar esa orden religiosa, relata lo siguiente al hablar del filipense Pedro de Arellano y Sousa, quien fue confesor de Sor Juana, después que ella se aleja del Padre Núñez. Es bien conocida la humildad de Arellano, así como sus deliquios y arrobos místicos que se contraponían con el austero y concreto espíritu de Núñez. Eguiara relata el pasaje en el que el oratoriano busca al jesuita para que sea su confesor:

Tenialo muchas veces [Núñez a Arellano] y por largo tiempo fuera de el aposento y sin quererle abrir la puerta; despedialo con asperas y desabridas razones: sin que el paciente don Pedro dexasse de instar en su pretension [...] y no faltaron ocasiones, en que aviendo ido bien temprano por la mañana, perseveró, como hemos dicho, hasta el medio dia, y vez huvo que hasta las tres de la tarde, volviendose sin comer á su casa [...] Y lo que es mas, que no sacaba otro fruto de su paciencia, que asperezas en el Padre Antonio, quando al salir de su aposento lo encontraba despediálo con amargura: y muchas veces hasta se valía de las manos para apartarlo de sí a rempujones sin que el humilde don Pedro, sino es callar, sufrir, y perseverar, executasse otra cosa por muchos meses en que continuó el padre Antonio, y por varios modos, estas y semejantes pruebas, que hallaría su discreción por convenientes, para hazer examen, probando en el rigor de este fuego lo rico de aquella, que verdaderamente manifestó en esta ocasión su dureza en no ablandarse para desistir, como no desistió, de su intento (Gutiérrez Dávila 1736, p. 81).

Inmediatamente salta a la vista un juicio de valor, al contraponer a los dos protagonistas del episodio narrado. Es obvio que la simpatía del autor se encuentra del lado de su compañero de orden. La opinión sobre Núñez —en quien se patentiza una dureza que quiere ser prueba para la paciencia de Arellano—, es adversa, pues en el texto no sólo se le presenta austero e inmisericorde sino que se anula en él una de las virtudes esenciales que enaltece y salva al cristiano: la caridad, que como sabemos, en

la doctrina cristiana, es sinónimo de amor al prójimo. Las metáforas “piedra”, en cuanto a la constancia de Arellano y “fuego”, alusivo al poder avasallador y destructor de Núñez, ilustran la relación entre ambos. La narración termina con estas lapidarias palabras:

Recibiole [Núñez] por uno de sus hijos espirituales; y le fue tan hijo Don Pedro, que no obstante que siempre fue tratado con aspereza y ensayada la plata con que acudió esta piedra en el fuego de muchas y diversas mortificaciones, siempre vivió firme, obediente u constante debajo de el espiritual magisterio de el Venerable Padre Antonio, mientras a éste le duró la vida, que fue hasta el año de seiscientos noventa y cinco, en que le llamó Dios (como esperamos) para coronar sus virtudes (*ibid.*, p. 81).

La expresión de ambigua, pero intencionada duda sobre la salvación segura de Núñez, está cargada de persuasión moral, como lo está la defensa que siempre hace el autor del Padre Arellano, quien para Gutiérrez Dávila, es el verdadero depositario de las auténticas virtudes cristianas.

Eguiara y Eguren dedica un volumen a la biografía de Arellano: Vida Del Venerable Padre Don Pedro De Arellano y Sossa, Sacerdote, Y Primer Prepósito de la Congregación del Oratorio de México (1735). En ella, al referir el suceso de la conducción espiritual que Núñez ejerce sobre el oratoriano, hace primero una ancarecida alabanza del jesuita, de quien dice con laudatoria expresión:

... que él solo bastaría á llenar de honra a esta su Provincia Mexicana [...] y hazer dichoso el siglo passado en que floreció para tanta gloria de Dios y bien de las Almas, como publica la Fama: cuya alentada voz dize tantos elogios de este gran Siervo de Dios, que no pudiéramos entre charlas, en un apunte, sin escribir más delicadamente, que el Notario que abrevia dentro de una nuez la Iliada toda; no cabiendo ellos [los elogios] en la Historia del Venerable Padre, que con tanto acierto compuso la doctissima pluma del Rmo. Padre Juan Antonio de Oviedo (Eguiara y Eguren 1735, f. 20).

La expresión panegírica que a Eguiara le merece la póstuma celebridad de Núñez lo inclina a exaltarlo como un auténtico héroe épico de santidad. No está exento

su juicio de una exageración retórica en la que el descrito Núñez-tópico excede a la capacidad de cualquier pluma, incluyendo la del propio Oviedo. Cuando entra en materia, al contar la sujeción que durante “diez y nueve años” vivió Arellano bajo la autoridad de Núñez, la narración de Eguiara, quizá para suavizar la dureza del jesuita para con el otro confesor de Sor Juana, establece un eficaz contraste de personalidades y de formas de entender la experiencia espiritual. Así, ante los arrobos y visiones de Arellano, el autor manifiesta lo siguiente:

El V. Padre Antonio Núñez, su confesor. Hombre igualmente Sabio y Prudente (que Arellano) y muy versado en el gobierno de las Almas no era fácil de aprobar este linage de beneficios celestiales, que a veces suele contrahazer el Demonio [...] por lo qual repetía muchas vezes á la Reyna del Parayso en su Soberana Imagen de la Puríssima: “Ha Señora! No quiero revelaciones ni resvalaciones sino observancias de Reglas”. Por consecuencia manejaba con gran tiento Aquellas Almas á quienes llevaba Dios por este illustre camino [...] Por esso tiraba fuertemente la rienda a estos espíritus remontados y examinaba sus passos y sus vuelos con repetidas y proporcionadas mortificaciones (Arellano, f. 29).

Como decíamos, es evidente la desemejanza entre estos dos espíritus a los cuales Eguiara confiere perfección y altura espiritual. Sin restarle admiración a Arellano, a quien considera alma de vuelos místicos, reconoce, sin embargo, la reserva de Núñez –personalidad fuertemente ascética y realista– para aceptar sin recelo ciertas actitudes espirituales, tan riesgosas de caer en posibles manifestaciones heterodoxas.

Del más célebre y completo texto escrito sobre Núñez, la biografía del Padre Juan Antonio de Oviedo, no hablaremos detenidamente por varias razones: en primer lugar, porque lo hemos intercalado y mencionado a lo largo de esta trabajo; en segundo término, porque la hagiografía que escribe el discípulo sobre su maestro es ampliamente conocida y mencionada por los estudiosos actuales, quienes lo aluden frecuentemente y, por último –y más importante– porque nos servirá de referencia constante para que Núñez hable con voz propia, basada en “los apuntes” que Oviedo utiliza para

enfaticar su escrito sobre el padre.

Para epilogar la visión que sus contemporáneos tuvieron de él, incluiremos la mirada y el juicio del personaje más célebre de su contexto, que le ha otorgado buena parte de la “Fama póstuma” de que hoy goza; es claro que nos referimos a la propia Sor Juana, quien además servirá de “bisagra engazadora” (El Sueño, v. 659) entre su tiempo y el nuestro, ya que la mayoría de los juicios que de Núñez de Miranda se han manifestado, se relacionan con ella. Tomamos la ya muy famosa Carta al Padre Núñez, reconocida por la crítica como auténtica. Podemos decir que gracias a este texto revelador, Sor Juana desenmascara a un muy poco caritativo asceta, poseído por la envidia y por la incómoda rivalidad de la fama que goza la escritora. Es curioso constatar que en sus juicios se encuentra cierta similitud con Gutiérrez Dávila, ya que ambos lo despojan de la apariencia cristiana de un simulado amor al prójimo, y revelan en él una intolerancia recalcitrante. Usamos la edición de Aureliano Tapia Méndez, de 1993: Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor: Autodefensa Espiritual, pues junto a la transcripción paleográfica, incluye el manuscrito original, lo cual otorga más fidelidad a la disposición numerada de cada una de las líneas y a los subrayados incluidos en el manuscrito. Es necesario tomar en cuenta que la misiva es privada, y que la poeta seguramente nunca tuvo la intención de publicarla. En realidad es un largo y catártico discurso en el que expresa en “voz alta” lo que piensa de su destinatario.

El escrito se intitula, como sabemos, Carta de la Madre Juana Inés de la Cruz escrita al Reverendo Padre Maestro Antonio Núñez de la Compañía de Jesús. Ya Antonio Alatorre (1987) ha hecho un análisis exhaustivo de este texto. Asimismo, Margo Glantz (1996) ofrece una interesante interpretación de este escrito por lo que nos limitaremos a unos cuantos comentarios y a citar los pasajes que nos parecen más significativos.

La carta carece de una convención que era común en todas las epístolas de la época: una fórmula reverencial de salutación. Desde el inicio se percibe un acre tono de antagonismo entre la emisora y el receptor. Incluso, la escritora hace una severa acusación de la calidad moral de Núñez:

Aunque ha muchos tiempos que varias personas me han informado que soy la única reprehensible en las conversaciones de Vuestra Reverencia, fiscalizando mis acciones con tan agria ponderación como llegarlas a escándalo público y otros epítetos no menos horrorosos [...] (Tapia Méndez 1993, sin paginar).

Las palabras “soy la única reprehensible” prueba no sólo la demostración que el jesuita hace de su hija de confesión, sino la obsesión que el sacerdote tiene hacia los que él considera desvíos de la religiosa. Resalta, también, la actitud de juicio público que Núñez da a la censura que emite hacia la monja. La reprobación del confesor se centra, esencialmente, en la posición que la poeta ha obtenido al escribir por encargo, y sobre todo, a la celebridad que con ello ha alcanzado. Sor Juana presume sin recato, incluso con gran delectación, la fama y los elogios de que es objeto. Creo que es necesario considerar que no sólo existe el antagonismo entre un guía espiritual y su hija de confesión, sino la oposición entre dos intelectuales que tienen una concepción diametralmente distinta del acto de escribir y de la finalidad de la escritura. En la religiosa se percibe una concepción creadora y muy moderna de la literatura como fin en sí misma y como acto estético de creación, innato al genio y al que no se puede renunciar, como bien lo manifiesta en la Respuesta; para Núñez, por el contrario, todo lo que se escribe, y en especial si lo hace un eclesiástico, debe subordinarse a una finalidad superior, al servicio de Dios. Es la tradicional concepción de que todo conocimiento profano sirve a la teología como ciencia de revelación divina. Es indudable que en el jesuita existe, de manera soterrada, no sólo un acto de reprobación sino también de envidia hacia la intelectual más sobresaliente de su tiempo.

No abundaremos más en el contenido de esta carta que, como asentamos, se ha estudiado ampliamente, sólo quiero reiterar que marca la ruptura entre estas dos personalidades en quienes existe un antagonismo de actitudes, que los confrontó por un principio de autoridad implícito que como padre espiritual tenía Núñez sobre la religiosa, y la posición de Sor Juana como escritora, para quien la palabra, el acto de conocer y la libertad de creación eran los fines últimos.

## **2) Núñez de Miranda en la mirada de nuestro tiempo**

Como asentaba en la introducción, en nuestro siglo, Núñez de Miranda ha sido sujeto de múltiples predicados. La gran mayoría de autores en nuestro tiempo (y es claro que no pretendemos agotar todas las percepciones que de él se han dado) lo hacen actor de una serie de acciones que tienen que ver, casi invariablemente, con Sor Juana. Así, el jesuita, surge –como señalamos en el título de este capítulo– a través de una óptica vicaria, en la que la posteridad lo ha señalado como uno de los poderosos eclesiásticos que acosan a la religiosa para que al final de su vida abandone las letras "profanas".

Una de las polémicas que inicia este debate es la que sostuvieron Genaro Fernández MacGregor y Ezequiel Chávez en torno a la relación Núñez-Sor Juana. El primero escribe un libro "ultramontano" y "raro" como lo llama Alatorre y detenta una óptica febrilmente conservadora, basada en su lectura de Oviedo, la cual le sirve para hacer una apología desmedida de Núñez. En la mayor parte de sus apreciaciones glosa al biógrafo y lo utiliza para sostener su postura conservadora. Entre otras cosas su juicio sin matices sobre Núñez, dada su ideología católica, se resume en las siguientes palabras:

Quien no haya leído la vida de este santo varón escrita por su hermano de religión el P. Juan Antonio de Oviedo, debe leerla para admirar cómo se forja a golpes de voluntad una personalidad fuerte; a qué grado de grandeza puede llegar una alma que se fija a sí misma su regla, su límite [...] El P. Núñez fue un sabio, un maestro, un caritativo, un humilde, un fundador, un justiciero, un asceta (MacGregor 1932, p. 54).

La enumeración de virtudes que sin empacho y sin mucha reflexión asienta MacGregor es una apología desmedida que pretende re-escribir, casi trescientos años después, una nueva hagiografía del Padre Núñez (cfr. Benassy 1983, p. 204).

El nombre del crítico está íntimamente ligado al de su antagonista, Ezequiel A. Chávez, quien es, entre los autores de este siglo, el primero que hace una seria reflexión acerca de la personalidad del jesuita. Maestro, y psicólogo, pionero de esta disciplina en los años treinta, Chávez, además, leyó sobre la relación entre ambos escritores criollos y religiosos del siglo XVII. De él dice Antonio Alatorre que acaba para siempre “con el cuadro color de rosa” de la relación entre ambos”. (Alatorre 1987, p. 595). Aunque los juicios que Chávez emite sobre Núñez se encuentran también en relación con la escritora, asimismo inciden en la personalidad del jesuita como un personaje que atrae su atención y merece sus cavilaciones, dada su austera psicología. Chávez no toma muy en serio las objeciones que MacGregor hace a su trabajo. Su argumentación es más serena e inteligente que la apasionada adjetivación que a las virtudes de Núñez como redentor de almas concede el crítico ultramontano. Se limita a responderle entre otras cosas, en respuesta a la apología de MacGregor (1932, pp. 54-64) dice libro lo siguiente:

No; yo no he dicho que el mal está en que el Padre Núñez sea asceta. ¿Cómo habría podido haber dicho semejante cosa cuando —en los términos en que lo expreso en mi Ensayo— reconozco virtudes en el ascetismo [...]? Tampoco pienso que sea justificado decir, como ha dicho el señor Mac Grégor, que si le hubiera yo reconocido al Padre Antonio cualquier “asomo de justificación”, no lograría mi “intento de poner en la cabeza de la monja el halo simbólico de la santidad” porque no he tenido tal intento. (Chávez 1968, pp. 155, 156).

En su otro libro, Sor Juana Inés de la Cruz, ensayo de psicología, Chávez cala más hondo en la forma de ser del jesuita. Empieza por hacer una extensa glosa del texto de Oviedo y logra su modelo psicológico del prefecto de la Purísima, y, asimismo, consigue formular una interesante teoría de dos personalidades paradójicas y complementarias, la de Sor Juana y la de su confesor. Resalta su obsesión por la autodisciplina y el ejercicio férreo de su ministerio para salvar prójimos. No se le escapa el autoritarismo que implícitamente detenta toda figura eclesiástica de influencia concencial, quienes la ejercen, y que buscan –como en el caso de Núñez–, la autoinmolación del hijo espiritual (Legendre 1979). Definitivo y lapidario es el siguiente juicio de Chávez:

Admirable es aprender la difícil arte del gobierno de sí propio; mas ¿no es verdad que lanzado al límite al que hubo de llevarlo el padre Antonio, y en los términos a que él lo llevó, acaba por matar en el hombre al hombre? ¿No es cierto que de humano tórnase éste de algún modo en inhumano, y que al cabo se convierte parte de su ser en muerta y seca yesca, que sólo pudiera servir si ardiera y se quemara? (Chávez 1970, p. 215).

Bien percibió don Ezequiel la posición espiritual y psicológica límite que un censor ejerce en sí mismo y en los demás para doblegar la voluntad y los sentidos a la obediencia del superior, enmascarada en la sujeción a Dios.

La biografía más completa y serena del jesuita, como asienta Elías Trabulse (Carta Atenagórica, p. 39) se debe indudablemente al también jesuita Francisco Zambrano, quien hace una loable labor de recopilación e investigación, de entre los autores y miembros de la Compañía que sobre el jesuita habían escrito. Zambrano recoge los datos de estudiosos que lo precedieron e incluso los enmienda y actualiza. A él se debe la primera cronología puntual, año por año, de la vida del jesuita. Asimismo, en su magna obra, Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús, (t. 10, pp. 513-556) registra la bibliografía más completa que de los escritos de Núñez

se había consignado.

Otro erudito de la Compañía, Gerard Decorme (1941), se refiere a él como “doctísimo y piadosísimo” (p. 162), y, al lado de Francisco de Florencia dice que: “Llenan toda la segunda mitad del siglo XVII” (*ibid.*, p. 182). De Núñez –siguiendo muy de cerca a Oviedo– expresa: “Sus virtudes realzadas por una rara inteligencia y una memoria fenomenal y sus escritos ascéticos, no pudieron menos de ejercer duradera influencia en los jóvenes del Colegio Máximo, donde pasó, como Rector, profesor y director espiritual, su larga vida” (*ibid.*, p. 388).

Núñez de Miranda es tildado de extrema severidad y austeridad por Octavio Paz, quien le presta considerable atención en Las trampas de la fe, aunque siempre y de nuevo en relación con Sor Juana. Tampoco se le escapa al ensayista la intolerancia proverbial del jesuita. Paz lo observa como figura de dominio espiritual y de primera magnitud en su tiempo. Retoma, nuevamente, la biografía de Oviedo y logra trazar un arquetipo de época encarnado en un padre espiritual, de nuevo obseso por la sujeción de las almas y la regulación de los actos morales. Es reiterativo el predicado constante de “severo” con el que califica al prefecto de la Compañía (entre otras, Paz 1982, pp. 341, 368, 541, 576). En un acercamiento que trata de ser de lo más minucioso respecto a su personalidad, Paz concluye –como lo hace con la propia Sor Juana, y basado en su maestría como ensayista creativo– con varios juicios sumarios sobre el jesuita. Resumimos uno de ellos que lo pretende abarcar de una manera un tanto esquemática y discutible:

En la personalidad del padre Antonio son notables dos aspectos en apariencia contrarios, pero que en el fondo se completan: el hombre público entregado a la acción y el asceta [...] Su ascetismo estaba al servicio de una moral exigente, una suerte de atletismo espiritual [...] Aunque fue profesor de teología y filosofía no fue un verdadero intelectual ni mostró pasión por el conocimiento (*ibid.*, pp. 588-58. El subrayado es mío).

Como ocurre con otras de sus aseveraciones, considero que el gran poeta a veces opta por decidir, más que por comprobar sus juicios. Entre otras cosas, creo que se habría beneficiado de la lectura de la obra de Núñez antes de emitir opiniones tan contundentes y lapidarias.

El descubridor de la Carta de Sor Juana a Núñez, Aureliano Tapia, quien la edita en 1993 –siempre viendo también al jesuita vicariamente en relación con Sor Juana– exterioriza el siguiente parecer en defensa de la escritora y en detrimento del autoritarismo del jesuita:

Monseñor Octaviano Valdés [...] opinó que el caso del padre Núñez fue el de un verdadero director de almas que siente disipada la mente de la religiosa jerónima [...] y que le pide mayor consagración a su vida espiritual. Es también lo que dice Oviedo en su biografía y repiten otros sorjuanistas.

Yo también lo creo. Pero veo la historia que está allí: repaso la biografía de Núñez de Miranda, oigo la enérgica Autodefensa Espiritual de Sor Juana, y sigo viendo la injusta esclavitud que le quiso imponer el confesor a la religiosa (Tapia Méndez 1993, p. 80).

El destacado historiador Elías Trabulse, penetrante conocedor del contexto de Núñez y de Sor Juana, retoma nuevamente a Oviedo e interpreta y analiza lo más significativo de su biografía. Se sustenta, en especial, en “el memorial de apuntes” del propio Núñez que usa el biógrafo, y expone esta aguda percepción de su personalidad, una de las más atinadas y sustentadas dentro de la crítica moderna:

Como es de suponer, ahí (en los memoriales) están contenidas diversas sentencias morales y reflexiones espirituales a las que tan afecto era este jesuita novohispano. A lo largo de su biografía se percibe a un hombre de recia voluntad y profundamente intolerante, pero también a una inteligencia aguda y penetrante: Núñez fue un hombre de gran cultura teológica, filosófica, literaria e, incluso, científica, ávido lector, su memoria registraba los mínimos detalles de lo que leía. Además, era un magnífico prosista, cualidad de la que se sentía orgulloso, y un elocuente y célebre orador sagrado. Sus sermones eran muy concurridos y era famoso por las emociones que despertaba entre los fieles. Por otra parte, tenía el carisma del santo y del director de conciencias, lo que le dio un gran aliciente entre el alto clero, la nobleza gobernante y las monjas y clérigos de los que fue confesor [...] Su poder llegó a ser tan grande como su

prestigio intelectual (Trabulse 1995, pp. 40-41).

Otra notable investigadora, especialista en el acervo inquisitorial es María Águeda Méndez, quien se ha dedicado a estudiar la presencia de Núñez en el Santo Oficio. De su labor como calificador inquisitorial –faceta que no podemos dejar a un lado por la importancia ideológica que reviste– la ensayista señala estos interesantes y hasta hace muy poco inéditos datos acerca de la participación de Núñez en una de las más controvertidas “leyendas negras” de la cultura hispánica:

Los escritos [de Núñez] que hemos catalogado se dividen en once calificaciones, tres cartas, veintiocho censuras, un discurso, diez pareceres, una relación y trece sentires. En ellos se manejan varios temas que van desde calificaciones sobre pinturas, expurgación de libros, consideraciones sobre dichos y hechos blasfemos, pactos demoníacos, actos de idolatría, magia y adivinación, pasajes de libros con proposiciones calificadas de erróneas, sermones, pasquines, lunarios [...] hasta escritos infamatorios, de autoridades eclesiásticas, oraciones irreverentes y un supuesto milagro que tenía el sello de Jesús y la imagen de Santa Teresa (Méndez 1997b, p. 400).

No obstante, la aportación de la autora no se detiene en esta valiosa información sino que se adentra en un texto descubierto por el proyecto “Catálogo de textos marginados novohispanos”, y aparentemente anónimo, que en realidad fue escrito por Núñez y censurado por el Tribunal: Familiar Prosopopeia. Epístola Estimativa, que desapruueba los trajes femeninos en las festividades de Semana Santa. Méndez reproduce la disculpa del jesuita ante los censores y termina su trabajo con esta interesante apreciación, al relacionar el juicio de Núñez con el que padeció Sor Juana a manos del provisor arzobispal:

En ambos casos la poca documentación que se produjo fue celosamente guardada y sólo la conocieron unos cuantos que estuvieron en el secreto y lo respetaron. Tanto Núñez como Sor Juana tuvieron que acatar la decisión de las autoridades eclesiásticas e inquisitoriales, aunque el castigo por el error de omisión, por así llamarlo, del jesuita fue menos severo que el de la monja. Ambos fueron rigurosamente reprendidos. El connotado y poderoso jesuita siguió su vida normal, ya que sólo se había proscrito que su pequeña obra se

divulgara. A Sor Juana, en cambio, se le prohibió continuar con su actividad literaria, pues como bien apuntó Paz, "el saber como transgresión implica el castigo del saber" (Méndez 1997b, p. 413).

Antonio Alatorre –a quien ya hemos citado anteriormente– y también "un imprescindible" en los estudios sorjunaninos, coincide con Paz en conceptualizar al jesuita como un arquetipo confesional, como conductor de conciencias y como guía espiritual de los fieles católicos de su contexto. Alatorre se basa en Oviedo y en los más importantes bibliógrafos para reseñar la obra del jesuita. El ilustre filólogo, cimentado en Diego Calleja, el también jesuita, primer biógrafo de Sor Juana, expresa estas reflexiones.

Lo básico es la fama de ciencia-santidad, que a Núñez se le reconoció en letra de molde ya en 1676:

"Pater Antonius Núñez de Miranda, natione Mexicanus, virtute ac litteris insignis. Tenía toda la razón Calleja al decir que Núñez "era [...] en México, por virtuoso y sabio, veneración de todos" (Alatorre 1987, pp. 602-603).

Para concluir los pareceres que acerca de Núñez han emitido los estudiosos "modernos" (como los llama Alatorre) quisiera aludir a la original y convincente opinión de Margo Glantz, quien ubica a Núñez y a Sor Juana como integrantes y rivales de un ritual cortesano en el que ellos, como tantos más, luchaban por el mecenazgo y la protección de los poderosos. Glantz cita la Carta de Sor Juana a Núñez, en la que la monja se defiende de la acre censura de su confesor por haber dispuesto el arco triunfal de 1680, en honor de los Condes de Paredes, Marqueses de la Laguna, así como su reiterada oposición por los saberes profanos:

Si se examina esta querrela con atención, este agravio enconado de Núñez contra la monja, puede advertirse que la violencia del confesor contra su confesanda no fue causada por un asunto meramente religioso; su origen es cortesano, la obtención de los favores de los poderosos, cuyo resultado es el prestigio. Y esto se deriva de la estructura tan peculiar de la corte constituida por altos funcionarios, civiles y eclesiásticos, españoles y criollos, aristócratas y

comerciantes recientemente ennoblecidos, criados aspirantes al favor virreinal, etc., sociedad regida por un severo código de etiqueta determinado de manera jerárquica por los rangos, y también, como lo he subrayado varias veces, por el prestigio (Glantz, 1996, pp. 98-99).

En la anterior referencia la investigadora no sólo contrapone al Padre y a Sor Juana como actores destacados de un “teatro barroco” cortesano, sino que les confiere su singularidad en la historia espiritual y cultural de su época. Ya Núñez deja de ser exclusivamente “el confesor de Sor Juana” y se vislumbra como un –sin duda– envidioso opositor más del genio de la luminaria más atrayente que giraba alrededor de los virreyes, soles centrales de la corte virreinal. La contraposición entre la poeta y su confesor desata, finalmente, un soterrado sentimiento abrigado por Núñez y por los miembros de la más estratificada y perfecta de las jerarquías; la eclesiástica: emprender una lucha por sobresalir y por detentar influencia o sea por obtener valimiento entre los grandes. Núñez, en su actitud hacia Sor Juana, lo que desea es ejercer dominio como lo hace con Arellano y con Barcia. La santa austeridad del jesuita, asienta Glantz, finalmente no resistió el canto de sirena de las altas esferas del Poder.

### 3) Núñez de Miranda cifrado en su palabra, “Núñez par lui même”

... nada soy, nada valgo, nada puedo, nada tengo. Si vos Señor no me ayudáis, librais y manteneis en lo bueno. Porque yo por mi soy un costal de podredumbre, hediondo, feo, horrible, abominable, y lo que peor es, que conociendo esto, no soy humilde. Hazedme Señor humilde de corazon, de corazon. No humildad de garabato como esta mia; sino una humildad verdadera, lisa, llana, sin doblez, sin hipocresia, tal humildad que desee ser pisado, despreciado, deshechado de los hombres, y sólo cuide de vos y de conocerme a mi. Ha, Señor conoscame a mi, y conocate a ti. A mi para aborrecerme, y ponerme á los pies de todos, y a ti para alabarte y, y amarte por los innumerables beneficios que has hecho a este miserable pecador que merecía estar en los calabosos infernales.

(Oviedo 1702, p. 147. El subrayado es mío).

Estas arrebatadas palabras pronunciadas por un convencido y arrepentido pecador que desea ser guiado por el camino de la auténtica conversión, no son excéntricas en el contexto de la vía del arrepentimiento y el perdón. Oviedo las extrae de Núñez, del valioso “memorial de sus apuntamientos”, o “quadernillo de sus propósitos” o “apuntes”, como llama indistintamente el biógrafo a la especie de diario íntimo que el Prefecto de la Congregación de la Purísima escribe, y que el autor de su Vida tuvo la fortuna de tener y manejar en la hagiografía que del maestro y hermano de orden escribe. Esta exclamación fervorosa (no descuida en señalar Oviedo) la profiere su protagonista en la presencia de su “compañero”, un personaje llamado Ángel, que siempre acompañaba a Núñez y lo asistía en la desgracia de su casi total ceguera. La cita es asimismo frecuente como parte de la autodevaluación y denigración que el cristiano siente ante su Creador. En el catolicismo tradicional, el sentimiento de culpa es uno de las entretelas espirituales, psicológicas y concienenciales más socorridas para que el individuo comparezca ante la presencia de Dios.

No obstante, no se nos debe escapar el señalamiento del biógrafo cuando declara “ [...] le oía exclamar a Dios su compañero”, “Otras veces le oía decir [...]”, o sea, la necesidad gestual y dramática que Núñez –como buen protagonista y figura pública– de devoción, tenía de ser contemplado. De ahí que, en realidad, esta “voz” de Núñez que Oviedo nos deja oír, nos diga más sobre su psicología que sobre su humildad.

Como contrapartida de este gesto arrebatado que citamos anteriormente, Oviedo nos presenta su comprensiva y auténtica faceta de un rol que ejerció por muchos años, el de maestro. A este respecto, el rector del colegio de San Pedro y San Pablo emite estas conmovedoras palabras que en su vocación de maestro lo acercan al de predicador, en cuanto a transmisor de la palabra verdadera:

Afectaré con los Discípulos toda apacibilidad, respondiendo con paciencia y buen semblante á todas sus preguntas, aunque parezcan crasas maliciosas, desentendiendome con total disimulo de su rusticidad; pues aunque unos pregunten mal, aprovechará á otros lo que respondere bien [...] Compadecerme de su cortedad, y acomodarme á ella, porque con mi viveza o aspereza no se arredren, ó corran de preguntar.

Paciencia, constancia ó perseverancia en oír, responder, explicar é inculcar las mismas cosas. Lo que á mi me parece facil, para los pobres Estudiantes es dificilísimo, y obscuro, y por dicha lo fue para mi, quando la primera vez lo lei o lo oi. Este es punto de summa importancia, en que he faltado mucho [...] Aplaudir competentemente á todos y estimar sus trabajos, y actos con religiosa charidad y verdad, y mas en ausencia que en presencia. (Oviedo 1702, p. 33. Los subrayados son míos).

Estas palabras de Núñez como profesor revisten gran importancia, pues la pedagogía es una de las funciones, apostolados y proyectos de convicción que privilegia la Compañía, una de sus mejores estrategias de persuasión. Una estudiosa contemporánea del tema expresa lo siguiente:

El alma es lo más bello salido de las manos de Dios, es la parte divina del hombre, la que le asemeja y une a su Creador [...] Los jesuitas que aspiran a obtener un triunfo duradero, serán verdaderos forjadores de almas, y en su práctica educativa cuidarán de todas y cada una de sus facultades y crearán artilugios encaminados a fortalecerlas y desarrollarlas. (Varela, "Pedagogía jesuítica"..., p. 127).

En la primera parte de su libro, Oviedo plasma al Núñez "exterior", al que ha realizado las acciones más sobresalientes de su vida apostólica; en la segunda, por el contrario –y en eso sigue el modelo y la estructura general de las hagiografías–, se interna en el poseedor de las virtudes espirituales, sobre las que debe recaer el peso de la santidad. De ahí que se pueda observar que la primera cita, tomada del capítulo "La profunda humildad del Padre Antonio Nuñez" ofrezca al lector un acercamiento interior más íntimo al alma del biografiado. Es en esta segunda parte en la que predomina lo que podemos llamar la "voz" de Núñez.

Una de las obsesiones no sólo de Núñez sino de cualquier cristiano de la época

era la guarda de la castidad, considerada como una de las más perfectas “imitaciones de Cristo y de la Virgen” que debía conquistar un espíritu en vías de perfección. Oviedo retoma nuevamente el valioso memorial de su protagonista para ofrecer de él una percepción del ser femenino que no puede dejar de evocarnos a Aguiar y Seijas:

Con las Señoras gran cautela en los ojos, no dejarme tocar, ni besar la mano, ni mirarlas al rostro o traje, no visitar a ninguna sino con calificado é inevitable motivo, summa cautela, y circunspeccion. Y por cerrar la puerta del todo en este punto aprieta, y estrecha mas el proposito de no visitar Mugerres en otra parte con estas palabras: no he de tener amistad, ni correspondencias con Persona seglar, aunque sea Varon santo, grave, etc. para tener mas cerrada la puerta á la familiaridad con mugeres; y de estas aunque mas santas y seguras, parescan huir cielo y tierra (Oviedo 1702, p. 153. Los subrayados son míos).

Considero que esta referencia se puede enlazar con el miedo y la reserva que hacia Sor Juana siente, cuando en el capítulo V de el segundo libro, Oviedo consigna que Núñez pensaba “[...] q. no podía Dios enviar asote mayor á aqueste Reyno, que si permitiesse que Juana Ines se quedara en la publicidad del siglo” (*ibid.*, p. 133). También son relevantes las palabras del biógrafo cuando al describir el esmero que pone el confesor para la ceremonia de profesión de Sor Juana, menciona lo siguiente:

Porque decia el Padre no queria que tuviesse el diablo por donde tener á Juana Ines, y porque todo lo jugaba el Padre muy debido, á quien abandonando tan floridas esperanzas de valimiento, y estimacion en el mundo se ofrecia holocausto agradable á Dios en la ara de la Religion (*ibid.*, p. 134).

Estas palabras confirman el temor que siempre sintió Núñez hacia Sor Juana, y comprueban la propuesta de Margo Glantz, de querer tener alejada a la escritora del “valimiento” de la esfera cortesana. Además, creo que es necesario recordar no sólo su cercanía con virreyes y arzobispos sino su participación como prefecto de la Congregación de la Purísima, donde se relacionó y guió las conciencias de los miembros más poderosos e influyentes de la sociedad novohispana.

La entrega irrestricta a la pureza corporal se deja ver en su actitud como

confesor, uno de sus “roles” a los que se entregó más fervorosamente. La confesión es en realidad la segunda fase del Sacramento de la Penitencia, después del arrepentimiento y verdadera contrición que el penitente profesa a causa de sus culpas. Como señala un célebre tratadista de la época: “La segunda parte de la penitencia es la confession, que es manifestacion de sus pecados al confessor, como a Juez en el fuero interior, acusandose de ellos” (Gabino Carta 1653, f. 3). La tarea de Núñez como confesor se inscribe en lo que Oviedo llama “el aprovechamiento moral de los Proximos” (*ibid.*, 119). Su biógrafo nos da una imagen de él como juez benigno y parece apegarse con verdadera vocación a su ministerio. Oviedo dice al respecto:

Tenia acerca del oír confesiones singulares dictámenes para hacer con fruto ministerio tan apostolico. Quiero ponerlos con sus mismas palabras, que pueden ser de mucho provecho a los que se dedican al Confessionario: En las Confesiones, dice en los apuntes: Lo primero la aplicacion con grande aprecio. Lo segundo despacio como quien no tiene otra cosa que hacer. Lo tercero la suavidad y apacibilidad. Lo quarto la igualdad sin acceptacion. Lo quinto el recato y prisa en las materias venereas. modestia. etc. Lo sexto no hablar ni oír de cosas humanas (*ibid.*, p. 120. El subrayado es mío).

El autorretrato de un confesor perfecto, henchido de caridad al prójimo se revela en las palabras del Prefecto. No son de extrañar sobre todo dos aspectos: la habilidad para acercarse a la conciencia del pecador y el seguimiento puntual al Código de Derecho Canónico que determina las cualidades siguientes que debe seguir un buen confesor:

Acuérdese el sacerdote de que, al oír confesiones, desempeña juntamente el oficio de juez y de médico, y de que ha sido constituido por Dios ministro de la justicia divina y, al mismo tiempo, de su misericordia, para que procure el honor divino y la salvación de las almas. Guárdese en absoluto de tratar de averiguar el nombre del cómplice, o de entretener a alguien con cuestiones inútiles o de mera curiosidad. Especialmente acerca del sexto mandamiento del Decálogo [...] (Miguélez *et. al.*, 1952, pp. 331-332).

Es indudable que la hagiografía de Oviedo resalta otras miradas introspectivas

que Núñez ejerce sobre sí mismo. De ellas hablamos en los capítulos pertinentes, al tratar de él como guía espiritual de religiosas, como predicador, bien como devoto de libros medulares de la vida espiritual, como la Imitación de Cristo, bien de su concepción sobre la Comunión, por lo que en otras partes del presente trabajo se vuelve a la mejor y más fidedigna fuente acerca de la personalidad del prefecto de la Purísima.

Otra "voz" de Núñez de Miranda, que creo pertinente incluir, es la de censor de libros; en ella se refleja una faceta importante de su ejercicio como presencia cultural, como intelectual connotado, al que se acudía como censor del virrey o del ordinario para que los textos llegaran a la imprenta. En cuanto a su presencia en el Santo Oficio, prefiero no hablar en este trabajo, pues, como asenté anteriormente, es la maestra María Águeda Méndez, quien en su tesis doctoral la estudia a profundidad.

Los libros, para poder imprimirse en la época virreinal debían incluir dos aprobaciones imprescindibles: la del Virrey y la del Ordinario, o sea, la del arzobispo, como cabeza del clero secular. Las dos magnas figuras de poder delegaban esta tarea en prestigiados teólogos, predicadores, profesores universitarios o de los colegios de enseñanza superior, en fin, en intelectuales reconocidos por su preparación humanista, dogmática y por su profundo saber y competencia en las letras humanas y divinas. Este grupo de eruditos reconocidos, respetados y temidos, aparecen constantemente dando sus "sentires", "aprobaciones" o "pareceres" —como se denominan indistintamente estas licencias de impresión— ya sea a nombre del "Ilustrísimo y Reverendísimo Señor" o sea el arzobispo, o bien con la encomienda directa del "Excelentísimo Señor", como se llamaba al virrey. Es interesante analizar la estructura y el propósito discursivo de estos breves textos que licitan la publicación de los escritos, en su mayoría religiosos. Aunque considero que las "aprobaciones" o "sentires" merecerían un ensayo dedicado a ellos,

por su carácter de imprescindibles en la producción novohispana, daré un breve acercamiento de sus principales características. En primer término, y como ya señalamos, debemos recordar que se escriben por mandato. En ellos constata el censor que no se atenta contra “nuestra Santa Fe y buenas costumbres”. Son, también, una breve reseña del tema que desarrolla el texto aprobado, y se hace un reconocimiento a la calidad y erudición del autor; asimismo, se suele hablar de la excelencia retórica del escrito. El censor introduce y motiva al lector y le señala la influencia y beneficio que el discurso ejercerá sobre él.

Es curioso comprobar que los censores se repiten reiteradamente y que se califican unos a otros. Por ejemplo, en los sendos sermones que ambos predicán en ocasión del milagro de los “Panecillos de Santa Teresa”, y después del Auto emitido por fray Payo Enríquez de Ribera, en ese entonces arzobispo de México, Antonio Núñez aprueba el sermón de Isidro de Sariñana, y éste da su parecer para que el sermón del jesuita sea llevado a la imprenta. Esto nos indica la existencia de un influyente grupo de religiosos eruditos que, como personajes doctos, gozaban de la confianza y del favor de las más altas figuras de autoridad. Este dato también nos revela que había una especie de “élite” influyente de intelectuales que casi “acaparaban” este ámbito de poder en la esfera de la palabra. Estas circunstancias inclinan a que el censor tenga, en un buen número de ocasiones, una actitud y una inclinación personal no sólo de simpatía sino de elogio al autor y al texto que se le encomienda aprobar. En el caso de Núñez de Miranda, hemos elegido varias aprobaciones en las que —como ocurre en todos estos escritos— se percibe un “yo” que aunque ejerce su oficio por mandato, no puede evitar manifestar su simpatía o bien indiferencia por los autores a los que se le encarga calificar. Sus aprobaciones nos ofrecen la faceta reveladora de un intelectual que, inmerso en una sociedad corporativa y de ideales e

intereses plenamente colectivos, entremezcla su individualidad en las esferas de lo público y de lo privado.

Los “sentires” que de Núñez voy a analizar a continuación están tomados de sólo algunos de los siete sermones localizados en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, y en ellos se pueden observar la diferencia en las relaciones personales que el prefecto de la Purísima tenía hacia los predicadores que le competía calificar. La aprobación más breve consta de sólo catorce líneas y en ella el censor cumple con el elogio de rigor al autor:

Por mandato de V. Ex. he leydo este Sermon del M. R. P. M. Fr. Pedro del Castillo; y digo que le ley por obedecer solo y por cumplir con esta obligacion: por q. para censurarlo se me pudiera juzgar ociosa la Aprobacion, trayendola tan calificada como de sus Reverendissimos Padres Maestros, Provinciales y Revisores [...] (Núñez 1672, s/f).

Se puede percibir que Núñez cumple al aprobar, apoyado por la influencia de las autoridades de la orden del escritor, más que por el entusiasmo y convicción de su propio criterio.

Muy diferente es su actitud en la censura que ejerce sobre un texto de su compañero de Orden, Joseph de Loyola, que tiene una extensión de un folio. Se trata de unas exequias funerales, en honor de don Juan García Palacios. El texto del censor se centra en un elogio eminentemente retórico al predicador:

No se me ofrece, cierto, en el inmenso mar de laudables motivos en que me hallo cogido, y anegado, entre el Soberano argumento y supremo Orador, que dezir, de mas comprehensible, y amplificado elogio; sino que nunca jamas como aqui y ahora en esta Oracion he admirado guardada con suma exaccion, é igual esmero la proporcion del Orador al assumpto, del estilo al argumento, y de todas sus qualidades al auditorio (Núñez 1682, s/f).

Sin embargo, en los pareceres que Núñez más refleja su emotividad, preferencia e incluso su cercanía personal hacia el orador son en los que emite dictamen al obispo de Antequera, discípulo favorito suyo, y quien es, él mismo indudablemente, otra de las

grandes personalidades literarias eclesiásticas del siglo XVII: Isidro de Sariñana. Ya el número de aprobaciones emitidas a este autor es significativo, son tres textos de Sariñana los que Núñez va a licitar para su impresión. En el referido Sermón de los Panecillos, y que consta de un folio, el jesuita exclama lo siguiente:

Y digo que unicamente lo leí por obediencia, y gusto: porque los otros ordinarios fines de censuras ó elogios, no hallan lugar en su eminencia ni en mi insuficiencia; y mas quando el Orador no solo gozó la asistencia, sino mereció los agrados y aceptación de V. Exa. (Núñez 1678).

Vemos que el recurso retórico de la inferioridad oratoria y de la falsa modestia son —además de una herramienta socorrida—, en este un franco y admirativo elogio a las dotes de predicador de Sariñana. Asimismo, es conmovedora la referencia que Núñez incluye, al nombrarse indigno maestro del todavía canónigo de la catedral de México y futuro obispo de Oaxaca:

[...] porque mi corta esfera no alcanza a la altissima de su eminencia: sino porque mi embarcada felicidad se impide á si misma: acordandome que el que agora me asombra Maestro, y gran Maestro, tuvo en sus juveniles estudios el padraztro de discipulo mio; con que para consuelo de mis cortedades lo miro con singular complacencia como cosa mia ó otro yo, y tema se embilesca tambien por propria su alabança en mi boca (Núñez 1678).

La alabanza del censor no sólo alcanza a su destacado antiguo alumno, sino que es un mal velado autoelogio a su capacidad y entrega como auténtico maestro de maestros. Es indudable también el profundo afecto que siente el jesuita hacia el autor del Llanto de Occidente al Ocaso del más claro Sol de las Españas, ese soberbio túmulo que Sariñana dedica al monarca Felipe IV.

Otra censura hecha para Sariñana rebasa la extensión común de estos sucintos textos aprobatorios, ya que consta de tres folios; Núñez dictamina, en esta ocasión, otro sermón fúnebre en honor del franciscano Cristóbal Muñoz de la Concepcion. Primeramente, el sacerdote rinde honores de jerárquica sumisión al prelado:

[...] he admirado con el debido respecto, justissimo aprecio y executiva admiracion esta funebre Oracion o Sermon Panegyrico, que el Illustrissimo Señor Doctor Don Ysidro de Sariñana y Cuenca, dignissimo Obispo de Oaxaca, y aclamado para los mayores de su jerarchia, predicó [...] (Núñez 1689).

Son interesantes y crípticas las palabras que refieren a Sariñana como “aclamado para los mayores [obispados] de su jerarchia”. Núñez disimuladamente parece postularlo, con entusiasmo, para una prelación de mayor importancia, ya que, convencidamente, lo juzga con suficientes méritos para ello y, con esto tenemos una prueba de que Núñez, así, contaba con otro foco de influencia. Continúa con el tópico del desempeño apostólico del obispo y expresa las palabras siguientes, en relación con el respeto que Sariñana profesa a las órdenes religiosas:

... honrandolas a todas tan de ventaja, y amandolas con tan ventajosa eminencia, que cada una piensa y con razon, q. Ella es la mas querida y honrada de su Principe. Esta llamaba yo honra de ventaja, y amor de eminencia, amar y honrar á todas como á cada una (Núñez 1689).

La cita anterior vislumbra a un religioso que no puede menos que admirar y adherirse a una sabia y sagaz política eclesiástica de ser imparcial ante las órdenes religiosas; la descripción encomiástica de la forma que tiene Sariñana para manejar al clero regular de su diócesis, deja asomar a dos personajes que no pueden olvidar lo profundamente diplomático y terreno que tiene la Iglesia como institución.

De Núñez como predicador hablaremos en el capítulo en el que nos centramos en este “rol” tan importante que desempeñó como emisario responsable de la palabra de verdad y de la vehemencia y compromiso que como orador sagrado cumplió. Creo que el jesuita cumple a la perfección con el “retrato hablado” del perfecto predicador que el eminente Luis de Granada presenta, por citar sólo a uno de los más grandes autores de Retórica eclesiástica de los Siglos de Oro.

Si ante Sariñana Núñez ostenta admiración, obediencia y respeto al varón

eminente y al jerarca eclesiástico, ante las religiosas se percibe al seguro y muy aventajado guía espiritual, cuya palabra es experiencia compartida pero preeminente en la vida del claustro. Su voz se erige sobre la actitud de natural dominio y prudente raciocinio que el varón ejerce sobre la mujer, ante él una constante menor de edad, de conciencia dúctil y de discurso limitado. Si bien ya en los capítulos anteriores he realzado algunas expresiones suyas como autor de una puntual dirección y guía en la vida espiritual de las monjas, creo pertinente evocar al preceptor moral que está acostumbrado a tener a las religiosas como súbditas naturales, dispuestas siempre a seguir sus consideraciones como irrefragables mandatos espirituales. Al aconsejar huir de cualquier ocasión que lesione la castidad de la monja, Núñez se expresa así sobre esta materia:

Mas ay Hijas queridas que arrastrado de mi vano temor y amedrentada experiencia, he ampliado sin tiempo esta delicadissima materia: que pensaba nunca tocaros, ni con recatadissima cautela: porque es tal su vidriosidad, que mejor sale, no oír los remedios para no entender las enfermedades (Núñez 1712, p. 6).

Para concluir, quisiera decir que en los capítulos referentes a sus textos “monjiles”, he resaltado su palabra, su “yo” presente en los consejos o admoniciones que dirige a las religiosas. No obstante, la cita anterior refleja la perfección de su palabra y su preocupación por presentarse, en un hábil y ambiguo discurso, como el emisario de la verdad moral y como el más rotundo conocedor de la profundidad de la conciencia. Tal representación de su persona escrita conlleva, claro está, su influyente posición como rector de almas, a la vez que disfraza su voz de mando. Esto es lo que su tiempo demandó de él, y en esto cifró sus potencias y trazó el camino de perfección que significó su vida.

## **Capítulo 7**

### **La palabra suntuaria y política: el Túmulo a Felipe IV**

Al igual que veinte años atrás, la ciudad de México, magnífica en sus espacios y en el “teatro” natural que la circunda, se dispone a testimoniar el profundo dolor de la muerte del, en esta ocasión, centro del orbe en el que gravita el peso de la monarquía española. Si en 1647 la conmoción de la capital novohispana se debe a la funesta noticia de la muerte del luminoso Baltasar Carlos, en 1666 es el Astro Rey, el monarca mismo, el de débil voluntad, Felipe IV, quien nubla al hemisferio americano, según el hermoso título de Sariñana: Llanto de Occidente al Ocaso del más claro Sol de las Españas. Dentro de la simbología que designa la grandeza de un monarca, ninguna más apropiada para significar al soberano que la referencia astral: “...especialmente al Sol cuyo ocaso simbolizó la muerte del monarca” (Osorio, Conquistar el eco, p.180) Como veremos a lo largo del texto, el Sol es-una de las metáforas más frecuentadas para significar la personalidad del cuarto de los Felipes.

En las ya mencionadas exequias fúnebres que se dedican al hijo de Felipe IV, muerto a los escasos diecisiete años de edad, se lee:

que como en todo tiempo [la ciudad de México] ha sido tan amante de sus Reyes, á pulsado siempre igual, y constante en las demostraciones exteriores, ajustando los alientos de su honrosidad, y los latidos de su nobleça á los sucessos de España; congratulándose con los prósperos y doliéndose de los adversos: como las dos Liras, que dizen, que recorridas y refinadas sus cuerdas, y puestas en un punto, herida la una, suena la otra con la misma consonancia, que si ella ubiera recibido el golpe (Anónimo, Real Mausoleo y Funeral Pompa 1647, f. 1r-1v).

El último párrafo reviste singular importancia por el mensaje de adhesión política que el virreinato profesa a la monarquía española. Lo ocurrido a la casa reinante afecta

el sentimiento solidario de sus colonias americanas, como lo parece simbolizar el Águila bicéfala austriaca, que mira en dirección opuesta a los dos confines de su vasto y ya para entonces decadente imperio. Acertadas son las palabras de Fernando Checa cuando asevera:

Ningún género mejor para estudiar las cualidades retóricas y persuasivas de las imágenes simbólicas que el de la arquitectura efímera que se levantaba con motivo de especiales y solemnes acontecimientos y, sobre todo, en ocasión de entradas triunfales y celebraciones funerarias (Checa 1995, pp. 255-256).

Francisco de la Maza, con su tradicional ironía, contextualiza y describe a la perfección los complejos preparativos que la corte virreinal organizaba cuando llegaba la noticia de la muerte de un prominente miembro de la realeza, en especial de la del propio monarca:

Cuando llegaba la noticia de la muerte de una persona real a la Nueva España, lo primero que se hacía era “publicar los lutos”, por medio de pregonero y música, con solemnes visitas a la Audiencia, al virrey, del virrey al arzobispo, de éste a la Audiencia, etc. Se procedía luego a la preparación de las honras de las cuales se encargaban, casi siempre, algunos oidores, que llamaban al arquitecto o pintor más importante para que diseñase la pira, así como a los poetas y doctores universitarios para los versos, inscripciones y epitafios, pidiendo a las altas autoridades eclesiásticas eligiesen al predicador de los sermones y elogios de la real carroña (De la Maza 1968, p. 22).

En esta solemne ocasión, el Tribunal de la Inquisición encarga la preparación de las magnas exequias reales a dos de sus calificadores más prominentes. En un expediente del Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación (AGN), se declara la doble autoría del túmulo con el siguiente registro:

La historia del túmulo, geroglíficos dél, poesías y pinturas se encomendaron a los muy reverendos padres calificadores Francisco de Uriue y Antonio Nuñez, de la Compañía de Jesus y cathedráticos de prima en su collegio de San Pedro y San Pablo desta ciudad, que con mucho gusto ofrecieron a hacerlo y acudirán a todo (AGN, Inquisición, vol. 1508, exp. 5).

Esta parte del documento está fechada el 26 de junio de 1666, cuando el

Tribunal del Santo Oficio se prepara a poner en escena en el templo de Santo Domingo, centro y dominio de su jurisdicción, el “teatro” funerario en honor del inconsistente soberano, cuyo reinado fue en gran medida conducido por el conde-duque de Olivares quien, por su propio beneficio, mas sin olvidar el protagonismo simbólico y teatral del monarca, se empeñó en hacer de Felipe un soberano de significación astral:

La preparación de Felipe IV por Olivares para su papel estelar –o con mayor precisión, su papel planetario como verdadero Rey Sol, el rey planeta– constituyó un acto de gobierno, pensado para restaurar la autoridad de la monarquía[...] (Elliot 1990, p. 195).

Este personaje tan poco dotado para ejercer el poder cuando España más lo precisaba, es magnificado a las dimensiones del mito y de la historia clásica por Sariñana y por Núñez y Uribe. Como sabemos, este proceso alquímico que transforma el cobre humano en oro emblemático es parte de un código político que se cimienta en lo ideológico y en lo ceremonial, dictado por la significación de la monarquía:

Las exequias, ciertamente, trataban de narrar la vida, muerte, y bienaventuranza del monarca, supremo paradigma del destino de todo ser humano. Pero también venían a ser un medio de propaganda política. La pompa fúnebre era una ocasión única para exaltar la grandeza de la majestad en su mayor desdicha, encareciendo su proximidad con el ámbito de lo sagrado (Varela 1990, p. 125).

Al igual que en los arcos triunfales, en las piras funerarias, el o los autores –muchos de ellos anónimos– proceden por medio de una analogía protagónica entre el personaje real homenajeado en vida o en muerte y un héroe, o un dios mitológico. En esta ocasión el personaje asimilado a la metáfora es el rey Numa, protector y fundador de los ritos religiosos en los tiempos iniciales de la realeza latina. Es así como se hacen coincidir dos personajes de tiempos históricos tan distantes, en un signo de un mismo valor simbólico y con una idéntica magnificencia cultural. La estrategia literaria y artística preferida por los escritores de estos textos panegíricos del Poder y

de su corpórea representación, es la referencia erudita de los clásicos grecolatinos, quienes –aunque no tanto como la Sagrada Escritura– son la máxima autoridad y *legítima fuente de conocimiento que el autor no sólo puede sino que debe seguir*. En el caso del mausoleo a Felipe IV, los autores latinos clásicos más consultados son Dionisio de Halicarnaso y, sobre todo, Plutarco, el primer autor de historia comparada, fusión de modelos protagónicos griegos y romanos. Es así que, a partir de las fascinantes Vidas paralelas del escritor romano del siglo tercero, se establece una mimesis literaria, ideológica y artística para convertir a Felipe IV, nada menos que en el Numa del siglo XVII.

Otro motivo de representación del monarca –más audaz para ensalzar al rey que compararlo con los soberanos, los héroes y los dioses de la mitología grecolatina y más enfático en cuanto al mensaje político– es elevarlo como magno y cimero trasunto del Poder sobre la tierra, es decir, representarlo como sucedáneo de la única y verdadera divinidad. La iconografía novohispana en altares, lienzos y retablos nos muestra la penetración ideológica de la autoridad monárquica, plenamente licitada por Dios mismo. No es nada casual que los altares centrales y principales de dos de nuestros más importantes templos metropolitanos, se identifiquen como el “Altar de los Reyes”. Tal es el caso de las catedrales de Puebla y de la ciudad de México. “En Puebla hay dos tallados de tecali [...] Uno de ellos es el Retablo de los Reyes de la catedral, muy importante porque es el más antiguo con columnas salomónicas, construido entre 1646-1649” (Vargaslugo 1993, p. 112). En los extremos de la composición toda, edificada por esa gran personalidad de la cultura novohispana que fue Juan de Palafox y Mendoza, se pueden admirar las esculturas de tres reyes y tres reinas canonizados: san Luis de Francia, san Eduardo de Inglaterra y san Fernando de España. Al otro extremo surgen santa Elena, madre del emperador Constantino, con la cruz, signo inequívoco de la

monárquica, cobra un especial esplendor en el túmulo de Núñez de Miranda y de Francisco de Uribe. La grandeza de la ceremonia luctuosa va a magnificarse más aún en la conjunción de lenguajes, visual y verbal, que conforman el espectáculo, la relación de las fiestas, la descripción de la “fábrica” funeraria, efímera en sus signos plásticos, pero perdurable en su manifestación discursiva. El impreso reviste una especial importancia no sólo para la literatura y la investigación documental, sino también para la historia del arte. Al respecto, Tovar de Teresa manifiesta:

[... las exequias] de Felipe IV se encuentran descritas en un rarísimo libro que por fortuna figura en la Biblioteca Nacional de México, impreso en 1666, titulado Honorario Túmulo, obra de dos jesuitas, Francisco Uribe y Antonio Núñez de Miranda. Resulta sumamente interesante que el P. Núñez sea uno de los autores, pues además de ser el famoso confesor de Sor Juana, este jesuita fue uno de los personajes más extraordinarios de México en el siglo XVII. Uribe y Núñez dispusieron la fábrica del túmulo con Pedro Ramírez, indicándole el tema de las pinturas, y las esculturas, tarjas y emblemas que lo adornarían (Tovar de Teresa 1992, p. 196).

El texto que se conserva reviste, en efecto, un interés múltiple para los estudiosos de la cultura virreinal. Como inserto dentro de la vasta producción de literatura de circunstancia, reitera el vínculo entre arte y poder, incidiendo en las estrategias del “discurso oficial” y, por otra parte, es una contribución más para profundizar en el estudio de la literatura emblemática, propia de arcos triunfales y túmulos funerarios. Como todo escrito de esta índole, en el que nos ocupa, se encuentra la descripción en prosa de los festejos y la inclusión de las poesías que integran los emblemas. En cuanto a la narración de los sucesos, el de Núñez de Miranda-Uribe se inserta dentro del corpus de las “Relaciones” de fiestas:

Cuando nos interesamos en relaciones festivas, hemos de tener en cuenta algunos factores que a veces son más determinantes que en otro tipo de manifestaciones de este género editorial: quién organiza la fiesta que se relata; quién es el promotor de la relación; si el relator participó de algún modo en el diseño o elaboración del programa festivo, y en qué parte (especialmente interesante es si participó en idear los aparatos de arte efímero y la iconografía

que los adorna [...] Otros datos de especial importancia son la fecha y el lugar en que se celebra la fiesta relatada. Como es bien sabido, las celebraciones festivas están íntimamente unidas a la situación política, económica y social de una ciudad. El dejar testimonio escrito de las fiestas en forma de relaciones de esos acontecimientos, también (López Poza, Las relaciones de sucesos en España, p. 239).

Al igual que en el documento inquisitorial que citamos páginas atrás, en la dedicatoria del texto firmada por ambos jesuitas podemos leer:

Vuelve a los pies de V. Señoría, la obra que no sin razón se puede gloriarse de sus manos[...] La Relacion del Honorario Túmulo, y Exequiales Honras, que con aparato de verdad Imperial celebró el Tribunal de la Fé, á la Magestad del Señor Rey PHILIPPO IIII EL GRANDE, que mejor Reyno goza (Honorario Túmulo, sin foliar).

En cuanto a la participación de los autores, en una encubierta tercera persona, refieren:

Ordenóse á los PP. Calificadores Francisco de Urive, y Antonio Núñez, dispusiessen la traza del Túmulo, y la montasen toda con el Maestro, para que conforme á lo que entre sí conviniesen, en la obra de su pintura y arquitectura, cayese más ajustado el concierto del precio y distribución de las luces [...] Obrose a puerta cerrada, sin los concursos, estorvos y pareceres de un abierto vulgo: y con los recatos del Santo Officio, aun en esto. Acabado con tiempo y sazón, se empezó a plantar en el centro, ó Crucero de la Capilla mayor de la Yglesia de Santo Domingo, que con ser de las mayores de esta Corte, pareció a muchos mucho menor de lo que pedía tan grande Mausoleo, y magnífica Architectura (ibid., ff. 5v-6r).

La magnificencia y lujo de la “fábrica” se imantan al discurso que la describe, pleno de solemnidad y de estilo suntuario, presente a lo largo de todo el escrito. Es importante resaltar en las palabras transcritas la participación del Santo Oficio como organizador de la gran ceremonia y del texto que la hará perdurar para la posteridad. No sólo se patentiza su “rol” como promotora del luctuoso festejo, sino el sentir que inspira en el “vulgo”, como signo inequívoco de la arraigada influencia de poder que la Inquisición inspiraba a la población:

[...] y el pueblo Christiano, que mira y admira las acciones todas del Santo Officio, á la respectuosa luz de su acato, aun á la primera vista de su sobre triste Magestad, y magestuosa pausa adoró reverente la soberanía Orthodoxa, que representaba en lo de fuera: y pezó asombrado el íntimo dolor, que en su fiel coraçón reconcentraba (*ibid.*, ff. 4v-5r).

A lo largo del texto, con “estilo elevado” en la prosa y en el verso, se va a dar puntual relación de todos los sucesos integran el ceremonial luctuoso: la proclamación de las ceremonias; la descripción puntual y temporal de todas las festividades; los momentos climáticos de los sucesos cortesanos, como el referido pésame que todos los tribunales e instituciones civiles rinden al virrey Mancera; la enorme cantidad de público que asiste a las diversas ceremonias, y que es importante resaltar hiperbólicamente para que se consigne que en la historia de la ciudad de México no hubo antes una concurrencia igual; la descripción de los lugares ocupados por los distintos miembros de los estamentos que componen la desigual conformación social; la descripción e inclusión de los cuadros y lienzos que integran la historia edificante del “Numa Español”; todo ello es medular para ritualizar el acto de poder político que es en realidad la erección de un catafalco real.

Para concluir nuestras consideraciones acerca de la relación en prosa, quisiéramos tratar un tema que es frecuente entre los criollos intelectuales de la época, y que es la conceptualización que la mayoría de éstos –al fin como estamento social privilegiado– elaboran sobre lo que Núñez llama “el vulgo” y Sigüenza y Góngora denomina constantemente como “la plebe”.

Nos referimos a las capas más desprotegidas de la desigual y muy jerarquizada pirámide social novohispana. La numerosa concurrencia y el poder de dominio masivo que inspira el mero nombre de la Suprema se perciben en estas palabras:

Quien ubiere visto los inmensos concursos de México a estos actos, y la violencia con que todo se atropella sin que aya autoridad, providencia o fuerza que los sepa o pueda contener: estimará, con el debido aprecio este reporte, y

hará altissimo concepto de la summa reverencia, que se tiene aun á la sombra de S. Inquisición (*ibid.*, f. 44v).

Ese carácter vertical del orden social novohispano se patentiza en los diversos actos públicos: inauguración del túmulo, misas, procesiones, y demás festividades que componen las exequias en honor del "Numa Cathólico". En ellas observamos un modelo inamovible de sociedad, en que cada quien ocupa el lugar que se le destina. Cuando aluden a la entidad que los autores llaman "pueblo", se congratulan de que los días anteriores a la gran celebración asista: "Todo el pueblo y especialmente la plebe vulgar y la gente menuda [y] dexassen más desahogados, sin sus desatentos concursos a los días de las funciones" (f. 44v). En las palabras anteriores observamos la carga de menosprecio e inferioridad expuesta en los adjetivos "vulgar", "menuda", y "desatentos". Asimismo, los cronistas refieren cómo se construye un palenque: "... como se suele hacer en semejantes concursos para evitar las indecencias, tropeles y peligros del desatado Pueblo" (*ibid.*, f. 45r).

En esta triada –muy frecuente en el discurso de la época– se constata la distancia que existía, como integración del modelo jerárquico del mundo, entre el criollo cultivado, y la élite intelectual criolla. Asimismo, cuando se relata la esperada fecha de la develación del túmulo, los autores declaran lo siguiente: "... llegó el día asignado por el nobelero [*sic*] Pueblo, para su vulgar divertimento, quanto esperado de la de la Religiosa República para admirar y respetar las acordadas disposiciones y ajustadas demostraciones del Santo Tribunal" (Honorario Túmulo, f. 45r). En las palabras transcritas podemos observar la contradicción entre "lo alto", significado por la "Religiosa República", y "lo bajo", representado por "el nobelero y vulgar Pueblo". Ambos sujetos son, finalmente, entidades abstractas, y tal vez por ello los juicios de los calificadores del Santo Oficio sean lapidarios y reflejen la contradicción que Núñez y Uribe, como intelectuales criollos, guardan entre la realidad y los signos que la

representan.

La espléndida relación de las festividades luctuosas se complementa con el túmulo, propiamente dicho, el cual se compone de ocho cuadros, contruidos a base de emblemas, entidad triádica de significación que se compone de un mote, generalmente en latín, una representación pictórica y un poema:

Desde el momento en que cada imagen poética contiene un emblema potencial, puede comprenderse por qué los emblemas fueron al característica de este siglo, el XVII, en el que la tendencia a las imágenes alcanzó su clímax. Necesitado como estaba de certidumbre de los sentidos, el hombre del XVII no se detuvo en la mera apreciación fantástica de la imagen: quiso exteriorizarla, trasponerla a un jeroglífico, a un emblema (Praz 1989, p. 18).

La mejor forma de representar la historia ejemplar y divinizada del difunto monarca a través de un consciente artificio literario, es cuando los autores declaran lo siguiente: “Este era el cuerpo Architectico, que avían de informar los Emblemas y vivificar los Poemas que son alma de sus miembros” (Honorario Túmulo, f. 8v). Asimismo, al realizar las descripciones de los distintos lienzos que componen el magno emblema continuado en honor del desaparecido soberano, se declara lo siguiente: “Pintóse para mayor decoro y claridad, lo histórico, careado con lo alegórico” (ibid., f. 12v). La definición que ofrece Pascual Buxó sobre el emblema resulta acertada para nuestro propósito:

De esta manera, pues, el género concebido por Alciato no es –como a veces se piensa– un breve texto alusivo a alguna figura mítica o histórica, al que facultativamente puede acompañársele de alguna ilustración gráfica, sino una verdadera unidad semiótica de tres miembros (emblema triplex) en la cual los textos verbales –mote y epigrama– proporcionan al lector las claves para penetrar el contenido semántico atribuido a las imágenes, es decir, a la *res significans* o icono cargado de referencias culturales implícitas (Pascual Buxó 1994, pp. 242-243).

Así, realzados en un sentencioso mote, en un cultista y elaborado poema, y en deslumbrantes imágenes los emblemas de cada uno de los cuadros, magnifican y

analogan, con la misma elevación y dignidad, al cuarto monarca Habsburgo, y (por coincidencia significativa) al cuarto rey de los latinos. Las formas poéticas empleadas son las más sofisticadas y cultas de la época: sonetos, estrambotes, serventesios, décimas en silva o en endecasílabo, y octavas reales, por mencionar las más frecuentes.

Documentados en Dionisio de Halicarnaso y en Plutarco, pero sobre todo en este último, los escritores recrean una nuevas “Vidas Paralelas” entre el Numa legendario, fundador de los ritos religiosos en Roma, y el rey protector de Velázquez y de Calderón de la Barca. Como ejemplo de estas elaboradas y sublimadas analogías tomaremos el Cuarto Cuadro, que “narra” los efectos de una terrible peste en Roma, la que el héroe conjura así:

Y acudiendo Numa a su ordinario refugio de la religiosa Fe, y recurso de los Dioses, especialmente al Patrocinio cierto y experimentado de la Nimpha Egeria, le cayó en las manos, como venido del cielo, un Escudo de bronze tan milagrosamente poderoso contra toda la peste, que luego cesó y se restituyó al reyno, con la salud y la alegría; y más afinados aprecios y amorosas veneraciones de su Rey; por cuya Fé y Religión les avía venido del cielo tan eficaz remedio (Honorario Túmulo..., ff. 17v-18r).

La correlación entre “la supersticiosa historia” de la gentilidad, se afirma y se actualiza al erigir a Felipe IV como paladín de la Fe, en contra de la peste terrible de las herejías, auxiliado siempre con el providencial patrocinio de la Virgen María. El escudo firme y eficaz va a ser (como es previsible tópicamente hablando) la Santa Inquisición. Es así que en el “serventesio de 14” se establece un retórico y conceptual triángulo protagónico entre la Virgen, Felipe y la Fe:

Cunda por Francia de Heregia la peste:  
 Ambas Germanias su contagio infeste:  
 De cadáveres vivos, y almas muertas  
 Osario el Septentrión llore desiertas  
 Sus Yglesias: que España  
 No sentirá de su furor la saña.

Pues porque, no le pase á su mal viento,  
 Pasará España, ni por pensamiento.  
 De su fiel Patrocinio y Fé MARÍA,  
 El escudo le embía:  
 Con que triumphe á dos manos,  
 Y en que contra Rebeldes, y Tyranos,  
 Tan á mano, en su aliento,  
 Como en su Escudo, tenga el vencimiento (f. 19v).

Se nota que los versos de la silva no ostentan una alta calidad poética; son más bien forzados en su propósito de argumentación discursiva. No obstante, en descargo de los autores, podemos asegurar que la mayoría de los poemas de circunstancia que pueblan los arcos triunfales, las piras funerarias y los certámenes de la época, presentan esta característica: ser obra de hábiles versificadores, más que de auténticos poetas.

Para concluir el estudio de este espléndido discurso de poder que es el túmulo inquisitorial erigido para las exequias de Felipe IV, quisiera plantear una inquietud que me ha surgido a lo largo de varias lecturas, no sólo de este texto, sino de casi toda la obra de Núñez de Miranda, y es la cuestión de la autoría del escrito. Quisiera plantear que, aunque en la obra se declara una doble autoría, propongo como hipótesis que la mayor parte de la redacción del túmulo corrió a cargo de Núñez. Para manifestar la anterior conjetura, me baso en una serie de supuestos que son válidos.

1) Uribe es un autor prácticamente desconocido para la posteridad, y son muy escasas las menciones que de él se hacen. 2) Núñez de Miranda, por el contrario, a sus cuarenta y ocho años era un autor cuyo prestigio y madurez literaria iban en ascenso. 3) Núñez, al contrario de su correligionario, tiene una vastísima obra que abarca sermones, hagiográficos, fúnebres y panegíricos, tratados teológicos y un gran número de escritos dirigidos a religiosas. 4) Francisco de Uribe, según un documento inquisitorial, fallece poco tiempo después de erigida la pira funeraria, por lo que es

probable que su salud fuera precaria, lo cual le restaba energía para desplegar una actividad tan llena de acción y vitalidad como era ponerse de acuerdo con los artistas plásticos y seguir puntualmente la construcción del túmulo. Asimismo, tal vez no podía dedicar el tiempo y el esfuerzo intelectual que escribir un texto tan complejo y erudito requería. El expediente inquisitorial aludido expresa lo siguiente:

[...] dixo que por quanto por este Tribunal se le despachó libranza en onze de octubre del año passado de seiscientos y sesenta y seis a los padres Antonio Núñez y Francisco de Uribe, de la Compañía de Jesús, de cien pesos por el trabajo que tuvieron en la composición de los sonetos y epigramas que hizieron las exequias por la muerte del Rey Nuestro Señor D. Felipe quarto, y que dichos padres no lo han cobrado hasta ahora y ser difunto el dicho padre Francisco de Uribe (AGN, *Inquisición*, vol. 1508, exp. 5).

5) Al inicio del escrito, al referir que aceptaron escribir el túmulo, aparece el nombre de Uribe antes que el de Núñez, lo cual no corresponde al orden alfabético que tradicionalmente se seguía. Esto nos hace suponer, también, una cortesía y deferencia de Núñez, al mencionar a su coautor antes que a sí mismo. 6) Por último, si pensamos que predomina la escritura de Núñez sobre la de Uribe, es porque en el texto se encuentran algunos giros característicos del estilo del primero. Destacamos, por ejemplo, algunas enfáticas intercalaciones de un “yo”, que aparecen frecuentemente en sus otros escritos: “Déxolo todo a conclusión del curioso...” (f. 27v). Otro rasgo frecuente en la escritura de Núñez de Miranda que se puede detectar es la enumeración en grupos de cuatro enunciados de significado equivalente, como variación de las triadas tan comunes en el discurso de su época. Seguramente su intención fue dar más énfasis al significado. Sólo cito un ejemplo de los muchos que encontramos en sus obras: “O q palabras tan por igual profundas y morales, útiles y sutiles igualmente” (Núñez 1691, f. 88r).

Los ejemplos citados y la totalidad del escrito evidencian a quien ha leído varios textos del confesor de Sor Juana, que su capacidad creadora está presente en el

título. Sabemos que es difícil distinguir una escritura personal en un estilo de época tan codificado como lo es el barroco, y más en una obra de circunstancia. No obstante, como señalábamos líneas arriba, el supuesto de la autoría casi única de Núñez no se debe descartar, pues en el texto que nos ocupa, el discurso se asemeja mucho al que este jesuita manifiesta en un gran número de sus escritos, y que hacen de él no sólo un rescatable poeta al servicio de la cultura oficial, sino que reiteran al excelente prosista que fue.

## **Capítulo 8**

## **El sacramento de la Eucaristía: de la argumentación doctrinal: el Comulgador Penitente**

El Santísimo Sacramento del Altar, que llamamos también Eucaristía, entre los Siete Sacramentos es, como el Sol entre los siete planetas; a quien podemos llamar fons solis Fuente del Sol, llena de muchas aguas; porque entre las siete fuentes del Salvador, esta es la más gloriosa y copiosa por tener dentro de sí al mismo Salvador, que es fuente de la luz y de todas las aguas vivas de la gracia; y es aquel divino Sol de quien dijo el Profeta Malaquías: Para vosotros que teméis mi nombre, nacerá el Sol de Justicia, en cuyas Alas está la salud y saltareis como bezerrico en su presencia... para los cuales nace el Sol de Justicia cuando viene del cielo este Sacramento para confirmar y acrecentar la salud y vida que les ha dado.

(Luis de la Puente, *Directorio espiritual*, f. 113v).

### **a) Acercamiento a dos textos de Antonio Núñez de Miranda**

De entre los escritos de Antonio Núñez de Miranda, dos de los textos menos comentados en nuestro tiempo pero de los más debatidos en el suyo fueron la Explicación Literal y Sumaria Al Decreto de Los Eminentes Cardenales..., (Leon de Francia, 1687) y el Comulgador Penitente De la Purissima (Puebla, 1690). Acerca de ellos se ha escrito poco; en un trabajo anterior concedo un espacio a la dedicatoria que el jesuita hace de ambos al prelado poblano, Manuel Fernández de Santa Cruz, quien protege y patrocina la impresión de los dos escritos (Bravo 1994, pp. 231-239). Asimismo, José Pascual Buxó dedica un certero comentario acerca de las convenientes relaciones políticas que entre sí sostenían los eclesiásticos como forma

eficaz de detentar sus influencias y su poder Pascual Buxó 1993, p. 51). No obstante, el investigador que más ampliamente ha comentado el Comulgador Penitente es Elías Trabulse, quien recurre a su biógrafo para comprobar la devoción piadosa que Núñez sentía hacia el Santísimo Sacramento (cf. Oviedo 1702, pp. 172-177). Trabulse en su lograda síntesis de la obra señala lo siguiente:

El Comulgador Penitente del padre Núñez de Miranda es –como ya dijimos– una explicación teológico-doctrinal de la regla 18 de la Congregación de la Purísima, de la que este jesuita fue prefecto por 30 años [...] La obra se compone de dos partes. La Primera Parte (ff. 1r-54r) contiene una Introducción Teológica acerca de la doctrina jesuita de la frecuente comunión, una Explicación del Tema y un breve tratado de la Confesión. La Segunda Parte (ff. 54r-176v) incluye... un largo tratado de la práctica de la comunión que incluye diversas devociones y oraciones y un Apéndice con adiciones a las Meditaciones anteriores. A partir del folio 63 y hasta el 162, o sea en cien fojas, desarrolla la tesis de la fineza mayor de Cristo, que según él fue la institución de la Eucaristía. [...] Toda la obra posee un tono exaltado, vibrante y retórico, más propio de un sermón que de una exposición doctrinal destinada a ser leída y meditada (Trabulse 1995, pp. 54-55).

La larga cita precedente da idea al lector de la estructura de este importante escrito de Núñez, al que, para realizar su análisis, hemos también dividido en dos partes: la primera que atañe a la sustancia histórico-argumentativa-doctrinal que sostiene las bondades y ventajas espirituales de la frecuente comunión, y que se complementa, desde el punto de vista especulativo teológico con la Explicación Literal y Sumaria. La segunda parte del Comulgador, sigue, como dice Trabulse, la tesis tomista de que la mayor “fineza” que Cristo tuvo hacia los hombres fue permanecer en el Santísimo Sacramento, que el cristiano recibe en la Eucaristía sacramental. Este apartado es no sólo el más extenso sino el más literario, inscrito en la tradición y autoridad escrituraria, y en la línea de los grandes escritores religiosos como fray Luis de León y fray Luis de Granada entre otros. En esta segunda parte del Comulgador se analizan, con un estilo vehemente y magnífico, los

nombres de Cristo, de acuerdo con los siete días de la semana. Este es, para Núñez, el gran legado y “fineza” que Cristo deja a los hombres en su presencia sacramentada y la espléndida paráfrasis textual que de los nombres del Salvador recrea, constituyen algunas de las mejores páginas de la prosa del jesuita.

El análisis del Comulgador Penitente, sobre todo en lo concerniente a la argumentación teológica, quedaría trunco si no se le relaciona con la Explicacion Literal Y Sumaria Al Decreto de los Cardenales, publicado tres años antes que el Comulgador en Francia. Podemos decir que éste es el sustento teórico y canónico del libro publicado en Puebla en 1690, el cual se centra en la Regla 18 de las Reglas de los Congregantes de la Purissima y que dice a la letra:

Confessarán, y comulgarán, cada ocho, ó á lo menos cada quince dias, segun el consejo de su confessor y Padre espiritual, al qual obedecerán, si les mandare comulgar, mas a menudo ó menos. Poniendo el principal cuydado en la debida preparacion, quieta accion de gracias, y fruto conveniente de la Sagrada Comunion (Reglas de los Congregantes de la Purissima 1683, f. 5r).

Además de estos dos textos de primordial importancia, el padre Núñez, para quien la promoción de la frecuente comunión era una de sus empresas y obsesiones prioritarias dentro de su ministerio apostólico, escribe otro libro, dedicado a su gran amigo y antiguo discípulo Isidro de Sariñana, e impreso también en Puebla, un año después del Comulgador, titulado Explicacion Theorica y Practica Aplicación del Libro quarto del Contemptus Mundi: para prepararse, y dar fructuosamente gracias en la frecuente comunión fechado en 1691 y publicado en la Imprenta de Diego Fernández de León, en el mismo año. La aprobación corre a cargo del también jesuita Francisco de Aguilera, autor del célebre sermón fúnebre predicado en las exequias tumultuosas que pueblo y aristocracia le dedicaron a Cantarina de San Juan, la tan conocida “China Poblana”.

Sin adentrarme en una polémica acerca de la relación entre Santa Cruz y Núñez de Miranda, y menos aún con la intención de incluir a Sor Juana, sí quisiera mencionar la coincidencia de las fechas y el factor de que los tres textos son cercanos al prelado poblano y están licitados y presididos por su autoridad. La Explicación Literal y Sumaria al Decreto de los Cardenales, es consignada así por Zambrano:

S. f. (es por 1680): Explicación literal y sumaria al decreto de los eminentísimos Cardenales intérpretes del santo concilio de Trento, hecho y publicado por orden y comprobación de S. S. Inocencio XI en 12 de Febrero de 1679 años. (Zambrano 1975, t. 10, p. 548).

El mismo Núñez en la agradecida dedicatoria a Santa Cruz, menciona esta edición como fallida y reconoce lo siguiente:

Aunque sea, compensando mi mucho amor proprio, poca mortificación, y humildad: con la debida confusión, vuelvo a poner a los pies de V. S. Ilustrísima para reponer [...] esta Explicación del Decreto Cardenalicio: no como obligación gratuita de su acertada elección, y buen gusto; (aunque de verdad lo es:) sino como precisa satisfacción, de justicia, también de mi justo sentimiento, a la sapientísima paciencia de V.S.: Ilustrísima con que se dignó leer esta obra. La qual, por averse atropellado con tanta priessa: a causa de atajar algunos graves inconveniente, que no solo asesoraban de juicio: sino que se efectuaron. como de sentencia revistada: salió ciega. y como a ciegas. abollada y descalabrada: aun mas por los formales verros del original, que por las erratas materiales de la imprenta [...] A mucha priessa. poca atencion. y muchos defectos inescusables. Pues si todos estos Tratados espirituales deben ser precisas tablas, que se pintan para la eternidad de la gloria: con infinita mas razon, que el otro Gentil Pintor. debian dezir y hazer sus mysticos Artifices, que pintan para la eternidad [...] y por eso pintar, retocar y acabar muy de espacio. No lo hize yo asi: sino, como siempre lo hago, todo al revez, de lo que digo: de priessa y atropellado. Assi lo dize bien lo mal que sale: llanamente confieso mi culpa y ofresco la enmienda. Plegue á Dios, no sea peor la satisfaccion, que la culpa! Temolo, y con razon de mi contumaz ignorancia: pero será con la meritoria escusa, y solida intencion de desagaviar la lynce vista de la mystica y escholastica, expositiva, y moral Theologia de V.S. Ilustrissima ajada con mis ofensivos desaseos. (Explicacion Literal... 1687, s/f. El subrayado es mío).

En la muy extensa cita anterior considero que hay una serie de afirmaciones y actitudes del jesuita hacia el obispo que merecen ser comentadas. Lo primero que resalta es el gesto de sumisión y humildad del sacerdote ante el prelado quien corresponde a la perfección a la postura cortesana de la jerarquía eclesiástica de ofrendar reverencia voluntaria absoluta al poderoso del cual depende la protección y fortuna del súbdito. Núñez deja muy en claro el patrocinio de Santa Cruz, tanto en la primera frustrada impresión como en la que tiene a la mano. No sólo eso, sino que asienta con claridad que Santa Cruz leyó la primera impresión, atacada y recogida de la circulación por sus “graves inconvenientes y por los formales yerros”. Es decir, veladamente hace corresponsable al obispo de las inexactitudes expositivas. Al mismo tiempo reconoce y admira la competencia del prelado en las cuatro ramas esenciales de la teología: la mística, la expositiva o especulativa, la escolástica y la moral. No obstante, sin dejar su posición de inferior, acepta la gravedad de sus errores en la altísima misión de comentador teológico, ya que el expositor doctrinal es un “mystico artífice” que reproduce en las almas las “tablas que se pintan para la eternidad de la gloria”. Admite, así, su precipitación en la anterior impresión y acepta su descuido con una acre autocensura en la que se declara único responsable y culpable del descuido en sus apreciaciones doctrinales: “... sino, como siempre lo hago, todo al revés. De lo que digo; de priesa y atropellado. Assi lo dize bien lo mal que sale: llanamente confieso mi culpa, y ofresco la enmienda” (*loc. cit.*).

Por la fecha que da Zambrano de la primera impresión –1680–, podemos deducir que, por lo menos, ya desde ese año existe una relación entre ambos religiosos. Para 1687, Santa Cruz, para no despertar de nuevo inquinas en contra de Núñez, manda imprimir la obra muy lejos de la Nueva España; ni siquiera sale a la luz en la Península, sino en Francia.

En la dedicatoria del Comulgador Penitente, Núñez de Miranda exalta a Santa Cruz como modelo de obispo en su celo pastoral y, por ello, como destinatario principal del Decreto cardenalicio, ya que en él como en los otros prelados recae: “[...] la vigilante providencia sobre la decente, y religiosa providencia sobre la decente, y religiosa administracion de los Santos Sacramentos; y la del Santissimo Sacramento del Altar...” (Comulgador, sin foliar). Alaba al prelado por haver hecho de su diócesis una “auténtica ciudad de Ángeles” (sin foliar). Al término de la dedicatoria concluye con las convencionales pero no por ello menos sinceras palabras: “B[esa] los sac[rattísimos] pies de Vuestra Señoria su mas fiel criado y obediente subdito. Antonio Núñez (Comulgador Penitente, sin foliar). Recordemos que es en este año 1690 cuando Santa Cruz publica la Carta Atenagórica, antes de la cual todo lector tiene que enfrentarse, al inicio del impreso con la carta en la que Santa Cruz, embozado como Filotea de la Cruz, reprende a la monja por su poca dedicación al cultivo de la literatura piadosa. Es significativo, creo, que la misiva del obispo esté fechada explícitamente el 25 de noviembre de 1690, justo el día en que se festeja a Santa Catalina de Alejandría, santa tutelar de los filósofos, quien: “...desde 1568 fue jurada y en mismo siglo XVI fue patrona por la Real y Pontificia Universidad en razón de sus méritos intelectuales...” (Cuadriello 1999, p. 87). La intención implícita y sutil del obispo es demostrarle a la escritora que se puede y debe ser altísima intelectual en el cultivo de las letras sagradas. Sor Juana responde con la extraordinaria Respuesta a Sor Filotea de la Cruz, en marzo de 1691. Las fechas son elocuentes en las relaciones paralelas y seguramente muy distintas que Santa Cruz sostiene con la jerónima y con el jesuita. Respecto a éste –y reiterando mi intención de no incidir más en la presencia de la monja– es innegable que Santa Cruz llevaba una relación protectora y tolerante con Núñez desde 1680, que es la fecha que Zambrano da

como primera impresión de la Explicación Literal y Sumaria al Decreto de los Emin. Cardenales. Patrocina la publicación de este texto siete años después en Francia. Para 1690 la relación entre el obispo y el jesuita es, seguramente, muy buena, como lo indica nuevamente la dedicatoria del jesuita al prelado en el Comulgador Penitente, impreso también en la capital de la diócesis poblana. Considero que para reforzar esta idea de la estrecha amistad entre ambos religiosos es conveniente atender al testimonio de Oviedo, quien dice al respecto:

El Illustrissimo, y Excellentissimo Señor Doctor D. Manuel Fernandez de Santacruz Obispo de la Puebla de los Angeles, y electo Virrey de esta Nueva España, Prelado de grandes prendas, que veneró y admiró todo este Reyno le escribía cartas muy familiares, y siempre que se ofrecia la ocasion hablaba con muy significativas palabras de las letras y virtudes del padre Antonio. (Oviedo 1702, p. 213).

Es pues, innegable –y los documentos así lo demuestran– que Núñez y Santa Cruz sostuvieron una amistad cercana, y que un objetivo que los unía era sin duda su interés y preocupación por las cuestiones teológicas. Sabemos por su biógrafo Miguel de Torres que Santa Cruz escribió en latín un voluminoso tratado teológico, llamado Antillogia. Para reforzar lo anterior, aludo también a un rarísimo y curioso texto (agradezco al Dr. José Pascual Buxó haberme dado noticia de él y haberme facilitado su consulta en la Biblioteca Palafoxiana) que consigna la tarea de cada una de las personas que, a la manera de un auténtico miembro de la nobleza eclesiástica, rodean a este Príncipe de la Iglesia y de las labores que desempeñan en la “corte” episcopal.

El impreso se intitula Constituciones y Ordenanças Para el Gobierno De La Familia Y La Casa Del Illustrissimo Señor Doctor D. Manuel Fernandez de Santa Cruz... Hechas Por el Dicho Illusmo. Señor Obispo, Doctor, Don Manuel Fernandez de Santa Cruz..., Puebla, Imprenta de Diego Fernández de León, 1683. El primer

interés reside en que es el propio prelado quien las redacta; el segundo atractivo es que especifica la función que cada uno de sus subordinados desempeña. Por ejemplo, encontramos las obligaciones del Mayordomo, del Limosnero, del Maestro de Paxes, de los Paxes, etc. El capítulo XII y último estas Constituciones, “Ejercicio de Letras” se centra en la práctica y comentario de las diversas ramas de la teología. El prelado especifica y ordena los días y las horas que se deben dedicar al estudio de la “reina de las ciencias”. Los lunes, por ejemplo, se destinan a la teología especulativa y a la argumentación desde las tres de la tarde hasta las ocho de la noche (f. 15r). Los jueves, según dispone el prelado, se emplean en el estudio de “Escolastica Theologica” y en Filosofía (loc. cit.). La dedicación apasionada que siente el obispo por el estudio de la disciplina teológica concluye así:

Todos los Sabados de siete á ocho de la noche, se tendrán conferencias de una conclusion moral, que se pondrá antecedentemente en un papel, para que los que huvieren de arguir sepan la opinion que se defiende, sustentandola uno que curse Theologia ó Metaphysica, y arguyendo á los demas conforme sus antigüedades, y les fuere señalado (Santa Cruz, Constituciones, f. 15r).

Las palabras anteriores nos comprueban la gran pasión que Santa Cruz sentía por la teología y los debates y argumentaciones alrededor de ella, implicando que eran tan del gusto de los religiosos y escolares del Barroco. Lo más interesante, no obstante, es que este ejercicio profesional hacia las proposiciones y refutaciones teológicas era plenamente compartido por Núñez de Miranda, quien seguramente asistió a estas sesiones en las que el celo pastoral y discursivo de ambos se identificaba tanto. No es gratuito constatar que los libros que en la posteridad los reúnen se centran en cuestiones canónicas y en los beneficios que a las almas produce la frecuencia de los sacramentos. La identificación entre el jesuita y el

obispo reside en la vocación que ambos sentían como decididos pastores de almas y recios conductores de conciencias.

**b) El Comulgador Penitente y la Explicación Literal y Sumaria: la palabra de la Iglesia militante en la voz de un soldado de Cristo**

El primer gran biógrafo de San Ignacio de Loyola, el padre Pedro de Rivadeneira, en el capítulo VI del Libro Quinto de su ya clásica obra Vida del bienaventurado Padre Ignacio de Loyola, pone en boca del fundador de la Compañía las siguientes palabras: “El comulgar con el debido aparejo á menudo, ayuda para que el hombre no caiga en pecado grave, ó si por su flaqueza cayere, para que presto se levante” (Rivadeneira s/f, p. 545). Años después, uno de sus hijos novohispanos defiende con vehemencia la práctica de la frecuente comunión: más aún, la impone como regla en la elitista Congregación de la Purísima Concepción. La primera parte del Comulgador Penitente es una bien cimentada apología histórica, teológica y moral acerca de las bondades espirituales y sobrenaturales que la frecuente comunión causa en las almas de los fieles. La defensa de Núñez se inserta, en realidad, dentro de una tradición litúrgica que parte desde los orígenes del cristianismo. El Decreto de los cardenales, promulgado en 1679, refuerza la tesis que el jesuita sostiene a lo largo del escrito de 1690. Es por ello que se deben considerar como textos complementarios. Oviedo habla de los dos en el capítulo referente a la gran devoción que su biografiado profesaba al Santísimo Sacramento (II, 12, pp. 172-178). Al referirse al decreto cardenalicio, emitido por orden pontificia, parafrasea la intención de Núñez y alaba la obra con estas palabras:

... compuso un doctissimo libro en explicacion del decreto, y por la precisiõ que pedia el remedio de las crassas inteligencias que á toda prisa iban

cundiendo de primera mano lo imprimió en estos Reynos, y despues mas limado, y reducido á mejor orden lo imprimió en Leon de Francia, y ha sido muy util para atajar los abusos que con la mala inteligencia del decreto se avian introducido. Y todo se debe á la diligencia del Padre Antonio y á su fervorosa devocion al Santissimo Sacramento (Oviedo 1702, p. 176).

La Explicacion Literal y Sumaria significa, para el muy hábil expositor teológico que es Núñez de Miranda, el apoyo doctrinal de sus argumentaciones. Las tesis del decreto cardenalicio de 1679 es, en realidad, como el propio autor lo asienta: “[...] una Glossa marginal, ó literal paraphrasis, mas que comento de este doctrinalíssimo Decreto...” (Núñez 1687, f. 1r). Lo que Núñez pretende, pues, es ofrecer al lector la explicación de las cláusulas de los cardenales como glosa al margen de las disposiciones emitidas por los príncipes eclesiásticos. Es, entonces, y pues como él lo indica, una paráfrasis, tal como la define Cobarruvias: “Nombre griego, es la explicacion que se haze de una sentencia por otra, que es mas facil de entender y percibir; el tal interprete se llama paraphrastes” (Tesoro, s. v.). Es así que Núñez, para evitar errores de interpretación, se cuida muy bien de, únicamente, explicar más ampliamente los decretos tridentinos interpretados por los cardenales. A este libro nos referiremos cuando Núñez lo cita en el Comulgador Penitente como refuerzo doctrinal de sus exposiciones.

Para no incurrir en inexactitudes canónicas, el jesuíta transcribe en castellano y en latín el decreto cardenalicio que es muy interesante porque se refiere, programáticamente, al estado, condición y oficio de los distintos fieles. La forma de estructurar el texto es seguir ordenadamente la secuencia de las cláusulas que lo integran. De gran interés es lo que se dice acerca de la disposición que deben tener los casados para recibir el sacramento eucarístico. Antes, el expositor ha mencionado que la condición ineludible que cada cristiano debe cumplir (lo cual manifiesta a lo largo del Comulgador Penitente) es el estado de gracia que se debe

conservar para recibir a Cristo sacramentado, y que se reitera en el escrito. Como señalé líneas arriba, y como ejemplo de este texto y, algo más importante, de la disciplina que la Iglesia incuestionablemente imponía a sus creyentes, me detengo en esta obra hasta ahora no estudiada, en las consideraciones acerca de los casados, quienes por su práctica lícita de la sexualidad, constituyen una comunidad aparte aunque controlada.

La valoración de que gozan los cónyuges reside sustancialmente en su participación y libre asunción de uno de los siete sacramentos instituidos por la Iglesia católica. No obstante, la práctica de la sexualidad se acota en el destino final la procreación (p. 97). A pesar del acto insustituible de la generación humana por medio de la unión sexual, el Decreto, por interpósita pluma del jesuita, engrandece aún más la unicidad y milagro extremo del nacimiento del Hijo de Dios:

Y con toda esta virtud (la procreación) aviendo de encarnar el Verbo Divino, Hijo verdadero de Adán, tuvo por tan poco decente á su Divina Persona este modo de natural generacion, que, por no sujetarse á el, obró el mayor de los milagros: encarnando por obra del Espiritu Santo, sin concurso de Padre humano, y nasciendo verdadero Hombre Dios, y verdadero Hijo natural de la Virgen MARIA, quedando la Señora, su verdadera Madre, Virgen, en su generacion, en el parto, y despues de el parto (Núñez 1687, p. 98).

Largas reiteraciones y ejemplos concluyen en el mandato que imponen los cardenales teólogos: “[...] los quales amonesten seriamente, y aconsejen á sus penitentes casados, que para llegarse á comulgar, se abstengan del uso conjugal” (*ibid.*, f. 109). Para Núñez, el libro sobre los decretos cardenalicios es una muestra de su capacidad para asimilar la verdad dogmática de los principios esenciales de la teología expositiva y pastoral.

Los principios esenciales que se desprenden de las disposiciones cardenalicias son en esencia tres: el conocimiento y comprensión de la doctrina cristiana, la perfecta pureza y disposición para recibir el Santísimo Sacramento y, por

último, la vigilancia concienical que los confesores y padres espirituales deben ejercer sobre los fieles. Un ejemplo de ello es la recomendación que se hace a las religiosas a las cuales les dedica la Cláusula 24 (pp. 140-155) en la que se asienta:

Dos cosas, pues, manda el Decreto en esta Clausula 24. La primera absoluta, sin duda ni condicion: esto es Que las Religiosas comulguen todos los dias que su Regla señala; pero dize que solo esos comulguen ó que no comulguen otros. Antes añade expressamente, en su segunda parte que si algunas se aventajaren con mayor disposicion de fervor, amor de Dios , y deseos de comulgar mas frecuentemente, ó cada dia; podrá el Superior concederselo. Luego no solo no manda, que no comulguen mas dias que los de Regla, sino que comulguen todos los dias a que su Superior las juzgare dignamente dispuestas (*ibid.*, p. 144).

Los primeros 54 folios del Comulgador Penitente como decíamos, tienen como finalidad reforzar las disposiciones contenidas en el decreto cardenalicio para instar a los miembros de la Congregación de la Purísima a que cumplan con la salvífica práctica de la frecuente comunión a la que se debe llegar en perfecto estado de gracia, para así aumentarla, pues como asienta el jesuita Nicolás de Arnaya: “[...] este sacramento por tener en sí la carne purissima del Verbo divino, suele dar la gracia [...] que es la vida espiritual del alma, este divino sacramento se la conserva para toda la eternidad” (Arnaya, Conferencias espirituales 1616, f. 185r). Asimismo, Núñez advierte que quienes coman y beban la sangre del Señor indignamente, perecerán, como lo sentencia San Pablo: “Examínese, pues, cada uno a sí mismo antes de comer el pan y beber el cáliz, porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propio castigo” (Corintios, 1: 12, 28-30).

Son estos preceptos acerca de la disposición espiritual, la conciencia de la dignidad del fiel para recibir a Cristo Sacramentado, los que permiten la seguridad de no haber cometido pecado mortal y la anuencia confesional del padre espiritual, los que se manifiestan reiteradamente en la primera parte del Comulgador Penitente.

Los otros grandes argumentos que en él se exponen son, por un lado, la revisión histórica que licita la frecuente comunión a lo largo de la accidentada historia del catolicismo, y la defensa de los grandes santos españoles (en especial, y privilegiadamente San Ignacio de Loyola) y, a través de su persona, una vehemente apología de la orden jesuita. En relación con la frecuente comunión, que el fundador de la Compañía practicaba y aconsejaba, su biógrafo señala:

Fue grande el fruto que se cogió de estos sermones (los que predicaba el santo) porque por ellos se movió la gente á recibir con devoción los santos sacramentos de la Confesión y la Comunión algunas veces entre año. Y desde entonces se vino é refrescar y á renovar aquella tan saludable costumbre de los antiguos tiempos de la Iglesia primitiva, de hacerlo más á menudo; la cual, tantos años atrás estaba puesta en olvido, con menoscabo de la religión cristiana y grave detrimento de las almas. (Rivadeneira, p. 141).

No sólo Ignacio es fuente del discurso apologético de Núñez, quien recorre cronológicamente, en un muy buen sustentado discurso histórico, los tiempos de la Iglesia en los que el fiel recibía la comunión sacramental con frecuencia casi cotidiana:

Pero notamos, (dize el Santo) [San Basilio hablando de su Iglesia de Cesarea] recibamos estos Divinos Sacramentos quatro vezes en la Semana: los Domingos, Miercoles, Viernes y Sábados, y tambien en los demas dias señalados: y quanto en los otros ocurre fiesta de Christo ó de los Santos no dize, que se dexa la comunion cercana pasandola á la fiesta, sino que se añada esta á aquella. Supone su direccion y consejo como de Prelado y Padre espiritual: y la digna, y mas digna disposicion, fruto, y logro de los que comulgaban. (Núñez 1690, f. 8r).

De lo anterior podemos desprender una serie de virtudes y constantes típicas del discurso de Núñez. En primer término, podemos no sólo apreciar sino admirar su maestría como historiador, y constatar que éste es el único de los textos estudiados que nos proporciona esta modalidad de su amplia cultura. El jesuita maneja su síntesis sincrónica de la historia eclesiástica como parte de su propósito apologético.

En cuanto a los dicta acerca de la frecuente comunión, si analizamos atentamente sus argumentos veremos que son una paráfrasis de las cláusulas contenidas en el Decreto, y que reiteran lo aconsejado a las religiosas y lo hace extensivo para todos los fieles, la comunión voluntaria y frecuente se añade a la que por precepto litúrgico señala la Iglesia, siempre que haya limpieza de pecado y que el sacramento esté lícitado por el padre espiritual. Además, es digna de constatar la devoción casi obsesiva que el jesuita tenía hacia la práctica eucarística, a la cual consideraba un antídoto en contra de su otra gran obsesión: pecar. Es claro que para el prefecto de la Purísima la recepción de Cristo sacramentado tiene más un valor ascético que místico, pues incide más en el valor terapéutico del sacramento contra el pecado, más que en la fusión "amable" del alma con Cristo.

Núñez continúa su impecable repaso por las disposiciones y las costumbres agitadas que la Iglesia por medio de sus teólogos dicta normas en cuanto a la asidua comunión. Después de este florecimiento de la Iglesia, el autor se lamenta de cómo el acceso casi cotidiano al sacramento eucarístico decae. Declara que en un tiempo aciago los fieles sólo comulgaban una vez al año, hasta que San Fabián decretó que se debía recibir la comunión sacramental por lo menos en la Pascua de Navidad, de Resurrección y del Espíritu Santo. Pone de manifiesto su admiración por San Agustín al declarar que, a pesar de que en su tiempo (siglo IV) la eucaristía se recibía cada año, el santo, siguiendo la petición de la oración por excelencia, el Padre Nuestro, inclina a los fieles a comulgar cada día si así lo desean y están preparados para ello (f.11r):

... hasta el año 1200, en q. S. Thomas y S. Buenaventura y los otros celeberrimos Theologos de aquel siglo 12 resucitaron la question para mover al Pueblo Christiano á la frecuencia de la comunion, q estaba muy caida y tan desusada, que Inocencio 3. q fue electo a los fines del siglo once[...] mandó

que todos los fieles, hombres y mugieres comulgaste por lo menos cada año (loc. cit.).

Estos siglos medievales le parecen “oscuros” al jesuita por el olvido en que cae la práctica de la frecuente comunión. No obstante el “renacimiento” litúrgico y la gran época es para él el surgimiento de los grandes paladines de la ortodoxia y de la Reforma católica. Es digno de citar a la letra lo que el autor dice al respecto:

[...] hasta el siglo 15 siglo de verdad dorado á esta luz con la industria, predicacion, y exemplos de los Heroycos Patriarchas, San Ignacio de Loyola, San Cayetano, San Phelipe Neri, San Carlos Borromeo, Santa Theresa de Jesus, San Pedro de Alcantara, el Venerable Padre M. Juan de Avila, Padre Apostólico de aquel siglo y Hero dignissimo de contarse entre tan excelentes Patriarchas: los quales, entre las otras heroicas obras de su espiritu, resucitaron y avivaron la frecuencia de la Comunion, que en los antecedentes, avia estado casi muerta de desmayada, y sepultada en las tinieblas de su profundo olvido (ibid., f. 12r).

Del párrafo anterior son dignas de señalar algunas consideraciones de lo aseverado por Núñez. La afirmación que destaca como eje de toda la referencia es la renovación que a la vida espiritual aportaron los grandes santos fundadores de órdenes, reformadores de la vida eclesiástica y de la práctica devocional profunda de la fe y de la introspección basada en la oración y la meditación. La repetida expresión del término “heroico” tiene un significado especial en la ideología de la Compañía, a más de ser una expresión hagiográfica frecuente referida al cumplimiento excepcional de las virtudes teologales y cardinales y al logro de la gloria y la fama trascendentes. Es así que para San Ignacio:

El heroísmo espiritual se traduce en la intensidad de los actos. Quería Ignacio que los suyos se señalasen entre los héroes. Señalarse, palabra favorita del Santo, que significa distinguirse, descollar, sobresalir. “No consintáis que os hagan ventaja los hijos de este mundo en buscar con más solicitud y diligencia las cosas temporales, que vosotros las eternas.” (García Villoslada, 1986, pp. 1030-1031).

Su admiración por el dominico Juan de Ávila se basa no sólo en la influencia determinante que ejerció en la espiritualidad de su época, en la gran y singular expresión cultural que significó la literatura ascética y mística durante el Renacimiento español. Recordemos que Luis de Granada escribió una biografía sobre él. Cilveti hace la siguiente consideración sobre su importancia:

La unión de las dos tendencias (una, el misticismo radical de Santa Teresa, Osuna, Granada y algunos primitivos jesuitas como Borja y Baltasar Álvarez; otra, el ascetismo de San Ignacio) da a la obra de Juan de Ávila su carácter oscilante entre la ascética y la mística, inclinándose a la primera... (Cilveti 1974, p.183).

Núñez enfatiza, pues, la defensa de su instituto y reitera al final la integración de los preceptos de la Compañía y el Decreto cardenalicio: "Ultimamente se debe estimar mucho la conformidad adecuada de toda nuestra Regla con el Decreto, y la prudente suavidad con que se acomoda á la dispositiva capacidad de todos" (f. 35r).

La capacidad expositiva del confesor de Sor Juana logra en este texto histórico-teológico la consecución de varios propósitos: la aplicación pragmática del Decreto de los cardenales y junto con ello el destierro de crasos errores y mal interpretaciones de las disposiciones tridentinas; el Comulgador Penitente revela por otra parte, a un inédito y hábil cronista de la historia eclesiástica. No menos apasionante y apasionada es su faceta como apologista de su orden y como experimentado conductor de almas que encuentra en la frecuencia de los sacramentos la fortaleza de espíritu que los fieles requieren para salir triunfadores en su ancestral carrera contra el demonio. Para finalizar estas consideraciones sobre el Comulgador, quisiera reiterar lo dicho por Elías Trabulse: este escrito se asemeja más a un sermón apologético vehemente que a un tratado teológico. ¿Se puede tener mayor fineza con Dios?

## Núñez y la tradición escrituraria: De los Nombres de Cristo

El fervor que el padre Núñez sentía por el Sacramento del Altar es resaltado tanto por su biógrafo Oviedo como por él mismo. El primero refiere que Núñez “tenía varias consideraciones repartidas por los días de la semana para con su variedad evitar el tedio y gustar mejor de los soberanos misterios” (Oviedo 1702, p. 175). El prefecto de la Purísima, por su parte, en la *Distribucion* impresa en el capítulo referente a la Comunión, indica a las religiosas que deben hacer oración a las distintas investiduras con las que Cristo aparece en el Santísimo Sacramento,

...viene personalmente a cuydar de nosotros, á conservarnos adelantados, como Criador: á hacernos mercedes como Rey, curarnos como Medico, enseñarnos como Maestro: apacentarnos Pastor libertarnos Redemptor, y beatificarnos Glorificador, y muy especialmente le podeis y debeis considerar vosotras como Esposo amante de vuestras almas, que son las siete ú ocho meditaciones, que en un quadernito de la confession y comunion, se imprimieron años passados en la Purissima, para uso, y alivio de especialmente de las Señoras Religiosas (p. 67).

El “quadernito” al que alude Núñez es el *Comulgador Penitente* que, en un principio estuvo dedicado a las monjas y posteriormente Núñez lo extiende a la devoción sacramental de todos los congregantes de la Purísima. Las consideraciones que el jesuita propone alrededor de los nombres de Cristo componen la segunda parte del *Comulgador Penitente* y se inscriben en una larga tradición de literatura religiosa que subraya la diversidad e importancia que en la pedagogía católica reviste la función de Cristo y su acción salvífica en las almas en la transubstanciación de la eucaristía. Al respecto nos señala la *Enciclopedia de la Religión Católica*:

Muchos son los nombres con que es designado Cristo en la las Sagradas Escrituras; algunos de ellos por razón de su divinidad y otros por razón de su humanidad... A tratar de *Los nombres de Cristo* dedicó Fray Luis de León,

como es sabido, un extenso tratado en prosa así intitulado y distribuido en tres libros, cada uno de los cuales termina con la traducción de un salmo... Las fuentes son textos bíblicos, predominando los salmos y las epístolas de San Pablo... A pesar de su notoriedad y sus méritos (el literario no es el menor) la obra no es única en su género, aunque sí muy digna de ser subrayada) (Enciclopedia de la Religión Católica t. V, pp. 859 y 861).

Núñez se inscribe en esta larga tradición que, en esencia, corresponde a la *exégesis escrituraria* que conforma el grueso de la más importante literatura religiosa. Con esto queremos decir que desde la época remota de los Padres de la Iglesia, los más diversos escritos acerca de la religión como verdad revelada giran alrededor de los tratados bíblicos. Basta sólo citar a San Agustín y a San Jerónimo. Núñez borda de nuevo acerca de la significación de la presencia de Cristo en la Eucaristía. Si bien es innegable la influencia que fray Luis de León tuvo como tratadista bíblico en los siglos XVI y XVII, el jesuita se acerca más estrechamente a fray Luis de Granada y a algunos exegetas correligionarios, como son Tomás de Villacastín, Juan Eusebio Nieremberg y Francisco Arias. Como señaló también Elías Trabulse, es una afirmación sobre las “finezas” que Cristo otorga a los hombres al permanecer en el pan y en el vino.

“Los nombres de Cristo” cumple la sección más larga del Comulgador Penitente y constituye la segunda parte del libro que versa sobre la reflexión hacia la eucaristía. Como palabras preliminares y antes de abordar la devoción que para los cristianos revestían familiarmente las formas de nombrar a Cristo, y que en buena parte pertenecían a la educación doctrinal de los fieles, Núñez —en su rol de maestro y predicador innato que tan bien domina— reconsidera y elabora la indeleble lección de los frutos excelsos que reciben los cristianos al practicar los sacramentos de la penitencia y la eucaristía. El discurso de esta segunda sección gira alrededor de tres motivos primordiales para el maestro espiritual: 1) El profundo examen de conciencia

ascético y purificador que debe ejercitar el lector para establecer la pequeñez infinita de su naturaleza humana pecadora y la avasalladora generosidad amorosa de Dios que en la persona de Cristo lo exalta a su altura por medio de la gracia sacramental. 2) La meditación devocional “hebdomadaria” como la llama Núñez, en que cada nominación diaria de los efectos espirituales que Cristo ejerce sobre el alma, refuerza en el fiel los diversos favores del Santísimo Sacramento, lo cual le otorga una diversidad pedagógica en su aprehensión de Cristo y de tan gran misterio. 3) El significado simbólico-literario que se ajusta a la interpretación de la Escritura, realizada por los padres de la Iglesia y otros connotados maestros de la espiritualidad católica. Desde el punto de vista retórico se cumple con los preceptos de deleitar con la variedad y conmover en el nivel ideológico-afectivo de los signos religiosos que son los nombres de Cristo. Es así que, como señalamos anteriormente, si bien hay más coincidencia temática y doctrinal entre Núñez y Luis de Granada, y otros autores jesuitas que hemos mencionado ya, no obstante el ejemplo clásico de Fray Luis de León se transparenta en lo que bien asienta Cristóbal Cuevas:

Pero, además, con la exégesis, que, casi sin sentir, acompaña a estos textos, fray Luis quería ofrecer a sus lectores una introducción al pensamiento bíblico y patristico, que sirviera como de compendio del dogma, la moral y la espiritualidad ortodoxa. Hay, pues, en Los nombres de Cristo un definido propósito didáctico-moral, que algún crítico ha comparado a la que anima a La imitación de Cristo. (Cuevas 1977, p. 38).

Como hemos dicho repetidamente, la influencia y recurrencia del libro de Tomás de Kempis en el jesuita criollo es constante y se convierte en uno de los libros ejemplares para el Núñez teólogo, maestro y escritor.

El esquema temático que incluye Núñez de Miranda según la distribución de los días de la semana es el siguiente:

Domingo	Meditación de Dios Esposo (ff. 76r-107v)
Lunes	Como a Médico (ff. 107r-117v)
Martes	Como a Rey (ff. 117v-128r)
Miercoles	Como Maestro y Tutor (ff. 128r-136r)
Jueves	Como á Pastor (ff. 136 r y 143r)
Viernes	Como á Redemptor y Justificador (f. 143r)
Sabado	Como á Padre y Glorificador (f. 153r-153v)

Dentro de este programa devocional, el escritor sigue los lineamientos de la meditación acerca del significado de cada uno de los nombres del Redentor; asimismo es un profundo tratado de introspección espiritual para enriquecer la disposición anímica del creyente. La sección de Cristo-Esposo es –como puede percibirse en la disposición programática– la más extensa, por haberse pensado este texto para las monjas. El mismo Núñez declara las siguientes curiosas palabras:

Como estas Meditaciones... se hizierõn á contemplacion de dos niñas que se criaban para Religiosas...se puso en primer lugar del Domingo, como la mas proporcionada á su Profession y para ambos titulos la mas principal: La meditacion de Christo como Esposo. Pero como despues no solo pasa comunicable á hombres: sino que se da á la estampa, como explicacion propria de la Regla de la Congregacion de la Purissima: que es de hombres solos sin admitir mugeres rezeló... no les pareciesse á algunos, no solo desproporcionada sino dissona, y aun indecente, suponerse un hombre aunque por sola su alma á quien no conviene diferencia de sexos, con representacion de esposa, y vezes de muger, que repugna... No obstante, ser tan comun, usual y repetida la introduccion de toda la Iglesia y de toda alma Christiana en forma de esposa y alegoria de bodas como se ve en el Evangelio en las parabras de las Virgines: Bodas del Rey etc. En todos los Prophetas, y Sapienciales: Y aun el Apostol San Pablo en su Epistola á los Corinth. Cap. 11... Que mucho pues, siguiessemos con la misma alegoria en estas eucharisticas y reales bodas del Cordero Christo. (Comulgador, ff. 90v y 91r-91v).

Estas líneas son reveladoras de la idiosincrasia social y de la mentalidad tradicional de separar tajantemente en dos categorías humanas y racionales lo masculino y lo femenino. No sólo existe “repugnancia”, como señala el jesuita, sino que se manifiesta deliberadamente el prejuicio hacia la más remota señal por más trascendente o espiritual que ésta pueda ser hacia un acercamiento de la identidad del rol femenino con el masculino, ¡incluso tratándose de las almas!

Como expresa Núñez en la cita que reproducimos líneas arriba, la importancia y presencia del Nuevo Testamento es primordial en el desarrollo textual de las formas de nombrar a Cristo. El sentido de interpretación bíblica que más va a frecuentar el escritor en los “lugares” o citas del Evangelio es el alegórico, aunque no está ausente el sentido histórico de la interpretación, al asentar que el suceso de la “fineza” de Cristo de permanecer en el sacramento es un hecho histórico irrefutable que se repite a través de todas las épocas como parte de la historia de la redención del género humano.

Al lado de la autoridad evangélica Núñez se apoya en prestigiosos autores de su orden y especialmente en el dominico Luis de Granada. Del jesuita español Tomás de Villacastín, contemporáneo de Nieremberg, y muy popular en la Nueva España hasta el siglo XVIII, adopta el programa enunciativo de sus Jaculatorias deducidas de todos los puntos en las Meditaciones... Por ejemplo, al referirse a Cristo Esposo, Villacastín insiste en esos breves ejercicios mnemotécnicos de oración que son las jaculatorias al imprimir en los fieles estas sentencias de Dios Esposo en el momento de comulgar: “Dulce Esposo de mi alma/ Que la acaricies/ Te ruega; porque solo/ Contigo vive. La Lealtad, mi JESUS,/ Que Tu le pides/ Mi alma Te guardará de Esposa firme./ (Villacastín, 1783 p.129) Núñez en el Comulgador reflexiona lo siguiente dentro de la línea de las jaculatorias de Villacastín, las que

frecuentemente parafrasea y donde podemos reconocer la palabra “fineza” como bien señala Elías Trabulse:

En el momento de acción de gracias ha de ponderar afectuosamente... Primero. La grandeza y soberanía de su Esposo, y de aquí el mismo respecto con que le ha de tratar. Lo segundo el sumo amor con que se abate á su pecho y de aquí la fineza con que le ha de corresponder, la fidelidad con que le ha de servir y la confianza, con que le puede pedir etc. (Comulgador... f. 88r-88v).

En cada una de las advocaciones de Cristo, Núñez sigue el mismo esquema a desarrollar. En primer término alude a la indignidad del alma en relación con el divino Esposo; ponemos como ejemplo a Cristo como Médico, en el que profiere estas impresionantes y casi naturalistas palabras, que son ejemplo magnífico de su estilo de convencimiento ascético para sus lectores. Es menester resaltar la alusión a los sentidos que hemos apuntado en otras partes de este trabajo, y que son tan comunes en las composiciones de lugar de los miembros de la Compañía:

Mirate, ó alma mia, como un enfermo, en el hospital general de este mundo, tirada en el lecho inundo de este corruptible cuerpo [...] Llena de achaques de pies a cabeza [...] Los ojos ciegos de embarrados, con las terrenas temporalidades, sin poder distinguir color de lo eterno [...] La boca zerrada a toda buena palabra: y a todas las malas abierta: respirando corruptas hediondecas como sepulcro abierto de cuerpo repodrido. (ibid., f. 107r).

En segundo término, y después de la eficaz autohumillación del alma, Núñez destaca la función ejemplar y salvífica que para el alma Cristo ofrece en cada una de sus advocaciones. Así, cuando habla de Cristo Maestro:

Reconocelo, Adoralo, agradecele esta fineza. Mira que se precia de Maestro, en el Sacramento, porque tu te precias de discípulo. Por eso estando ya para instituirlo, la noche de sus finezas después de haverlos purificado, con el lavatorio de los pies, dixo á sus Discipulos: Vosotros me llamais Señor y Maestro: y decis bien: porque de verdad lo soy. De verdad, es Maestro, porq. Nos enseña las verdades mas importantes de su fee, y ley. Oyele cõ atencion, y mira bien, lo q. alli dize y haze para imitarlo (ibid., f. 129r; los subrayados son míos).

La última fase que se busca en las advocaciones en el sentido simbólico-literario es la fase de meditación unitiva. Es en esta parte de cada uno de los días de la semana donde podemos encontrar una similitud con las Meditaciones de la semana uno de los textos que demuestran la gran calidad de la prosa de Luis de Granada. El dominico establece la contemplación del alma a su Redentor, siguiendo las meditaciones de la Pasión de Cristo y de las advocaciones incitadas en la reflexión de Cristo como Rey, Médico, Esposo, Cordero, Maestro y Salvador, entre otras nominaciones. El texto de fray Luis evoca el de San Ignacio de Loyola en sus meditaciones sobre la vida de Cristo. El Esposo que asume y redime las culpas de los hombres es presentado así por Granada: "Mira, pues, ¡oh ánima mía! Como tu dulce Esposo está puesto como blanco de tantos golpes y bofetadas como allí le daban" (Granada 1957, p. 590).

Estas palabras se corresponden con las reflexiones que Núñez hace en relación con los sufrimientos de Cristo por el alma. Al final de cada advocación, el jesuita insta al alma a la unión con su Salvador, como momento climático de la recepción sacramental, como ejemplo del estado de unión que nos recuerda el sublime lenguaje de la unión mística. Esta consideración debe de ser tomada en cuenta como una variante más de la riqueza y diversidad de la escritura de Núñez. De él se han resaltado su férrea conminación al ascetismo y al destierro de los vicios, sus obsesivas disertaciones acerca de la perfección de los estados, y su preferencia a la expresión catártica de la penitencia. Para sus lectores resulta novedoso este discurso de altos vuelos en el lenguaje de unión:

Pues no dudes, que en la realidad tienes dentro de tu pecho, y sobre tu corazón al mismo Señor Sacramentado, aunque aquí invisible. Abraçale y aprietale dentro de ti y goza de la avenida de sus finezas, en esta dulcissima representacion muy de espacio (Comulgador, f. 150r).

La palabra “fineza”, favor de gracia que Dios infunde al alma en la unión, es una de las expresiones reiteradas en este tratado que pretende y logra que Cristo en cada una de sus investiduras simbólicas, se proyecte en el interior del devoto como don de amor y de unión sublimada.

## **Capítulo 9**

### **Antonio Núñez de Miranda predicador: la exégesis pública de la palabra de Dios**

Una sociedad que no leía sino libros de devoción y vidas de santos y una que otra novela no fácil de conseguir y conseguida a hurtadillas, acogía los sermones como novedad y los leía y comentaba; servían como modelos para predicadores incipientes y curas de pueblo; se leían en refectorios y tertulias y corrían hasta España y Filipinas. Varios de ellos llevan notas históricas para apoyar sus afirmaciones y hasta un ambiente polémico, en afán de superación, se establece en muchos al pretender asuntos cada vez más originales. De aquí que lo oído o leído en un sermón no fuese palabra perdida, sino bien aprovechada; doctrina segura y veraz para los creyentes, que lo eran todos. (Francisco de la Maza El guadalupanismo mexicano, 1984, p. 121).

Es innegable que la función de predicador tuvo una gran influencia en la cultura hispánica de los siglos XVI y XVII. No obstante su gran importancia en este contexto histórico, el sermón es uno de los géneros literarios menos estudiados por los investigadores modernos. Tal vez son varias las razones para explicar esta realidad. Una de ellas es, sin duda alguna, que al igual que los panegíricos en verso o las loas cortesanías en honor de algún poderoso, el sermón es un discurso plenamente inscrito en su tiempo y en su ámbito cultural, un "género arqueológico" pudiéramos decir. A esto se puede agregar su naturaleza específica de texto religioso-retórico que tal vez –se piensa– no dice mucho a los lectores actuales. Su carácter pastoral y religioso, inscrito dentro de una serie de convenciones y modelos retóricos despierta a veces una cierta reserva en los estudiosos de la cultura novohispana, en la que encontramos un gran número de tales escritos. Con esto quiero decir que es

insoslayable la popularidad que tuvieron en su tiempo, y la función e influencia que ejercieron como discursos de poder, tanto o más importantes que los textos de los arcos, piras fúnebres y otros escritos que han atraído la atención de un gran número de investigadores. Esto se debe al espectro de preponderancia que la Iglesia tuvo sobre todos los estamentos de la sociedad, sin excluir ninguno. El mensaje de consuelo, enseñanza moral, eficacia didáctica y verdad revelada que contienen los sermones, unido a la disposición dócil y solícita de un público siempre atento a admirar en el predicador al mensajero fidedigno de la palabra de Dios, nos ofrecen muy importantes lineamientos por los cuales transcurría su existencia pública y privada. La predicación no es, pues, sólo palabra de enseñanza: ante todo, es de conciencia.

Uno de los roles más destacados que tuvo Núñez en su contexto y que le valió prestigio y respeto entre sus contemporáneos fue el de predicador. Ya hemos hablado de la valoración que merece a su discípulo Sariñana y a otras notables personalidades que califican sus textos. De los cuatro sermones que de él se conservan y que se encuentran entre lo más desconocido de su obra, constatamos que su participación como orador religioso se incluye en actos que podríamos designar como de poder político, tanto eclesiástico como civil. Sabemos que por la naturaleza absolutista del estado hispánico, los vasos comunicantes entre la ritualización pública emanada de la autoridad civil y de la religiosa, los gobernantes de ambas esferas participaban. De ahí que los textos del jesuita se inserten en actos públicos de gran trascendencia en su momento. Es así que aunque consideremos a los sermones literatura de circunstancia, esto no los priva de la significación que como acontecimiento de cultura colectiva revisten para ciertos sucesos históricos del siglo XVII. Al respecto señala Miguel Herrero García:

Este asociarse el pueblo fiel al sentir de la Iglesia [...] era logrado en los dos siglos de este Ensayo XVI y XVII) por virtud de la sagrada predicación. Hoy se predicán la mayoría de los Sermones con ocasión de novenas, octavarios, y otros cultos análogos. Entonces estos cultos eran la excepción y las festividades litúrgicas eran la ocasión ordinaria y principal de los Sermones. (Herrero García, Sermonario clásico, p. XXIV)

Reitero que esta investigación no ha pretendido agotar la obra del jesuita sino que más bien he pretendido hacer una cala de sus textos más representativos, aunque ello no indica el que no se haya tratado de analizar la mayor parte de los escritos que de él he podido obtener. Es por ello que en lo que a sermones se refiere de los cuatro ya mencionados que de Núñez he podido conseguir, me detendré en dos de ellos. Los que dejo de lado son un sermón de exequias fúnebres predicado en honor de un poderoso mecenas, el capitán Juan de Chavarría y el conocido como de los panecillos de Santa Teresa. Sobre éste ya he escrito un texto anterior (Bravo 1997). En cuanto al sermón de exequias fúnebres en honor de Juan de Chavarría, la maestra María Águeda Méndez ha rastreado minuciosamente en el AGN la relación entre Núñez y este potentado patrón y ya ha escrito un ensayo al respecto (Méndez 1999). A esta razón se añade otra de índole temática y es que en el sermón a la dedicación del templo de San Bernardo, Núñez hace también un panegírico funeral a otro poderoso mecenas de la época, el capitán don José de Retes Largache, de quien se conserva un retrato pintado nada menos que por Cristóbal de Villalpando, (Gutiérrez Haces et. al. 1997, p. 256)

Antes de analizar los sermones de Núñez de los que nos ocupamos en este estudio, es importante destacar que, en realidad, el tema y propósito fundamentales de la oratoria sagrada desde la época del gran semiótico y preceptista cristiano, San Agustín, es develar y explicar el sentido de las Escrituras. Es verdad, como dice el Obispo de Hipona, que la disciplina abocada en especial a esta tarea es la retórica

que trata de los signos artificiales, las palabras, y sus diversos significados. Como bien señala José Pascual Buxó al explicar el sentido múltiple que Agustín percibía en la Escritura:

De ahí, pues, que quienes leen “inconsideradamente” la Biblia, no sólo por desconocimiento de la tradición y de la lengua, sino de los diversos significados que puedan albergarse debajo de unas mismas palabra, no se percaten de los cuatro sentidos que concurren en las Escrituras: histórico, alegórico, tropológico y anagógico, de los cuales sólo el primero es propio o denotativo, siendo los tres últimos sucesivas aplicaciones del sentido figurado. (Pascual Buxó 1984, p.171)

Es pertinente recordar que es San Agustín tal vez el padre de la Iglesia que más ejerce una influencia vigente en la retórica de los maestros de la época, como es el caso de Luis de Granada, Diego Valadés, Francisco Terrones del Caño y Martín de Velasco entre otros.

Explicar e interpretar a los oyentes y lectores los diversos sentidos de la palabra de revelación divina –los estilos apropiados para cada una de las secciones del texto– las partes correspondientes al orador y las divisiones propias del discurso constituyeron la preocupación esencial de los escritores y oradores sagrados. Esto explica la búsqueda de singularidad y el deseo de encontrar la eficacia de asociaciones y la gala de una erudición siempre apabullante para sorprender a un público ávido de escuchar y leer la verdad irrefutable de Dios. De ahí que Luis de Granada aconseje a los predicadores:

[...] que escoja, no las cosas comunes y vulgares que ocurren á cada paso, sino las muy notables y excelentes, dicha de modo que no halaguen á los oídos con el sonido y retintín de las palabras, sino que tengan fuerza y peso para la agudeza y gravedad de las sentencias, y digan mucho en pocas palabras. (Granada 1942, p. 513).

En ocasión de la dedicación del templo de San Bernardo, en 1690, uno de los más solicitados cronistas de sucesos y fiestas oficiales, Alonso Ramírez de Vargas,

recoge los principales momentos de esta magna celebración, en un libro intitulado *Sagrado / Padron/ y / Panegyricos Sermones/ A la Memoria Debida Al Sumptuoso/ Magnifico Templo y curiosa Basilica del Convento / de Religiosas del glorioso Abad/ San Bernardo,/ Que Edificó En Su Mayor Parte el Capitan/ D. Joseph de Retes Largache difūto [...] Mexico, Viuda de Francisco Rodriguez Lupercio, 1691.*

El séptimo día del octavario corresponde a la Compañía de Jesús participar en la predicación correspondiente a las fiestas, y el elegido es el Muy Reverendo Padre Maestro Antonio Núñez de Miranda. El discurso del jesuita toma como punto de partida el tópico del templo, inspirado por el evangelio de San Lucas y por el libro de Ezequiel. De nuevo vemos cómo el orador cumple con el primer precepto de partir de la Sagrada Escritura “como fuente de todo” (p. 120) como señala Martín de Velasco, contemporáneo de Núñez en un libro que fue muy consultado en los siglos XVII y XVIII, *Arte / de Sermones,/ Para/ Saber hazerlos, y Predicarlos [...] Mexico, 1728.* Núñez sabe que este precepto retórico-literario, de partir de los lugares de la Escritura, es el primer principio de la oratoria religiosa como lo había señalado el novohispano Diego Valadés en su *Retórica Cristiana*, texto que compartió con *Los seis libros de la retórica Eclesiástica* de Luis de Granada, ser el manual de predicación favorito para los escritores de oratoria sagrada. Valadés declara,

La invención, arte primaria de la retórica, nos la proporcionará abundantemente la Sagrada Escritura, que con rrazón es comparada con un tesoro; pues así como cualquiera que de él puede tomar un pequeño fruto obtiene para sí muchas riquezas, así también se puede sacar de la Sagrada Escritura, aun en un breve discurso una variada cantidad de sentencias e innumerables riquezas. (Valadés 1989, p. 113).

Es importante recordar que por “invención” se entendía la elección del tema. Núñez elige el tópico del templo y lo va a desarrollar en tres direcciones: el de San Bernardo, que celebra su edificación; el templo de la ciudad de México que se va a

trasladar en sentido alegórico al descrito por Ezequiel y, por último, también en sentido figurado, el tercer templo será el que labra el difunto patrono Retes y Largache con sus buenas obras que lo trascienden en la ejemplaridad de su generosidad cristiana, al poner sus riquezas al servicio de la Iglesia. Para este parangón no hay una mejor analogía que Zaqueo, el rico del Evangelio de San Lucas, a quien Jesús encuentra a su entrada a Jericó (Lucas 19: 1-9). El recaudador de impuestos, subido en un árbol observa pasar al Salvador, quien le pide que lo reciba en su casa. Zaqueo, convertido por la presencia de Jesús, ofrece: dar la mitad de sus bienes, y declara arrepentido:

[...] y si engañé a alguien, le devolveré cuatro veces más [...] Jesús le dijo. Hoy ha llegado la salvación a esta casa, pues también éste es el hijo de Abrahán. Pues el hijo de hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido” (ibid.)

Núñez análoga al rico del Evangelio con el patrón vasco, y establece las siguientes libres e imaginativas asociaciones:

El Capitan Joseph de Retes si que erá el rico, no tanto por el rico caudal, que tenía, bie ganado; quanto por averlo partido y repartido con Dios y sus pobres. Cavallero de la Cruz roxa de Santiago, del espada representada en el arbol cruzado de Zacheo; pero con una preciosa diferencia de ventaja: y es que Zacheo subió á la Cruz, y baxó de priessa a dedicarle á Dios un Templo; pero acá la Cruz ennoblecida, se le subió á los pechos para moverle dignificado el corazon, á que edificasse este Templo á Dios, con el melifluro nombre de Maria de Guadalupe, en honra del melifluro Padre San Bernardo; para la celeste familia de sus Angelicas Virgines (f. 74v, según numeración original).

En este exordio del sermón, el orador cifra todo su desarrollo programático posterior. Se puede constatar que aunque las Escrituras son el punto de partida y la fuente discursiva original de la predicación, los autores siempre acuden a maestros, padres de la Iglesia y tratadistas, con los cuales coinciden en la interpretación del evangelio. En el caso de Núñez se percibe la coincidencia interpretativa del también jesuita Luis de la Puente. Veamos cómo funciona esta concordancia discursiva entre

ambos. Núñez inicia así su texto:

Entrado Jesus en Jerichó, paseaba en la Ciudad como Medico divino de la vida [...] Divisó de prodigio no un enfermo agonizando, sino, sino un muerto en pie, andando por las calles: un Principe Publicano. Llamabase Zacheo. (f. 74r).

Deseo reiterar la frecuencia retórica y doctrinal discursiva que tenían los Nombres de Cristo, de los que ya hablamos en el capítulo anterior. Su importancia reside, esencialmente en que son “lugares comunes” de procedencia escrituraria que otorgan variedad argumentativa y autoridad eclesiástica a los autores que a ellos acuden. De la Puente, en otra obra maestra proveniente de las filas de los teólogos de la Compañía, Meditaciones Espirituales habla, asimismo de la acción taumatúrgica de Cristo, tanto en lo corporal como en lo espiritual:

En esta respuesta (Hoy ha venido la salud a esta casa) se ha de ponderar Cómo Cristo Nuestro Señor aprobó este deseo de Zaqueo, y santificó no solamente a ál sino a toda su familia, porque El es la verdadera salud, entrando en su casa toda la salva y la santifica tomandola por suya. (De la Puente 1900, t. II, pp. 316-317).

En Núñez se advierte más intensidad y patetismo en el grado límite de presentar a Zaqueo como “muerto en vida”, lo que magnífica el impacto no sólo de la curación sino de la conversión que se opera de un pecador a un justo. En sentido anagógico de iluminación espiritual y para llegar a un modo superior de existencia, es una inspiración salvífica la que transforma la muerte espiritual en bienaventuranza eterna, así y el espíritu de Zaqueo, por su conversión, se transforma en templo y receptáculo de Cristo.

Al referirse a la magnificencia del templo de San Bernardo, Núñez acude a compararlo con la muy compleja visión que Ezequiel contempla sobre el Nuevo Templo. El parangón establecido por el orador recae en especial sobre el referente real que es la nueva y suntuosa iglesia. El autor, siguiendo puntualmente su dominio

de la retórica, admite al decir que a su símil lo “[...] iluminó con luces acomodaticias Ezechiel en los capitulos 40, 41 y 42 de su misteriosa profecía” (f. 74v). Es en verdad interesante la correlación que el predicador establece entre la visión bíblica y la iglesia barroca. Damos un ejemplo. Ezequiel refiere lo siguiente al hablar del lugar interior donde los sacerdotes realizan sus oficios.

Quando los sacerdotes entren allí no saldrán al atrio exterior sin haberse despojado antes de sus vestiduras litúrgicas usadas en el servicio divino, porque estas vestiduras son sagradas. Para estar en los lugares destinados al pueblo se pondrán otras vestiduras. (Ezequiel, 42: 14).

En Núñez leemos lo siguiente:

Estas son al pie de la letra las Sacristías, donde se revisten, y desnudan los Sacerdotes y aquí son dobladas, una interior en la clausura, para las Religiosas, otra exterior para los Sacerdotes, y Ministros [...] Junto á la puerta del Norte se levantaba un castillo ó torrecilla; que debia servir de convocar al pueblo con sus tympanos ó campanas, y de tocar sus trompetas, chyrimias, y clarines en sus fiestas y jubileos. (Sermón, f. 75r).

Núñez da especial énfasis a la distribución ritual de los espacios, sin olvidar la función que tiene el templo para convocar y contener al pueblo. La jerarquización ceremonial se propone en la preparación litúrgica de lo sagrado.

La tercera alusión al templo tiene que ver directamente con los patrones de la nueva fábrica: la Virgen de Guadalupe y San Bernardo. Nos detenemos en la acepción que da a la Virgen criolla y apocalíptica, pues además, reviste el interés de que es el único texto del jesuita dedicado a la Guadalupana. De nuevo alaba la generosidad de Retes Largache y alude a los dos arzobispos que emprendieron la construcción de un templo en honor de la advocación guadalupana. Se refiere a Zumárraga y al obispo “Señor Juan de la Serna” (f. 83v) para terminar alabando al arzobispo actual, Francisco de Aguiar y Seijas, quien inspira y motiva al patrono a emprender la nueva construcción.

Al establecer el símil entre la Madre de Dios y el templo, el predicador manifiesta que Ella misma es el tabernáculo del Redentor: “Y quando ó para que le impuso Jesus este nombre? Quando eligiendola por Madre consagró su vientre virginal en templo de pureza casa de Virgines” (f. 79r). Al ser el templo parte del convento, es obligada la alusión a las monjas que ahuyentan al Demonio. La consideración es perfecta para dar la carga semántica del nombre Guadalupe, al referirse a los lobos como animales infernales, conjurados por María y sus hijas, las religiosas del nuevo convento. La intención de Núñez —como siempre—, es fusionar lo terreno con lo metafísico, y a la naturaleza humana con su aspiración espiritual para alcanzar lo trascendente. Núñez, finalmente, no olvida su labor pedagógica y pastoral como predicador, como señala su padre maestro Luis de Granada:

Porque siendo el principal oficio del predicador, no solo sustentar á los buenos con el pábulo de la doctrina, sino apartar á los malos de sus pecados y vicios: y no sólo estimular á los malos de sus pecados y vicios: y no solo estimular á los que ya corren, sino animar á correr á los perezosos y dormidos: y finalmente no solo conservar á los vivos con el ministerio de la doctrina en la vida de la gracia, sino tambien resucitar con el mismo ministerio á los muertos en el pecado, ¿qué cosa puede haber mas ardua que este cuidado y esta empresa? (Granada 1942, p. 498).

El sermón concluye con la recuperación de los tópicos del generoso mecenas muerto y del templo erigido ya no sólo en una significación alegórica basada en las Escrituras, sino en el sentido anagógico de una Jerusalén salvífica que ubicará su geografía espiritual en el reino celestial, representado en el nuevo templo:

Por esto, y para esto es edificio vivo, formado de piedras vivas, q. las mismas por su pie, y por su mano elevadas se vuela a su celeste edificio, como dixo de experiencia la segunda piedra deste mismo edificio N. P. S. Pedro. (Núñez 1691, f. 96r).

En pocas palabras, en un acto eminentemente público y, por ende político, Núñez de Miranda fusiona, retóricamente, no sólo lo terreno con lo eterno, sino

proclama ante el arzobispo, y ante las demás figuras de Poder, la razón de ser de la existencia de la Iglesia como institución en la Nueva España. En sus palabras subyace de una forma velada pero apasionada la apoteosis de la Iglesia militante y triunfante de la política hispana en su lejano virreinato. Así es como la dedicación de un nuevo templo se convierte en una alegoría perfecta de la Fe y del Dogma.

El sermón del que tratamos a continuación no es en honor de un rico mecenas o de una figura novohispana de elevada virtud; en esta ocasión el suceso es de verdad grandioso. El pontífice Clemente X ha declarado oficialmente la canonización del tercer preósito general de la Compañía de Jesús, Francisco de Borja. El acto reviste una importancia magna para la provincia jesuita novohispana, por haber sido el nuevo canonizado quien envió a los primeros misioneros de la orden exactamente un siglo antes, en 1572. Así, la celebración adquiere una triple trascendencia: la elevación al altar de un español, como ya había ocurrido desde el inicio del siglo XVII con Teresa de Ávila, Pedro de Alcántara, Tomás de Villanueva y los jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier. Por otra parte, en ese año de 1672, cuando se celebra la canonización de Borja en la ciudad de México, se cumplían cien años de la Compañía en la Nueva España. El tercer acontecimiento para la provincia jesuita mexicana era que fue el propio San Francisco de Borja quien había decidido establecer la orden de Loyola en territorio americano.

Como podemos constatar, el suceso a celebrar era excelso no sólo para los jesuitas sino para la monarquía española y para la Iglesia novohispana. De ahí que al respecto de este magno acontecimiento que fusionó –como era común en todos los grandes eventos emanados del poder y su despliegue de símbolos que lo representaban y magnificaban– a todas las instancias de la autoridad. En un trabajo anterior dijimos lo siguiente:

En 1672 [...] la capital del virreinato vuelve a ser escenario de una festividad extraordinaria; ésta, gozosa y apoteósica: la canonización del tercer general de la Compañía, de quien en el mundo ostentó las más grandes dignidades; de quien se cambió de Grande de España a sacerdote jesuita; del que de capitán se pasó a soldado de la milicia espiritual de Ignacio de Loyola. A la Nueva España ha llegado, meses atrás, la noticia de que el pontífice Clemente X ha hecho de Francisco de Borja un "Grande del Cielo" Él se suma a Ignacio de Loyola y a Francisco Xavier el apóstol de las Indias, canonizados cincuenta años antes, para integrar la trilogía de santos de la relativamente nueva orden religiosa. (Bravo 1997, pp. 185-186).

Como parte final de la relación de las fiestas para conmemorar este feliz acontecimiento para el pueblo cristiano todo se inscriben los sermones predicados después de las más variadas y diversas celebraciones: máscaras graves y facetas, procesiones con estandartes, participación entusiasta de todos los gremios y desfile de carros alegóricos representando pasajes de la vida del santo. La convocatoria y publicación del certamen poético componen la primera parte de este extraordinario texto que registra puntual y secuencialmente los pasos de un festejo de canonización en la Nueva España del siglo XVII. Son tal vez estas espléndidas descripciones del anónimo autor del Festivo Aparato [...] las más frecuentadas por los investigadores, es decir, las que integran la relación del festejo. Prácticamente desconocidos son los sermones predicados en la octava que siguió a las fiestas. Por octava se entiende: "En la liturgia católica, la prolongación de una fiesta ocho días después de ésta; el tiempo durante el cual se conmemora una fiesta" (Diccionario de las religiones, p. 347). El desconocido pero muy elocuente cronista de esta gran festividad de la Compañía con elaborado y conceptuoso estilo refiere lo siguiente:

[...] y finalmente en lo eloquente sobre profundo, y afectuoso de los Oradores Evangelicos de quienes mejor es callar, que dezir poco, quando se deve tanto y mas que los mesmos Sermones, que van con esta Relacion, son los mas acreditados Panegyristas del remonte elevado de sus bien cortadas plumas (Festivo Aparato 1672, f. 28 r).

En esta metonimia el relator ensalza y muestra su admiración a los oradores por lo magistral de su oficio de panegiristas, de lo cual son muestra sus perfectos sermones. Es preciso recordar que el elogio que el escritor hace de los oradores se ajusta a la siguiente acepción :

El panegírico cristiano es la oración fúnebre pronunciada en elogio de una persona llamada por la Iglesia a recibir los honores de la canonización... El orador sagrado presentaba a grandes rasgos la biografía del santo, y su sermón venía a ser como una continuación de las Actas de los mártires o de las vidas. Algunas veces se limitaba a hacer resaltar ciertas virtudes que habían practicado de manera admirable los santos; otras veces, relataban simplemente su vida. De aquí que se ideasen dos clases de panegíricos: el histórico y el moral, ambos conducentes a un, aunque siguiendo caminos diferentes. (Enciclopedia de la Religión Católica, V, p. 1108)

De acuerdo al género y a la ocasión se puede creer el texto del cronista a la letra:

Desde las Visperas desta tarde entró la última [orden religiosa] (aunque no en los jubilos) la Compañía de IESVS asistiendo toda su Comunidad en la Iglesia en forma de Coro con sobrepellizes;... El Sermon se le dio al P. Antonio Nuñez Maestro de Prima en el Colegio de San Pedro y San Pablo: con que tuvo felicissimo fin el Octavario ...( Festivo Aparato 1672, f. 29r).

El autor puntualiza que el discurso de Núñez se ajusta a los cánones de la oratoria sagrada, tanto por su contenido temático, su propósito laudatorio, su estructuración retórica y por la ocasión en que es predicado. Este texto, hasta ahora desconocido por los investigadores, consta de treinta y dos folios sin numeración dentro del corpus de toda la obra. Su título es Sermon/ Ultimo/ En las fiestas de la Canonizacion/ De S. Francisco De Borja,/ Al Dia Octavo, (Que Fue Dominica/ sexagessima) con la accion de debidas gracias, á los Excel-/ lentissimos Principes, é Illustrissimo Prelado, con su Venerable Cabildo; Cesarea Ciudad de Mexico, / y Reverendissimos Superiores, con sus / sagradas Religiones, escogida/ nobleza, y piadoso Pueblo./ Predicole, / El Padre Antonio Nuñez Maestro de/ Prima del Collegio de S. Pedro, y S. Pablo/ de la Compañía de JESUS.

Considero que en el análisis minucioso del título se puede descifrar el código expresivo y la significación plena del sermón, tanto en el contexto que lo contiene como en el sentido discursivo de una prédica festiva para celebrar la canonización de un santo. Lo primero que resalta es la congregación de los tres órdenes jerárquicos, civil, religioso y social que componen el tejido de la colectividad novohispana y que se delinearán de acuerdo con el orden absolutista del estado de los Austrias. Los Virreyes aparecen en primer término como representantes del monarca y, por lo tanto, como vicepatronos de la Iglesia virreinal. El prelado, que en este caso es fray Payo Enríquez de Ribera solemniza —en representación pontificia— la ceremonia litúrgica del acto. Ambos, el gobernante civil y el religioso, aparecen con sus respectivos cabildos. La "escogida nobleza" se compone de los acaudalados y fieles súbditos que forman parte de la estructura de dominio que ejercen Estado e Iglesia. Por último surge como espectáculo y espectador el "piadoso pueblo" que se adhiere a los símbolos colectivos representados por el Poder. No es gratuito que en la estructura del sermón, Núñez dé ilación a su discurso con una artificiosa y estudiada analogía en la que ingeniosamente "unge" al Carro del Buey Borja —que es lo que esta palabra significa— a las altas dignidades antes referidas. En la salutación introductoria se expresa en estos conceptuosos términos:

Y si mas a lo Panegyrico queremos reverentes distribuir el assumpto, por las principales circunstancias de el discurso tenemos con; Magestosa [*sic*] Religion, por su celeste arado una Real MANZERA, para su triumphal acarreo un imperial CARRETO: Ecclesiastica conservacion un Pontificio granero fundado de Castillos y guarnecido de Leones en su sagrada RIBERA. Para su protecciō y aplauso el Aguila Mexicana, tendidas á nuestro amparo las dos alas de sus dos Cabildos Ecclesiastico y Secular, ó de sus dos estados Clerical, y Religioso, de cuyas coronadas plumas, y volantes penachos se formó el Carro triumphal, y coronó el beatifico tropheo de nuestro canonizado BUEY BORJA: Beatus ille servus. (*Sermon* 1672, f. 2r).

El párrafo anterior patentiza sobradamente la calidad de muy buen prosista que posee el jesuita. Es pertinente manifestar que entre los predicadores de la época, y comparado con Sariñana, Florencia, Vetancurt, Joseph de Vidal, por nombrar sólo a algunos, Núñez es bastante más complejo en sus correlaciones simbólicas. Resulta, asimismo, más elaborado para descifrar los sentidos que a la Escritura otorgaba la retórica eclesiástica, y su lenguaje es mucho más intrincado por la intercalación de complementos subordinados al postulado principal. A esto es necesario agregar que su espectro de fuentes y de referencias eruditas y culturales es más abundante que en los otros oradores religiosos. Por ello, es que sus sermones son, en general, también más extensos que los de los demás predicadores.

Si volvemos al admirable párrafo anterior y examinamos lo expresado, podemos admirar la cauda de alusiones simbólicas que subyacen en el tópico central que es la referencia a Borja como buey que ara la tierra para volver a sembrar frutos de eternidad y que se convertirá, como veremos, en el hilo conductor de todo el discurso. La salutación es cortesana y reverencia a las diversas esferas del Poder y metaforiza las funciones de cada personaje en relación al referente sublimado pero real, que es Francisco de Borja. El virrey, en la función simbólica de su apellido, en el texto se convierte en "La parte del arado en la que el labrador pone la mano..." (DA, s. v.). Leonor de Carreto se transforma en el carro triunfal en que se ostenta el santo canonizado, protegido con los leones y castillos del escudo español. El apellido del prelado fray Payo se transmuta por la Ribera que fertiliza las heroicas virtudes que hicieron santo al duque de Gandía y virrey de Cataluña. Más obvias resultan las dos alas de la corte mexicana representada en sus cabildos. Un sentido que subyace es también el de las alas del águila bicéfala del escudo de los Habsburgo.

También parte de la salutación introductoria es la referencia que Núñez hace a Números, 7, donde se alude a cómo Dios señala a Moisés el mandato de que cada día los jefes de las tribus den una ofrenda en Su honor. Este pasaje del Antiguo Testamento es idóneo para que el predicador lo adapte al ritual de la festividad de canonización. Las ofrendas de cada una de las tribus del Pentateuco se convertirán en los sucesivos sermones predicados en el octavario por los oradores más distinguidos de cada una de las órdenes religiosas asentadas en la ciudad de México (fs. 2r-9v). Como Núñez mismo lo asienta, la forma en la que va a proceder es la que sigue todo maestro expositor de las Escrituras al predicar: buscar el sentido acomodaticio que en ellas se encuentra para desarrollar su discurso (f. 12v).

Cuando el cronista del Festivo Aparato se refiere a los "Oradores Evangelicos" alude a que la principal tarea del predicador es explicar, parafrasear e interpretar el evangelio y, asimismo, dedicar su sermón a la fiesta correspondiente según el calendario litúrgico. Al respecto en los sermones de festividades de santos, Miguel Herrero García, uno de los primeros estudiosos del tema, dice en su estudio introductorio:

Esto asentado en un modo general para toda clase de Sermones, he de hacer una observación que concierne exclusivamente a los Sermones de Santos. El concepto del panegírico cambió y evolucionó de tal manera, que podría dar lugar a una clasificación de todos los Sermones de Santos en dos grandes épocas, según varió con el tiempo dicho concepto. En el siglo XVI, el panegírico propiamente dicho no existió. El Sermón de un Santo consistía en la explicación del Evangelio que se canta en su Misa, y, si acaso, al final, se hacían ligeras aplicaciones a las virtudes o hechos de la vida del Santo... Así se practicó hasta fines del siglo XVI; pero a partir de esta época empezó a cultivarse el panegírico propiamente dicho, sugiriéndose críticas y discusiones sobre la ponderación [*sic*] en que habían de entrar en el Sermón los ditirambos del Santo y las moralidades del Evangelio (Herrero 1942, p. xlx).

Núñez como predicador resalta la importancia textual del evangelio que corresponde a la dominica de Sexagésima o sea el (latín "sesenta"). Segundo

domingo antes de la Cuaresma, se le llama así por el número de días que faltan para la Pascua" (Diccionario de religiones, p. 414). El orador anuncia que dará "sentido acomodaticio". Es así que el expositor se ajusta, como él mismo expresa, a la palabra del evangelio, y toma el del día de la fiesta del santo y el del domingo de sexagésima para alrededor de ellos "bordar" todo su discurso de los "lugares" del evangelio de San Lucas.

Núñez sabe que la tarea fundamental del buen orador cristiano es, como decía San Agustín, ser exégeta de las Escrituras, en especial en los dos modos fundamentales que el Obispo de Hipona señalaba en el primer gran tratado de retórica y oratoria para predicadores: Sobre la Doctrina Cristiana: "Dos son los fundamentos en que se basa toda la exposición de las Sagradas Escrituras, en el modo de encontrar las cosas que deben ser entendidas, y en el modo de explicar las cosas que se han entendido." ("De la Doctrina Cristiana", Obras, XV, p. 63). El versado en Escrituras y el buen orador que se conjugan en el jesuita, siguen a la letra los principios del santo al exponer que los textos del evangelista: "con poca costa de concordante erudición, nos hazen todo el gasto del assumpto, conspirados de proposito nuestro" (f. 1r). En las lecturas evangélicas Núñez se ciñe en especial a la parábola del sembrador, una de las más didácticas e impactantes para enseñar el fruto espiritual de la semilla de la palabra de Dios en los hombres.

Tres de los evangelistas, San Mateo, San Marcos y San Lucas se valen de esta parábola. La palabra del sembrador-Cristo en el santo celebrado dio frutos en la ejemplaridad de su vida al cien por ciento (Lucas, 8: 8). Es notable señalar cómo el orador se ajusta a los tres evangelistas para desarrollar todo su discurso. Por medio de los lugares de la Escritura, Núñez expone el ascenso que San Francisco de Borja tuvo en su vida al pasar por cada uno de los estados (laico, sacerdote, provincial

general de la Orden) que lo condujeron a la perfección que lo hizo alcanzar la santidad. En realidad, el predicador sigue de cerca no sólo a los evangelistas sino al biógrafo de Borja, el gran escritor jesuita español, Juan Eusebio Nieremberg. La exposición biográfica que otorga a todo el sermón una amenidad narrativa episódica toma como modelo la vida de Nieremberg, a quien nuestro jesuita criollo cita como fuente.

Veamos cómo sigue Núñez el precepto agustiniano de "encontrar las cosas que deben ser entendidas y el modo de explicarlas". Para desplegar y ajustar el desarrollo de las virtudes que conducen a Borja a la santidad, el expositor cita el evangelio de San Lucas y posteriormente amplía la enseñanza con San Mateo y San Marcos, quienes gradúan el efecto de la palabra de Dios de la siguiente manera. Mateo asienta: "Finalmente otras semillas cayeron en tierra buena y dieron fruto: un grano dio cien, otro, sesenta, otro treinta. El que tenga oídos que oiga" (Mateo, 13: 7, 9). San Marcos expone la parábola del sembrador de la siguiente forma: "Lo sembrado en tierra buena se parece a aquellos que oyen el mensaje, lo reciben y dan fruto: uno treinta, otro sesenta y otro cien" (San Marcos, 4, 20).

Con estos loci del Evangelio, Núñez de Miranda estructura y predica todo su sermón, intercalando con erudición a algunos padres de la Iglesia, a expositores de la Escritura y, en especial, da otras referencias del Nuevo Testamento. Su punto de partida, parafraseado a lo largo de todo el discurso, es el siguiente:

La cosecha de a treinta corresponde al estado conyugal, la de sesenta al virginal Religioso, hermano por afinidad de la pureza Angelica, el sentessimo á la consumada Justicia de los Prelados, cuyo estado es de perfeccion consumada. En todos tres descolló florido y fructificó copioso N. Santo celebrado Marques y virrey, dio cosecha de treinta con la perfecta observancia de los Mandamientos de Dios [...] Los buenos y Christianos casados fructifican como de treinta la perfecta guarda de los diez Mandamientos [...] La cosecha de la Religion es de sesenta, porque sobre los treinta insinuados de los diez Mandamientos añade con el mismo decimal multiplico a triplico los treinta de

los tres votos diez veces inviolables sobre los diez Mandamientos... El numero septenario es antonomástico Símbolo de la suma perfeccion de los preladados, en cuyo círculo se compaza, y gira la perfeccion (fs. 11v y 12r).

En este pasaje Núñez se concentra en el simbolismo de los números para graduar los tres estados en los que transcurrió la vida de San Francisco de Borja. Como cifra clave toma el diez que: "Tiene el sentido de la totalidad, del acabamiento, del retorno a la unidad tras el desarrollo del ciclo de los nueve primeros números. (Chevalier y Gheerbrante 1988, p. 418). Asimismo, el diez representa el Decálogo, tanto en la Ley de Moisés como en el cristianismo. Al respecto señalan los mismos autores: "Diez es también el número de los mandamientos de Dios: el decálogo simboliza el conjunto de la Ley; en sus múltiples aspectos no es más que una; con sus múltiples negaciones no deja de ser positiva (*ibid.*, p. 419). La referencia a lo negativo alude a lo que los mandamientos no sólo ordenan sino en su contraparte prohíben. Para concluir con este pasaje del sermón que programa todo el tema y las variaciones tópicas que alrededor de él se tejen, mencionaremos la importancia que Núñez otorga al círculo, que expresa "...el soplo de la divinidad sin comienzo ni fin... La Iglesia románica presenta la imagen del hombre perfecto, es decir del Cristo-Jesús. Advirtamos, por otra parte, que la palabra Jesús, en sus letras hebreas, significa el hombre" (*ibid.*, p. 303). Es preciso recordar que así lo toma Sor Juana cuando en unos de los versos más sublimes del *Primero Sueño* al hablar del último día de la Creación, cuando Dios crea al hombre como su obra perfecta, se expresa así: "fin de Sus obras, círculo que cierra / la Esfera con la tierra, / última perfección de lo criado/ y último de su Eterno Autor agrado". (*Primero Sueño*, vs, 671- 674, p. 352).

Cuando narra algunos pasajes de Borja como Virrey lo equipara, con una obvia licencia anacrónica, a José como primer ministro del faraón de Egipto

(Génesis, 41, 42). Expresa Núñez: Era Joseph Duque en Egypto: Dux, Virrey, segunda persona de Faraón, Primer Privado y Consejero suyo" (f. 15 r). Después establece la analogía con el Marqués de Lombay, Borja y asienta: "Presidente de los linderos de el trigo, y sus tierras, todo lo tuvo Joseph, y correspõde á nuestro BORJA, Señor, Marques. Duque, Duque, Virrey, singular Consultor y Privado cordial del Emperador Carlos Quinto" (f. 15 v).

Del estado mundano pasa Borja a formar parte de la milicia de Loyola. Nieremberg, en su biografía lo prefigura así cuando, después de la muerte de Pedro Fabro:

Consoló la divina Majestad a su siervo Ignacio revelándole que en su lugar le daría al duque de Gandía, que había de ser General de la Compañía, y con su persona la había de dar a conocer y a aumentar mucho. Significó esto propio el Señor al mismo Padre San Francisco, con una mitra que se le apareció sobre la cabeza, por una semana continua, dando á entender la Prelacia suprema, que la había de durar una semana de años, esto es siete años, sobre toda esta sagrada religión. (Nieremberg 1901, p. 253).

El predicador relata la muerte de la emperatriz Isabel y la conversión de Borja para tomar el estado religioso, narra asimismo la viudez del propio virrey de Cataluña e insiste temáticamente en la gradación perfecta de los tres estados ascendidos por el nuevo santo para concluir con el reconocimiento apoteósico de la canonización en palabras de gran efecto visual, teológico, dramático y sobre todo litúrgico.

...le tiemblan los Demonios; le veneran los hombres, y le aman los Angeles... protesten publicamente con autentica voz de su Canonizacion y declaracion Catholica del Sumo Pontifice, q. Francisco vive y reyna glorioso en el Cielo, y q. goza la gloria de los Santos coronado con los tres lauros, q. son sus tres cosechas de Catholico Principe, q. fructifico como treinta en su estado; de observãte Religioso, que retornó á sesenta en el suyo; y como perfecto Prelado, que adelantó a ciento por uno en su grado. (f. 24v).

La importancia que reviste este párrafo es litúrgica, o sea la que ofrece como culto público y universal la Iglesia a sus santos:

Los efectos de la canonización son generalmente siete: 1. Se denominarán santos y se les tendrá por tales a los canonizados y se les tributará culto de dulía; 2. Ha de invocárseles en las preces públicas de la Iglesia y no está permitido rogar por ellos; 3. Pueden erigirse templos y altares a Dios en su honor; 4. El oficio divino y el sacrificio de la misa se ofrecen a Dios en su honor; 5. Pueden instituirse y celebrar días de fiesta en su honor, 6. Sus imágenes pueden adornarse con diademas o coronas en señal de gloria, y 7. Sus reliquias se exponen y veneran públicamente en las iglesias y pueden ser llevadas en procesión. (Enciclopedia de la Religión Católica 1951, II, p. 392).

La gran celebración de la colectividad toda se debe al carácter oficial del ascenso a los altares de Francisco de Borja, quien es ya considerado como un nuevo Grande del Cielo. De ahí que el final de fiesta sea la petición de gracias y favores de parte del orador para cada uno de los miembros de la República cristiana virreinal. Si bien no se puede rezar por los santos –como lo señala la Congregación de Ritos, ya que alcanzaron la gloria– lo más común, en contrapartida, es que se puedan demandar a Dios beneficios por medio de su intercesión. Núñez concluye su logrado y bien construido sermón, con la devota despedida de todos los miembros de la sociedad virreinal, iniciando, como lo hizo en la salutación, con los personajes más eminentes de las jerarquías que, simbólicamente, también se corresponden con las celestiales, como podemos reconocer en los coros y jerarquías angélicas, por ejemplo, "Assi el Marques de Lombay al Marques de Manzera, y el virrey de Cataluña al Virrey de Mexico hazedle justo sin rigor piadoso [...] con exaccion: exacto sin nimiedad; y suave con eficacia (f. 28r).

No se debe ignorar que el texto todo, desde la Relación de las fiestas de canonización hasta los sermones predicados durante el octavario forman parte de un acto político, en el que los sustentos de la autoridad divina y terrena magnifican

sus símbolos a un nivel trascendente. En segundo término, surge la petición de parabienes a fray Payo "[...] nuestro Illustrissimo y Pastor y amoroso padre con su amable y Venerable Cabildo" (f. 29r).

La dedicación de la fiesta por la ciudad toda y el recordarle humildemente al santo la celebración efectuada, se inscriben también dentro de la armonía entre gobernantes y gobernados. La ciudad, con toda su carga emblemática, abstracta y concreta a la vez, se ha esmerado en este acontecimiento irrepetible para congratularse por la presencia de un nuevo santo en el Paraíso.

Y que os podemos pedir, que sea digno retorno á las Religiosas, y de puro ostentativas ostentosas demostraciones de esta Nobilissima, como fidelissima, y en realidad Cesarea Ciudad de Mexico, que no solo en su esclarecido Pretor, escogidos Regidores, insigne Cavalleria, y calificada nobleza, sino en todos sus estados, lineas y sexos. Assi Ecclesiasticos como secular, chicos y grandes, ricos y pobres, sabios, e ignorantes se ha esmerado con tanto desempeño en vuestro cortejo, que sobre costoso espectaculo ha sido admiracion reciproca de si misma; que liberalidad la de sus gastos! [...] cultivadla, Divino Labrador, con vuestros buenos officios, beneficiadla celeste Buey [...] aradla con la paciencia, regadla con celestes lluvias de especiales auxilios, escardadle las malas yerbas de las passiones, arrancadle las enmarañadas espinas de las culpas [...] para que cultivada assi de la divina mano, multiplique de celeste cosecha los treinta tanto [sic] de el estado secular: los sesenta de el Ecclesiastico, y los ciento de perfeccion de sus cabeças, Principes y Prelados. (f. 30r).

Las palabras anteriores nos confirman de nuevo la calidad de la prosa del jesuita, quien maneja a la perfección los tres propósitos fundamentales de la oratoria sagrada: enseñar, deleitar y conmover. Núñez hace una invocación colectiva en la que enseña al auditorio los poderes de la santidad para desterrar los males y vencer al Demonio; deleita a los oyentes y muchos años después a los lectores con la trasposición de sus metáforas que recorre el ámbito de lo terreno a lo celeste en la invocación de gracias que la ciudad, una especie de Jerusalén ideal, espera de los beneficios del canonizado. Por último, conmueve con la renovada significación de las

parábolas del Evangelio a un público al que le es familiar la palabra sagrada y que espera de ella los beneficios terrenales y eternos de su venerado santo, que le otorgue los favores que él puede obtener como Grande, como Bienaventurado y como Cortesano del Cielo.

**Conclusión**

## Conclusión

Investigar un tema, una obra o un personaje ubicados en un pasado no sólo de siglos atrás sino de una etapa histórica cultural lejana implica, necesariamente, estudiarlos en sus fuentes. Ésta es la única validez que otorga a una textualidad y a la voz que se desprende de ella una presencia fidedigna a lo largo del tiempo. Es por ello que considero que la investigación en fuentes originales que se patentiza en este trabajo es la que le otorga la categoría de vigente pervivencia discursiva.

La voz de la autoridad espiritual y religiosa, más aún, teológica, pronunciada por un protagonista tan influyente en su contexto como el jesuita Antonio Núñez de Miranda revive indudablemente las categorías y las características discursivas de su tiempo. Sin embargo, no sólo se reduce a revitalizar la influencia de una palabra de autoridad en sus rasgos léxicos o literarios, sino que la expresión del setecientos en la obra de Núñez de Miranda nos ubica en una mentalidad que se proyecta como realidad inobjetable en su contexto.

Por medio de los escritos aquí analizados se puede aprehender la reacción de los receptores a quienes estos textos fueron dirigidos. La percepción, en este sentido, se inscribe en la ideología de su época y, más aún, en la autoridad imperante. Los modelos colectivos impuestos e inconscientes se manifiestan en cada una de sus obras, no sólo, por ejemplo, para percibir la influencia del diálogo entre el jesuita y las

monjas, sino, sobre todo, para comprender cómo ese discurso era venerado por los lectores laicos y religiosos como palabra depositaria de la verdad.

La importancia y convicción de que la existencia terrenal sólo se justifica en relación con la sobrenatural nada más se puede entender cabalmente en este tipo de literatura. Lo que quiero expresar es que sólo esta clase de discursos nos transmite en su mensaje fidedigno la aseveración del gran historiador Edmundo O’Gorman:

[...] la Nueva España es una época en la que el arrobo de una monja, la milagrosa curación de un agonizante, el arrepentimiento de un penitenciado o los vaticinios de una beata son más noticia que el alza en el precio de los oficios o la imposición de una alcabala; una época en la que son de más monto los viajes al interior del alma que las expediciones a California o a Filipinas; una época en fin para la que el paso del regimen de la encomienda al del latifundio, resulta preocupación accidental frente al desvelo ontológico de conquistar un ser propio en la historia. (O’Gorman 1970).

La identidad del desvelo ontológico se valida primordialmente por medio de la palabra que cimienta lo trascendente o lo canónico del discurso dogmático. Es el caso de nuestra investigación extraída de la palabra religiosa de uno de sus grandes transmisores, Antonio Núñez de Miranda, quien es portavoz de la gran influencia que la palabra de la autoridad religiosa ejerce sobre las conciencias. Núñez es un indudable promotor de la práctica espiritual y dogmática para lograr la perfección del alma. Su influjo es, como hemos comprobado en las páginas anteriores, enorme en los espíritus, la psicología y las conciencias de religiosos, potentados, obispos, predicadores, letrados y de todos aquéllos que lo escuchaban o lo leían.

Como he asentado anteriormente, el discurso de Núñez no sólo está validado por la ortodoxia religiosa sino directamente por las instancias de poder que son las que le “solicitan” y “encargan” algunos de sus textos más relevantes, como es el caso del

Túmulo a Felipe IV. De su relevancia de los sucesos religiosos dan constancia los sermones predicados en diversas festividades, como el dedicado a Santa Teresa, Francisco de Borja y la dedicación del templo de San Bernardo de 1690. Es decir, Núñez era una figura pública, tanto dentro de las instituciones civiles, como de las religiosas. Su prestigio era manifiesto como fuente de la verdad transmitida por la palabra.

A través de su esfera de influencia se revela el Antonio Núñez de Miranda escritor. Un autor que usa la palabra con un vigor y una carga de significación encaminadas a la purificación de las almas. Después de analizar las diversas formas y géneros literarios que escribió, nos admira su versatilidad: sermones, tratados teológicos, cartillas, diálogos, literatura de circunstancia que además nos llevan a ampliar y revalorar el espectro de lo literario en una sociedad en la que gran parte de las obras impresas son religiosas.

A partir del estudio de sus escritos es imprescindible incluirlo entre los escritores criollos del siglo XVII. Su discurso muestra no sólo lo más representativo de los ideales ascéticos de la Compañía de Jesús, sino con el vigor semántico de su estilo inclina a sus lectores a incluirlo como uno de los mejores prosistas de su tiempo. Cada uno de sus discursos proclamó, como pocas, el lema de San Ignacio: buscar la mayor gloria de Dios.

## **Bibliografía**

## Bibliografía

Alatorre (1987)

Antonio Alatorre, "La Carta de Sor Juana al P. Núñez (1682)", *Nueva Revista de Filología Hispánica* (El Colegio de México), XXXV (1987), 591-673.

Anónimo (1647)

*Real Mausoleo y Funeral Pompa, que erigió el excellentissimo Señor Conde de Salvatierra, y la Real Audiencia desta Ciudad de Mexico. A las memorias del Serenissimo Principe de España Don Baltassar Carlos. Que esté en Gloria.* Con licencia, en Mexico, por la Viuda de Bernardo Calderón, en la calle de San Agustín. Año de 1647.

Anónimo (1672)

*Festivo aparato, con que la provincia mexicana de la Compañía de Jesus celebros en esta imperial corte de la America septentrional, los immarcescibles lauros, y glorias de S. Francisco de Borja [...]* Mexico, Juan Ruyz, 1672

Anónimo (1684)

*Reglas de los Congregantes de la Purissima con vn compendio de sus Indulgencias, particulares, Generales, temporales, y perpetuas. Sacalas á luz, dedicadas à la misma Venerable Congregacion de la Pvrissima, el Dr. D. Pedro de Valdez y Portugal, Perfecto que fue della.* Con licencia. En Mexico por la Viuda de Bernardo Calderón. Año de 1684.

Amezcuca (1991)

José Amezcuca, *Lectura ideológica de Calderón: el médico de su honra.* México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (División de Ciencias y Humanidades) y Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filológicas, Seminario de Poética), 1991. (Cuadernos del Seminario de Poética, 14).

Arce y Sada (s/a)

Pablo Arce y Ricardo Sada, *Curso de Teología Dogmática.* México, Editora de Revistas, s/a.

Arnaya (1617)

Francisco Arnaya, *Conferencias espirituales.* Sevilla, 1617.

Asís, San Francisco de (1641)

San Francisco de Asís, *Reglas y Constituciones de San Francisco de Asís de la Orden de Concepcionistas*. Madrid, 1641.

Barbosa (1728)

Fray Francisco de la Concepción Barbosa, *Manval de Predicadores, qve afectvoso dedica a N. M. R. P. F. Pedro de Navarrete, Predicador General, Jubilado, Calificador del Santo Oficio, Ex-Difinidor de la Santa Provincia de la Puríssima Concepcion, Padre de la de Xalizco, Padre, y Ex-Ministro Provincial de esta del Santo Evangelio, y actual Guardian de su Convento Grande de N. P. S. Francisco de esta Santa Provincia de esta Ciudad de Mexico. Y hv mildemente escribe el P. Predic. Fr. \_\_\_\_\_, Bibliotecario en dicho Convento Grande, è Hijo de esta sobredicha Provincia. A expensas de vn bienhechor, zeloso del comun provecho*. En Mexico, en la Imprenta R[ea] del Superior Gobierno, por los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera, en el Empedradillo, año de 1728.

Barthes (1977)

Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*. Venezuela, Monte Ávila, 1977.

Bataillon (1987)

Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, (trad. de Antonio Alatorre), 2ª ed., 1ª reimp. México, Fondo de Cultura Económica [1937], [1950], 1987.

Beinert (1990)

Wolfgang Beinert, *Diccionario de Teología Dogmática*. Barcelona, Editorial Herder.

Belarmino (1779)

Roberto Francesco Romolo Belarmino, *Declaración copiosa de la doctrina christiana: compuesta por orden del beatíssimo padre Clemente VII de feliz memoria, por [...]; traducida de lengua italiana en castellano por Luis de Vera con addiciones y exemplos*, Cervera, Imprenta de la Pontificia y Real Universidad, 1779.

Benassy-Berling (1983)

Marie-Cécile Benassy-Berling, *Humanismo y religión en Sor Juana Inés de la Cruz* (trad. de Laura López de Belair). México, Universidad Nacional Autónoma de México (Coordinación de Humanidades), 1983.

Beristáin (1821)

Beristain de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional o Catálogo y Noticia de los Literatos que ó nacidos, ó educados, ó florecientes en la América Septentrional Española han dado á luz algun escrito ó lo han dexado preparado para la prensa*. La escribía el Doctor Don \_\_\_\_\_, del Claustro de las

Universidades de Valencia y Valladolid, Caballero de la Orden Española de Carlos III, y Comendador de la Real Americana de Isabel la Católica y Deán de la Metropolitana de Mexico. Y la publica Don Jose Rafael Enriquez Trespalacios Beristain, sobrino del autor. En Mexico, Oficina de P. Alejandro Valdés, Calle de Santo Domingo. Año de 1821.

Beristáin (1985)

Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*. México, Editorial Porrúa, 1985

Biblia (1997)

*Biblia de América*. (Traducción íntegra de los textos originales con introducciones, notas y vocabulario bíblico. Aprobada por la Conferencia del Episcopado Mexicano, y autorizada por la Conferencia Episcopal de Colombia y la Conferencia Episcopal de Chile). La Casa de la Biblia y Grafo, Madrid y Vizcaya, 1997.

Borges (1673)

Pedro de Borges, *Sermón que predicó a la profession de la Madre María de la Encarnacion*. Puebla, 1673.

Borda (1708)

Andrés de Borda, *Práctica de monjas, en que se explican los quatro votos de obediencia, pobreza, castidad [sic], y clausura, por modo de diálogo*. México, por Francisco de Ribera Calderón.

Bravo Arriaga (1990)

María Dolores Bravo Arriaga, "El cerco de la conciencia: Sor Juana, *Regla y Constituciones* de San Jerónimo, dictadas por el obispo Fernández de Santa Cruz", en *Acciones Textuales. Revista de Teoría y análisis*, 2 (1990), 51-58. [También publicado en *La excepción y la regla. Estudios sobre espiritualidad y cultura en la Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas (Seminario de Cultura Literaria Novohispana), Facultad de Filosofía y Letras, 1997, pp. 83-90].

Bravo Arriaga (1997)

María Dolores Bravo Arriaga, "El pan del agua, la palabra del alma: un texto desconocido del padre Antonio Núñez de Miranda", en *La experiencia literaria* 6-7 (marzo, 1997), 97-105).

Borda (1708)

Andrés de Borda, *Práctica de confesores de monjas, en que se explican los quatro votos de Obediencia, Pobreza, Castidad y Clausura, por modo de diálogo*. Dispuesta por el R. P. M. F. \_\_\_\_\_, de la Regular Observancia de N. P. San Francisco, Doctor en S. Theología, Lector dos vezes jubilado por su Religion, Padre de la Primera del S.

Evangelio, Cathedratico de Scoto en esta Real Universidad. Dedicada a Christo Crucificado. Sale a luz á solicitud de un Descripto del Author. Con Licencia en Mexico, por Francisco de Ribera Calderon. Año de 1708.

Bouyer (1973)

L. Bouyer, *Diccionario de Teología*. Barcelona, Editorial Herder, 1973 y 1977.

Bullinger (1990)

Ethelbert W. Bullinger, *¿Cómo entender y explicar los números en la Biblia? Su origen sobrenatural y su significado espiritual*. Barcelona, Cíe, 1990.

Butler (1969)

Butler, *Vidas de Santos*. Edición completa en cuatro volúmenes. Traducida y adaptada al español por Wifredo Guinea, S. J., de la segunda edición inglesa revisada por Herbert Thurston, S. J., y Donald Attwater. México, Publicada por C. I. John W. Clute, S. A., 1969, 4 ts.

Calendario (1837)

*Calendario de cumplidos*. México, sin editorial, 1837.

Cabral (1995)

Ignacio Cabral Pérez, *Los símbolos cristianos*. México, Trillas, 1995.

Calleja (1936)

Diego Calleja, *Vida de Sor Juana* (pról. y notas de Ermilo Abreu Gómez). México, Robredo, 1936.

Calleja(1700)

Diego Calleja, *Aprobacion*. En: *Sor Juana Inés de la Cruz, Fama y Obras Póstumas*, (introd. de Antonio Alatorre). México, Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Filosofía y Letras), 1995, pp. [15-36].

Carta (1653)

Gabino Carta, *Gvía de confesores, practica de administrar los sacramentos, en especial el de la penitencia. En que se facilita el vso de ella, tanto a los convessores, como a los penitentes. Sacada de la doctrina de Santo Thomas, y de otros muy graves auctores. Impresa de orden del illustrissimo, y reverendissimo señor don Andres Manca [...], por el p. [...] Dedicada a la muy ilustre Congregacion de la Immaculada Concepcion de N[uestra] Señora. Con licencia*. En Mexico, por la viuda de Bernardo Calderon, vendese en su tienda en la calle de San Agustín, 1653.

Castorena y Ursúa (1728)

Juan Ignacio Castorena y Ursúa, *El minero mas feliz, que halló el Thesoro escondido*

*de la virtud en el campo florido de la Religión [...] Oración fúnebre a el siervo de Dios Fray Juan de Angulo [...] Zacatecas, Licenciado Don Phelipe Suarez de Estrada y Villa Real, 1728.*

Ceremonial (1812)

*Ceremonial para la profesión de las Religiosas del Orden de la Compañía de María Santísima, llamadas de la Enseñanza.* Reimpreso en México, para el uso del Convento de la Compañía de María Santísima de Guadalupe de Indias. En la Oficina de Arizpe. Año de 1812.

Certeau (1993)

Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (trad. De Jorge López Moctezuma). México, Universidad Iberoamericana, 1993.

Chávez (1931)

Ezequiel A. Chávez, *Sor Juana Inés de la Cruz*. Barcelona, Araluce, 1931.

Chávez (1968)

Ezequiel A. Chávez, *Sor Juana Inés de la Cruz. Su misticismo y su vocación filosófica y literaria*. México, Asociación Civil "Ezequiel A. Chávez", 1968.

Chávez (1970)

Ezequiel A. Chávez, *Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México*. México, Asociación Civil "Ezequiel A. Chávez", 1970.

Checa (1995)

Fernando Checa, "Arquitectura efímera e imagen del poder", *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual* (ed., Sara Poot Herrera). México, Universidad del Claustro de Sor Juana, Gobierno del Estado Libre y Soberano de Puebla, Fondo de Cultura Económica, CONACYT Y Grupo Carso, 1995, pp. 251-305.

Checa(1990)

Jorge Checa, *Barroco esencial*. Madrid, Taurus, 1992.

Cilveti (1974)

Ángel Cilveti, *Introducción a la mística española*. Madrid, Cátedra, 1974.

Concilio [de Trento] Tridentino (1877)

*El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agrégase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564. Nueva edición. México, Librería de Ch. Bouret, 1877.

## Concilio [de Trento] Tridentino (1903)

*Los Sacrosantos Ecuménicos Concilios de Trento y Vaticano* (en latín y castellano con las notas latinas de la edición intercalada de ambos concilios y un apéndice de documentos y datos interesantes). Por el Prebítero Don Anastasio Machuca Díez, Licenciado en Derecho Civil y Canónico, Capellán de las Religiosas Comendadoras de Santiado de esta Corte. Con licencia de la Autoridad Eclesiástica. Madrid, Librería Católica de Don Gregorio del Amo, 1903.

## Código de derecho canónico (1952)

Lorenzo Miguélez Domínguez, Sabino Alonso Morán, O. P., Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F., *Código de derecho canónico y legislación complementaria*, (pról. de José López Ortiz, O. S. A.). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

## Cobarruvias (1984)

Sebastián de Cobarruvias Orozco, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española. Primer Diccionario de la Lengua. Compuesto por el Licenciado Don \_\_\_\_\_, Capellán de Su Magestad, Mastrescuola y Canónigo de la Santa Yglesia de Cuenca, y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición. Dirigido a la Magestad Católica del Rey Don Felipe III.* Madrid-México, Ediciones Turner [1611]

## Cuadriello (1999)

Jaime Cuadriello, *Catálogo comentado del Museo Nacional de Arte. Nueva España.* México, Universidad Nacional Autónoma de México y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.

## Cruz (1692, 1700)

Cruz, Sor Juana Inés de la, *Obras completas* (eds. Alfonso Méndez Plancarte y Alberto G. Saiceda). México, Fondo de Cultura Económica, 1951-1957, 4 ts.

## Dalcobia (1646)

Luis Dalcobia Cotrim, *Primera Parte del Symbolo de la Vida Christiana. Compuesto de dichos y sentencias conceptuosos con nuevo estilo. Por \_\_\_\_\_, lusitano. Dirigido à la Immaculada, y Siempre Virgen Maria Madre de Dios, Reyna de los Angeles y abogada de pecadores.* Con licencia y privilegio. Impresso en Mexico en la Imprenta de Iuan Ruyz. Año de 1646.

## Davies (1969)

Trevor Davies, *La decadencia española, 1621-1700* (trad. J. M. García de la Mora). Buenos Aires, Editorial Labor.

## de la Maza (1946)

Francisco de la Maza, *Las piras funerarias en la historia y en el arte de México: grabados, litografías y documentos del siglo XVI al XIX.* México, Imprenta Universitaria

(Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas), 1946.

de la Maza (1968)

Francisco de la Maza, *La mitología clásica en el arte colonial de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Estéticas), 1968.

de la Puente (1609)

Luis de la Puente, *Guía espiritual en que se trata de la oración, meditación y contemplación*. Madrid, 1609.

de la Puente (1900)

Luis de la Puente, *Meditaciones espirituales*. Madrid, Saturnino Calleja editor, 1900, 3 ts.

Decorme (1941)

Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*. México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, t. 1.

Delgado y Buenrostro (1693)

Antonio Delgado Buenrostro, *Historias varias canónicas moralizadoras en sermones*. Puebla, Diego Fernández de León, 1693.

Delgado y Buenrostro (1699)

Antonio Delgado y Buenrostro, "Romance endecasílabo en el que se describen las obras que hizo el Ilustrísimo Señor Doctor D[on] Manuel Fernández de Santa Cruz, en más de 22 años que gobernó su Obispado de la Puebla de los Ángeles", *apud* Gómez de la Parra, fol. 97r.

Delumeau (1992)

Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión. Siglos XIII a XVIII*. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

de León (1997)

Luis de León, fray, *Los nombres de Cristo*. (Prólogo, estudio y edición de Cristóbal Cuevas). Madrid, Cátedra, 1977.

Díaz (1694)

Diego Díaz, fray, *Sermon que En la Solemne Profession de la Madre Maria Magdalena de la Soledad predico El Padre Predicador Fray \_\_\_\_\_ Predicador Conventual que fué del Convento de la Ciudad de los Angeles su Patria, y Comendador actual por segunda ves del Convento, del Sagrado y Real Orden de Nuestra Señora de la Merced Redempcion de Cautivos de la Ciudad de Anteqvera. Dixolo En el Monasterio de*

*Señoras Religiosas de Nuestra Señora de la Concepcion Regina Coeli de dicha ciudad Domingo de Septuagesima siete de Febrero del Año de 1694. Dedicado Al Illustrissimo Señor Doctor Don Isidro Sariñana y Cuenca Dignissimo Obispo de la Ciudad de Anteqvera y su Obispado su Capellan y mas rendido subdito El Bachiller Antonio de Medina Administrador de las Obras pias, y Collegio de las Doncellas de la dicha Ciudad. Con licencia en Mexico, por la Viuda de Francisco Rodriguez Lvpercio, en la Puente de Palacio, año de 1694.*

Díaz Plaja (1947-1967)

Guillermo Díaz Plaja, *Historia General de las Literaturas Hispánicas* (introd. de Ramón Menéndez Pidal). Barcelona, Barna, 1949-1967, 6 t.

DA (1976)

Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades*. Madrid, Gredos, [1726], 3 ts.

Diccionario de la Biblia (1993)

*Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, publicado bajo la dirección del Centro Informática y Biblia, Abadía de Manedsous. Barcelona, Editorial Herder, 1993.

Diccionario del Cristianismo (1987)

Oliver de la Bresse, Antonin-Marie Henry, Philippe Rovillard, dirs., *Diccionario del Cristianismo*. Barcelona, Editorial Herder, 1987.

Diccionario de la espiritualidad (1983-1984)

*Diccionario de la espiritualidad*. Barcelona, Herder, 1983-1984, 2ts.

Diccionario de teología (1990)

*Diccionario de Teología Dogmática*. (Wolfgang Beinart, dir.). Barcelona, Editorial Herder, 1990.

Diccionario de la Fe Católica (1953)

*Diccionario Enciclopédico de la Fe Católica*. México, Editorial Jus, 1953.

Eguiara y Eguren (1735)

Juan José de Eguiara y Eguren, *Vida Del Venerable Padre Don Pedro De Arellano y Sossa, Sacerdote, y Primer Prepósito de la Congregación del Oratorio de México*. México, 1735.

Elliot (1990)

J. H. Elliot, *España y su mundo 1500-1700* (trad. Ángel River Rodríguez y Xavier Gil Pujol). Madrid, Alianza Editorial.

Enciclopedia de la Religión (1951-1954)

*Enciclopedia de la Religión Católica*. Barcelona, Dalmau y Jover, 1951-1954. 7 ts.

Englebert (1985)

Omer Englebert, *La flor de los Santos o Vida de Santos para cada día del año*. México, Imprenta "Ideal".

Fernández de Santa Cruz (1683)

Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún, *Constituciones y Ordenanças para el Gobierno de la Familia y la Casa del Illustrissimo Señor Doctor D. \_\_\_\_\_ Obispo de la Puebla de los Angeles, del Consejo de su Magestad. Y las que cada vno de dicha Familia ha de observar, conforme el exercicio, y puesto, en que estuviere ocupado. Hechas por el dicho Illvsmo. Señor Obispo, Doctor, Don \_\_\_\_\_*. Impresso en la Puebla de los Angeles por Diego Fernandez de Leon. Año de 1683.

Fernández de Santa Cruz (1701)

Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún, *Regla del Glorioso Doctor de la Iglesia de San Agustín, que han de Guardar las Religiosas del Convento del Maximo Doct. S. Gerónimo de la Puebla de los Ángeles, y los demás que se fundaren del mismo instituto. Con las Ordenanças, y Constituciones, que en su execución, y declaración han hecho, los Illustrísimos y Reverendísimos Señores Obispos de la Puebla de los Ángeles. Mandadas guardar, y reducidas a buena, y clara disposición, por el Illustrísimo y Excmo. Señor Doct. D. Manuel Fernández de Santa Cruz, Obispo de la Puebla de los Ángeles, del Consejo de su Magestad en el Real de Indias, electo Arçobispo de México, y Virrey desta Nueva España, etc. Con Tabla de los Capítulos y Materias*. Puebla, Herederos del Capitán Juan de Villa Real, 1701.

Fernández de Santa Cruz (1753)

Manuel Fernández de Santa Cruz, "Preámbulo". En: *Regla dada por nvestro Padre San Augustin a sus monjes, constituciones, que han de guardar las religiosas augustinas recoletas de Santa Monica de la Ciudad de la Pvebla. Aprobadas por los M. S. P. Pavlo V y Vrbano VIII y ampliadas por el Illmo. Señor Doctor D. \_\_\_\_\_, del Consejo de Su Magestad, y Obispo de la Puebla, en virtud de breve, que obtuvo de N. M. S. P. Innocencio XI. El Illmo. Sr. Arçobispo Obispo de Puebla, y el Illmo. Sr. Obispo de Cisamo, su auxiliar, conceden ochenta dias de Indulgencia à cada una de las religiosas, por cada vez que leyeren ests constituciones*. Puebla, en la imprenta de la viuda de Miguel de Ortega, 1753.

Fernández MacGregor (1932)

Genaro Fernández MacGregor, *La santificación de Sor Juana Inés de la Cruz*. México, Editorial "Cultura", 1932.

## Florescia y Oviedo (1755)

Francisco de Florescia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano*, (introd., de Antonio Rubial García). México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

## Florescia y Oviedo (1747)

Francisco de Florescia y Juan Antonio de Oviedo, *Menologio de los varones mas señalados en Perfeccion Religiosa de la Compañía de Jesus, escrito por el padre \_\_\_\_\_ y aprobado por N. M. R. P. Juan Paulo Oliva, preposito general de la misma Compañía. Nuevamente añadido a petición de la Congregacion Provincial, que se celebrò en Mexico á principios del mes de noviembre del año de 1733. Por el P. \_\_\_\_\_ de la misma Compañía de Jesus en Mexico, aprobado por N. M. R. P. Francisco Retz, preposito general, s/l, año de 1747.*

## Fries (1979)

Heinrich Fries (dir.), *Conceptos fundamentales de la teología* 2ª ed. (Trad. Alfonso de la Fuente Adanez, et. al.) Madrid, Ediciones Cristiandad [1963] [1973]. 2 ts..

## Garavelli (1988)

Bice Garavelli Mortara, *Manual de Retórica* (trad. de María José Vega). Madrid, Cátedra.

## García Villoslada (1986)

Ricardo García Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva Biografía*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

## Glantz (1995)

Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: ¿Hagiografía o autobiografía?* México, Grijalbo y Universidad Nacional Autónoma de México (Coordinación de Humanidades).

## Glantz (1996)

Margo Glantz, *Sor Juana Inés de la Cruz: saberes y placeres*. Toluca, Estado de México, Gobierno del Estado de México e Instituto Mexiquense de Cultura.

## Godínez (1682)

Michael Wadding, llamado Miguel de Godínez, *Práctica de la Theologia Mystica. Por el M. R. P. M. \_\_\_\_\_, de la Compañía de Jesus, Cathedratico de Theologia en el Colegio de S. Pedro y S. Pablo de la Ciudad de Mexico. Sacala a luz el lic[enciado] d[on] Juan de Salazar y Bolea, Presbytero, Secretario de Camara, y Gouierno del Ilustrissimo Señor Doctor D. Manuel Fernandez de Santa Cruz. En la Puebla de los Angeles de la Nueva España. Con Licencia. En Sevilla, Juan de Vejarano, à costa de Lucas Martin de Hermosilla, mercader de libros en calle de Genoua [1644], 1682.*

Gómez de la Parra (1699)

Joseph Gómez de la Parra, *Panegyrico funeral de la vida en la muerte del Ill[ustrisimo]mo y Excmo. Señor Doct. D. Manuel Fernández de Santa Cruz, Obispo de la P[ro]vincia de los Ángeles en la Nueva España que predicó en la Santa Iglesia Cathedral el día de sus Exequias Funerales el Doctor \_\_\_\_\_, Originario de dicha Ciudad, Canónigo Magistral de dicha Santa Iglesia habiéndolo sido antes de la Santa Iglesia Cathedral de Valladolid. Colegial de santos: actual Cathedrático de Prima de Theología de los Reales Colegios de S. Pedro y S. Juan, y Regente de sus Estudios: Examinador Synodal: Abbad de la muy Ilustre Congregación Ecleiástica de el Sagrado Príncipe de los Apóstoles el Señor San Pedro: y Prefecto de la Doctrina Christiana, quien lo dedica al Ilustre Señor D. Matheo Fernández de Santa Cruz, Marqués de Buenavista, Contador Mayor del Tribunal de Quentas de esta Nueva España: Sobrino de dicho Illmo. y Excmo. Señor Obispo. En la Puebla de los Ángeles, por los Herederos del Capitán Juan de Villa Real, 1699.*

Gonzalbo (1989)

Pilar Gonzalbo, *La educación popular de los jesuitas*. México, Universidad Iberoamericana, 1989.

Graef (1970)

Hilda Graef, *Historia de la mística*, (trad. de Enrique Martí Lloret). Barcelona, Herder, 1970.

Granada (1777)

Luis de Granada, fray, *Guía de pecadores en la qual se contiene una larga y copiosa exhortacion a la virtud, y guarda de los mandamientos divinos*. Madrid, M. Martin, 1777.

Granada (1957)

Luis de Granada, fray, *Meditaciones para los siete días de la Semana*. En *Imitación de Cristo*. Madrid, Crisol, 1957; pp. 575-615.

Granada (1900)

Luis de Granada, fray, *Los seis libros de la Retorica Ecclesiastica / O de la Manera de Predicar*. Madrid, 1900.

Granada (1966)

Luis de Granada, fray, *Guía de pecadores* (edición, prólogo y notas de Matías Martínez Burgos. Madrid, Espasa-Calpe, (Clásicos Castellanos), 1966.

Granada (1942)

Luis de Granada, fray, *Compendio y explicación de la Doctrina Cristiana*. Madrid, Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles), 1942.

Guillermou (1970)

Alain Guillermou, *Los jesuitas*. Barcelona, Oikus-tau, 1970

Gutiérrez Dávila (1736)

P. Julián Gutiérrez Dávila, *Memorias historicas de la Congregacion de el Oratorio de la Ciudad de Mexico. Bosquejada antes con el nombre de Union, y fundada con autoridad ordinaria. Despues, con la Apostolica, erigida y confirmada en Congregacion de el Oratorio. Copiada à el exemplar de la que en Roma fundó el esclarecido patriarca San Phelipe Neri. En las quales se da noticia. Assi de su fundacion como de su Apostolica ereccion y confirmacion: Y juntamente de muchas de las Personas, que en uno, y otro tiempo la han ilustrado. Recogidas y publicadas por el P. \_\_\_\_\_, Presbytero, Preposito, que fue, de dicha Congregacion del Oratorio de México. Y dedicadas a el Illmo. Y Exmo. Señor Doct. D. Juan Antonio de Vizarron, y Eguiarreta, Arcediano de la Santa Iglesia Patriarcal de Sevilla, Sumiller de Cortina de Su Magestad, de su Consejo, Arzobispo Dignissimo de México, Virrey, Governador, y Capitan General de esta Nueva España, y Presidente de la Real Audiencia de ella, etc. Con Licencia, en Mexico. En la Imprenta Real del Superior Gobierno de Doña Maria de Ribera. En el Empedradillo. Año de 1736.*

Gutiérrez Haces (1997)

Juana Gutiérrez Haces, Pedro Ángeles, Clara Bargellini y Rogelio Ruiz Gomar, *Cristóbal de Villalpando (ca. 1649-1714)*. México, Fomento Cultural Banamex, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Estéticas) y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

Herrero García (1942)

Miguel Herrero García, *Sermonario clásico*. Escelicer, Madrid-Buenos Aires, 1942.

Izquierdo (1685)

Sebastián Izquierdo, *[Práctica de los] Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Puebla, Diego Fernandez de Leon, 1685.

Izquierdo (1738)

Sebastián Izquierdo, *Medios necesarios para la salvación*. Sevilla, Imprenta de las Siete Revueltas, 1738.

James (1984)

E. O. James, *Historia de las Religiones*. Madrid, Alianza Editorial, 1984.

Kempis (1907)

Tomás de Kempis, fray Tomás, *De la Imitación de Cristo*. (Traducido por el padre Juan Eusebio Nieremberg). Suiza, Einstedein, 1907.

Kempis (1957)

Tomás de Kempis, fray Tomás, *Imitación de Cristo*. (Traducido por el padre Luis de Granada). Madrid, Crisol, 1957.

Kristeva (1974)

Julia Kristeva, *El texto de la novela*. Barcelona, Lumen, 1974.

Lavrin (1993)

Asunción Lavrin, "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", en *Colonial Latin American Review* 2 1-2 (1993), 1-26.

Lavrin (1995)

Asunción Lavrin, "Vida conventual: rasgos históricos", en *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual* (Sara Poot-Herrera, ed.). México, Universidad del Claustro de Sor Juana, Gobierno del Estado Libre y Soberano de Puebla y Fondo de Cultura Económica, pp. 33-91.

Le Goff (1986)

Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. (Trad. Alberto L. Bixio). Barcelona, Gedisa, [1985], 1986.

Le Goff (1989)

Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*. (Trad de Francisco Pérez Gutiérrez). Madrid, Taurus, [1981] 1989.

Ledesma (1700)

Clemente de Ledesma, *Despertador repvblicano, que por las letras del A. B. C. compendia los dos compendios del primero, y segundo tomo del Despertador de noticias theologicas morales cõ varias adiciones necessarias, para despertar las obligaciones de los estados, y oficios, y para los curas, comissarios del tribunal del Santo Oficio, y confesores; qve a N. M. R. P. Fr. Lvis Morote del Orden de N. P. S. Francisco, Lector lubilado, Calificador del Tribunal del Santo oficio, Notario Apostólico, Padre de la Provincia de Yucatan, y Ministro Provincial de esta Provincia del Santo Evangelio. Dedicado el M. R. P. F.\_\_\_\_\_*. Con licencia de los superiores en México, por doña María de Benavides viuda de Juan de Ribera. Año de 1700.

Legendre (1979)

Pierre Legendre, *El amor del censor. Ensayo sobre el orden dogmático* (trad. de Marta Giacomino). Barcelona, Anagrama.

de León (1997)

Luis de León, fray, *Los nombres de Cristo*. (Prólogo, estudio y edición de Cristóbal Cuevas). Madrid, Cátedra, 1977.

López Poza (1996)

Sagrario López Poza, "Las relaciones de sucesos en España (1500-1750)", en *Actas del Primer Coloquio Internacional*. Publications de la Sorbonne. Alcalá, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1996.

Loyola (1997)

Ignacio de Loyola, San, *Reglas de la Compañía de Jesús*. En *Obras de San Ignacio de Loyola* (transcrip, introd. y notas de Ignacio Iparraguirre, S. J., Cándido de Dalmases, S. J. y Manuel Jurado, S. J.). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997; pp. 649-695.

Loyola (1698)

Ignacio de Loyola, San, *Ejercicios espirituales*. Puebla, El Colegio del Espíritu Santo, 1698.

Lumbier (1694)

Fray Raimundo Lumbier, *Destierro de ignorancias Fragmento Aureo, preciosissimo [sic] de la juiciosa erudicion Moral del Doctissimo y Religiosissimo P[adre] M[ae]stro Fr[ay] Raymundo Lumbier. Dalo á la estampa Por orden, y con mandato de su Ilustrissima el Señor Arçobispo en obsequio de las Señoras Religiosas, alibio de sus P[adres] Capellanes, y consuelo de todos sus Confessores. El Padre Prefecto de la Purissima y su Ill[ustrisi]ma concede 40 dias de Indulgencia á qualquiera persona de los interesados en la materia, por cada vez, que leyere algun Parrapho destes, con que todos montan docientos, y ochenta dias de indulgencia. Con licencia en Mexico: En la imprenta de Juan Ioseph Guillena Carascoço [sic], año de 1694.*

Lynch (1988)

John Lynch, *España bajo los Austrias /2. España y América (1598-1700)*. Barcelona, Ediciones Península, 1988.

Martínez Arancón (1980)

Ana María Martínez Arancón, ed., *Antología de humanistas españoles*. Madrid, Editora Nacional, 1980.

Méndez (1997a)

María Águeda Méndez (coord.), *Catálogo de textos marginados novohispanos. Inquisición: siglo XVII. Archivo General de la Nación (México)*. México, El Colegio de México, Archivo General de la Nación y Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

Méndez (1997b)

María Águeda Méndez, "No es lo mismo ser calificador que calificado: Una adición a la bibliografía de Antonio Núñez, confesor de sor Juana", en: Martha Elena Venier, ed.,

*Varia Lingüística y Literaria. 50 años del CELL Literatura: de la Edad Media al siglo XVIII*, El Colegio de México (Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios), México, 1997. t. 2, pp. 397-413. (Publicaciones de la Nueva Revista de Filología Hispánica, VIII).

Méndez (1998)

María Águeda Méndez, "La prohibición y la conveniencia: Antonio Núñez de Miranda y la Inquisición novohispana", *Sor Juana & Vieira, trescientos años después*, Anejo de la Revista *Tinta*, Universidad de California, Santa Bárbara, 1998, pp. 66-83.

Méndez (1999)

María Águeda Méndez, "Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana: Un administrador poco común", (María Águeda Méndez y José Carlos Rovira, eds.), *Anales de Literatura Española* (Universidad de Alicante, España), 13 (1999), 143-154.

Muriel (1993)

Josefina Muriel, "Sor Juana Inés de la Cruz y los escritos del padre Antonio Núñez de Miranda", en Sara Poot-Herrera, ed., *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*. México, El Colegio de México / PIEM, 1993, pp. 71-84.

Murphy (1986)

James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media. (Historia de la teoría retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento)*, (trad. de Guillermo Hirata Vaquera). México, Fondo de Cultura Económica, 1986. (Lengua y Estudios Literarios).

Nieremberg (1640)

*Práctica del Catecismo Romano y Doctrina Christiana en Obras Completas*. Madrid, 1640.

Nieremberg (1640)

Nieremberg, *Tratado sobre el lugar de los Cantares Veni di Libano, Explicación de la Perfección Religiosa*, En OC., Madrid, 1640.

Nieremberg (1642)

Juan Eusebio Nieremberg, *Causa y remedio de los males públicos*. Madrid, Maria de Quiñones, 1642.

Nieremberg (1664)

*Diferencia entre lo temporal i lo eterno. Crisol de desengaños, con la memoria de la eternidad postrimerias humanas Principales Misterios Divinos. Por el Padre \_\_\_\_\_ de la Compañía de Iesus. Añadido en esta impresión una invectiva contra el adorno superfluo de las galas, pliegos*. Con Licencia. En la Imprenta de Manuel Caballero, mercader de libros, en la Calle de la Siete, 1664.

Nieremberg (1754)

Juan Eusebio Nieremberg, *Tratado de la gravedad, males, castigos, y remedios del pecado venial por \_\_\_\_\_*. México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana en frente de San Agustín, 1754.

Nieremberg (1758)

Juan Eusebio Nieremberg, S. E. N, "Sacrificio del amor y alabanza de la hermosura divina", en *Obras espirituales*. Madrid, Viuda de Manuel Fernandez, 1758.

Nieremberg (1901)

Juan Eusebio Nieremberg, *Vida de San Francisco de Borja, Duque Cuarto de Gandía, Virrey de Cataluña y después tercer General de la Compañía de Jesús con el texto de sus obras inéditas, por el V. P. \_\_\_\_\_, de la misma Compañía*. Con licencia eclesiástica. Madrid, Administración del "Apostolado de la Prensa", Plaza de Santo Domingo 14, bajo, 1901.

Nieremberg (s. p. i.)

Juan Eusebio Nieremberg, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*. s. p. i.

Núñez y Uribe (1666)

Antonio Núñez de Miranda y Francisco de Uribe, *Honorario Túmulo, Pompa Exequial y Imperial Mausoleo que mas fina Artemisa la Fe Romana por su Sacrosanto Tribunal de Nueva España, erigió y celebró llorosa Egería, á su Cathólico Numa y Amante Rey [...] México, Imprenta del Secreto del Santo Oficio, 1666*.

Núñez (1726)

Antonio Núñez de Miranda, *Svmarias meditaciones de los qve parecen mas principales, y eficaces motivos à la devocion, y socorro de las Bendítas Almas del Purgatorio. Por el P. M. \_\_\_\_\_, de la Compañía de Jesus, qve reducidas à compendiosos Puntos, saca à luz, la pia devocion de vn Sacerdote. Dedicadas Al amparo de la Reyna de los Angeles, y de los hombres, María Santíssima, Nuestra Señora*. Puebla, 1726.

Núñez de Miranda (1678)

Antonio Núñez de Miranda, "Parecer". Véase, Sariñana y Cuenca, Isidro, *Sermón qve a la declaracion del Milagro de los Panecitos...*

Núñez de Miranda (1679)

Antonio Núñez de Miranda, *Platica doctrinal que hizo el Padre [...], de la Compañía de Jesus: Rector del Colegio Máximo de S. Pedro y S. Pablo; Calificador del S. Oficio de la Inquisición, de esta Nueva España; Prefecto de la Puríssima, en la Profesi3n de una Señora Religiosa del Convento de San Lorenço. Conságrala, y dedícala, al Illmo. y Rmo. Señor Doctor D. Francisco Seixas de Aguiar, y Ulloa, del Consejo de su Magestad, Obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Michoacán, etc. El B. Diego del*

*Castillo Marques, Capellán de Coro de esta Metrópoli, y Prefecto actual de la Congregación de la Purísima: que la saca a luz en obsequio de las Señoras Religiosas. En México, por la Viuda de Bernardo Calderón, año de 1679.*

Núñez de Miranda (1680a)

Antonio Núñez de Miranda, *Cartilla, christiano politica. Dispuesta por el P. \_\_\_\_\_, de la Compañía de Iesus. Para la pueril y primera educacion de dos niñas hijas espirituales suyas.* (Manuscrito).

Núñez de Miranda (1680b)

Antonio Núñez de Miranda, *Cartilla de la doctrina religiosa. Dispuesta por uno de la Compañía de Jesús: para dos niñas, hijas espirituales suyas, que se crían para Monjas; y desean serlo con toda perfección. Sácala a luz, en obsequio de las llamadas a Religión, y para alivio de las Maestras, que las instruyen, el Licdo. Francisco de Salzedo, primer Capellán de las Señoras Religiosas de Santa Theresa, en su Convento de San Joseph de esta Corte, y Prefecto de la Purísima. Dedicada a las mismas dos Niñas para cuyo provecho, y dirección principalmente se dispuso.* Con licencia. En México, por la Viuda de Bernardo Calderón, en la calle de San Agustín, año de 1680.

Núñez de Miranda (1683) (1695b)

Antonio Núñez de Miranda, "Aprobación". Véase, Isidro Sariñana y Cuenca, *Sermón de el Gloriosissimo Principe de la Iglesia...*

Núñez de Miranda (1686)

Antonio Núñez de Miranda, *Sermón en la Profession de Soror Juana Theresa de Christo.* Mexico, 1686.

Núñez de Miranda (1687)

Antonio Núñez de Miranda, *Explicación literal y sumaria al decreto de los Señores Cardena[le]s [...] contra algunos abusos que personas fidedignas acusaron a su Santidad que se iban introduciendo en el uso laudabilísimo de la frecuente comunión. Por el P. [...] Dedícalo al Señor Doctor D[on] Manuel Fernández de Santa Cruz, Obispo de la Puebla de los Ángeles, del Consejo de su Magestad.* En León de la Francia, en la imprenta de Avison, Posuel y Rigaud, a costa de Francisco Brugieres, 1687.

Núñez de Miranda (1689)

Antonio Núñez de Miranda, "Sentir". Véase, Isidro Sariñana y Cuenca, *Sermon que en las honras del V. P. Fr. Cristoval Muñoz...*

Núñez de Miranda (1690)

Antonio Núñez de Miranda, *Comulgador penitente de la Purísima. Explicación doctrinal ascética [...] de la confesión y comunión [...] Dalo a la estampa el P. Prefecto de la Purísima al Illustríssimo y Reverendíssimo Señor Doctor D. Manuel Fernández de*

*Santa Cruz* [...] Con licencia, en la Puebla de los Ángeles, por Diego Fernández de León, 1690.

Núñez de Miranda (1691)

Antonio Núñez de Miranda, *Sermon Panegyrico que en la celebridad de la Dedicacion del Templo Nuevo de San Bernardo, título Maria de Gvadalupe; sabado día septimo de la Octava le cupo à la Sagrada Religion de la Compañia de Jesus, predicòlo el M. R. P. M. Antonio Nvñez De la misma Compañia, Prefecto de la Congregacion de la Purissima*. (Véase, Alonso Ramírez de Vargas).

Núñez de Miranda (1695a)

Antonio Núñez de Miranda, *Exercicios espirituales de San Ignacio acomodados a el estado y profesión religiosa de las señoras vírgenes, esposas de Christo, instruido con un Diario breve, pero suficiente, de todos los exercicios cotidianos, para que se empiezen a exercitar, dispuesto por el P. Prefecto de la Congregación de la Puríssima [...] Dedicados a las mismas señoras religiosas vírgenes, esposas de Christo*. Con licencia en México. Por los Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, 1695.

Núñez de Miranda (1707)

Antonio Núñez de Miranda, *Testamento mystico de vna alma Religiosa. Que, agonizante de amor por su Divino Esposo, moribunda ya, para morir al Mundo, instituye á su querido voluntario Heredero de todos sus bienes. Dispvesto por el M. R. P. \_\_\_\_\_, Prefecto, que fue, de la Congregación de la Pvríssima. A costa y solicitvd De vn Sacerdote de la misma Congregación*. Con licencia en México. Por Miguel de Ribera Calderón, año de 1707.

Núñez de Miranda (1712)

Antonio Núñez de Miranda, *Distribucion de las obras ordinarias y extraordinarias del dia para hacerlas perfectamente conforme al Estado de las Señoras Religiosas: instuida con doze maximas Substanciales, para la vida Regular y Espiritual, que deben seguir. Dispuesta por el R. P. M. \_\_\_\_\_, de la Sagrada Compañia de Jesus, Prefecto que fuè de la Illustre Congregacion de la Purissima. Sale a luz A solicitud, y expensas de las Señoras Religiosas del Convento Real de Jesus Maria, quienes la dedican a Christo Señor Nro. Sacramentado*. Con licencia de los superiores. En Mexico, por la Viuda de Miguel de Ribera Calderon. Año de 1712.

Osorio (1989)

Ignacio Osorio Romero, *Conquistar el eco. La paradoja de la conciencia criolla*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Coordinación de Humanidades, Dirección General de Publicaciones), 1989.

Osuna (1972)

Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual* (estudio histórico y edición crítica por

Melquiades Andrés). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLXXII.

O'Gorman (1970)

Edmundo O'Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo*. México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1970.

Oviedo, Juan Antonio de (1702)

Juan Antonio de Oviedo, *Vida exemplar, heroicas virtudes, y apostólicos ministerios de el Venerable P[adre] Antonio Núñez de Miranda de la Compañía de Jesús, professo de quatro votos, el más antiguo en la Provincia de la Nueva España, su Provincial, y Prefecto por espacio de treinta y dos años de la mui illustre Congregación de la Puríssima, fundada con authoridad Apostólica en el Collegio Máximo de San Pedro, y San Pablo de la ciudad de México. Dedícala a María S[antís]s[i]ma, Madre de Dios, y Señora nuestra Concebida sin pecado original, y venerada en su milagrosa imagen de la Puríssima, el p[adre] \_\_\_\_\_ de la misma Compañía, Rector de el Collegio Real de S[an] Ildefonso de dicha Ciudad. Con licencia, en México, por los Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio. En la puente de Palacio, año de 1702.*

Pacomio (1966-1987)

L. Pacomio, Fr. Arduoso, G. Ferreti, et. al., *Diccionario Teológico Interdisciplinario*. I-II. Salamanda, Ediciones Sígueme, 1985. 3ts. (I, 1966-1967; II, 1986, III, 1987).

Pascual Buxó (1975)

José Pascual Buxó, *Muerte y desengaño en la poesía novohispana (siglos XVI y XVII)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Literarios), 1975.

Pascual Buxó (1993)

José Pascual Buxó, "Sor Juana monstruo de su laberinto", en *Y diversa de mí misma entre vuestras plumas ando*, (Sara Poot-Herrera, ed.), México, El Colegio de México, 1993, pp. 43-70.

Pascual Buxó (1984)

*Las figuraciones del sentido. Ensayos de poética semiológica*. México, Fondo de Cultura Económica (Lengua y Estudios Literarios), 1984.

Pascual Buxó (1994)

José Pascual Buxó, "Presencia de los emblemas de Alciato en el arte y la literatura novohispanos del siglo XVI", en *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas* (José Pascual Buxó y Arnulfo Herrera, eds.). México, Universidad Nacional Autónoma de México (Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Instituto de Investigaciones Bibliográficas y Seminario de Cultura Novohispana), 1994.

Paz (1982)

Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Pazzi (1721)

*Avisos de Santa María Magdalena de Pazzi a varias Religiosas y Reglas de Perfeccion que ella recibió de Jesu-Christo*. Mexico, 1721.

Pezzat (1990)

Delia Pezzat Arzave, *Elementos de paleografía novohispana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Filosofía y Letras), 1990. (Colección Seminarios).

Plutarco (1986)

Plutarco, *Vidas paralelas*. Barcelona, Ediciones Orbis, 1986, t. 1.

Poot-Herrera, Sara (1997)

"La caridad de Serafina, fineza de Sor Juana", en: Martha Elena Venier, ed., *Varia Lingüística y Literaria. 50 años del CELL Literatura: de la Edad Media al siglo XVIII*, El Colegio de México (Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios), México, 1997. t. 2, pp. 331-368. (Publicaciones de la Nueva Revista de Filología Hispánica, VIII).

Praz (1989)

Mario Praz, *Imágenes del Barroco (estudios de emblemática)*. Madrid, Ediciones Siruela, 1989.

Ramírez de Vargas (1691)

Alonso Ramírez de Vargas, *Sagrado Padron panegyricos sermones a la memoria debida al svmptvoso Magnifico Templo, y curiosa Basilica del Convento de Religiosas del glorioso Abad San Bernardo, Que edificó en su mayor parte el Capitan D. Ioseph de Retes Largache, difūto Cavallero del Orden de Santiago, y consumaron en su cabal perfeccion su Sobrino Don Domingo de Retes, y Doña Teresa de Retes y Paz, su hija. En esta dos vezes Imperial, y siempre leal Ciudad de Mexico, con la Pompa funebre de la translacion de sus huesso, qve erige en descripcion historica Panegyrica, Don Alonso Ramirez de Vargas, Natural. Dedicado A el muy illustre Sr. D. Gabriel Melendez de Auiles Cavallero del Orden de Alcantara, Conde de Canalejas, etc. Con Licencia. En Mexico por la Viuda de Francisco Rodriguez Lupercio en la puente de Palacio. Año de 1691.*

Ramos (1997)

Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas, fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España* (prólogo de Margo Glantz). México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1997.

Regla y Constituciones (1641)

*Regla y Constituciones de las Monjas de la Concepción*. Madrid, 1641.

Regla y Constituciones (1773)

*Regla y Constituciones de las Religiosas de los Conventos de Santa Catalina de Siena de Puebla*. Puebla, 1773.

Ripalda (1863)

Gerónimo de Ripalda, *Catecismo de la doctrina cristiana*. (Revisto, corregido y anotado por Basilio Arrillaga, aprobado por el Señor Arzobispo de México, Doctor Don Lázaro de la Garza. Méjico, Andrade y Escalante, 1863.

Rivadeneira (1900)

Pedro de Rivadeneira, *Vida del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola, Fundador de la Religión De la Compañía de Jesús*. Por el Padre \_\_\_\_\_, Religioso de la Compañía (Segundo de la Compañía de Jesús). Madrid, Administración del Apostolado de la Prensa.

Rodríguez (1896)

Alonso [Alfonso] Rodríguez, *Exercicio de perfeccion y virtudes christianas por el V. Padre \_\_\_\_\_, de la Compañía de Jesus, natural de Valladolid*. Dividido en tres partes, dirigido à los religiosos de la misma Compañía. Parte Primera. *De varios medios para alcanzar la virtud y perfeccion*. Nueva edicion ajustada a la que en 1615 salio en Sevilla. Revista de nuevo por el mismo Autor. Tomo I. Con Licencia (IHS). Barcelona, Imprenta y Libreria de Suberana Hermanos. Calle de la Puerta Ferrisa, Núm. 14, 1899.

Rubial (1966a)

Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (tesis doctoral). México, Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Filosofía y Letras. División de Estudios de Posgrado). [Publicada por el Fondo de Cultura Económica, 1999].

Rubial (1996b)

Antonio Rubial García, *La hermana pobreza el franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana* (estudio introductorio de Pedro Ángeles Jiménez). México, Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Filosofía y Letras, Colección seminarios).

Rubial (1996c)

Antonio Rubial García, *Los libros del deseo*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones: Ediciones del Equilibrista, 1996.

*Sacramentum Mundi* (1978)

*Sacramentum Mundi*, en *Enciclopedia Teológica*. Barcelona, Herder, 1978.

Sada y Monroy (1990)

Ricardo Sada y Alonso Monroy, *Curso de Teología Moral*. Editora de Revistas, México, 1990.

Sagrada Biblia (1968)

*Sagrada Biblia*. Barcelona, Editorial Herder, 1968.

Sales (1693)

San Francisco de Sales, *Introdvction a la vie devote*. Paris, Mathurin Henault, 1693.

Sales (1634)

San Francisco de Sales, *Traité de l'amour de Dieu. Nou. ed. revue et légèrement retouché par l'abbé Bonvallet des Brosse; on a mis à la tête de chaque volume une table alphabétique des mots et des expressions hors d'usage, avec leur explication*. Paris, Méquignon, 1834.

San Agustín (1957)

San Agustín, *Obras completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957, t. XV.

Sánchez Lora (1988)

José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

Santa Teresa (1986)

Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*. Edición manual, transcripción, introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios, O. C. D. y Otger Steggin. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

Sariñana (1666)

Isidro de Sariñana, *Llanto del Occidente al Ocaso del mas claro Sol de las Españas. Fvnebres demostraciones, qve hizo, pyra real, qve erigio en las exeqvias del rey N[uestro] Señor D[on] Felipe III, el Grande el Ex[celentísi]mo Señor D[on] Antonio Sebastian de Toledo, marques de Manzera, virrey de la Nueva-España [...] Escríbelas el doctor [...] Mexico, Bernardo Calderon, 1666.*

Sariñana (1678)

Isidro de Sariñana y Cuenca, *Sermon, qve a la declaracion Del Milagro de los Panecitos de Santa Theresa de Jesvs, predicò en la Iglesia de Carmelitas Descalços de Mexico, en 2 de Enero de 1678. El Doctor D[on] [...] Presente el Ilust[rísi]mo y Ex[celentísi]mo Señor M. D. Fr[ay] Payo de Rivera, Arçobispo de Mexico, del Consejo de su Magestad,*

*Virrey, Governador, y Capitan General de eta Nueva-España, y Presidente de la Real Audiencia, de ella [...] Con licencia, en México, por la Viuda de Bernardo Calderon, 1678.*

Sariñana (1683)

Sariñana y Cuenca, Isidro, *Sermón de el Gloriosissimo Principe de la Iglesia San Pedro, qve en 29 de Junio de 1683, día en que reibio el Palio el Ilust[rísi]mo y Rev[erendísi]mo Señor Dr. D. Francisco de Agviar, y Ceijas, Arçobispo de Mexico, Predico En la Santa Iglesia Metropolitana el Ilustmo. Señor Dr. D. \_\_\_\_\_, Obispo electo de Oaxaca.* Con licencia. En Mexico, por Juan de Ribera, Impressor de Libros en el Empedradillo, 1683.

Sariñana (1689)

Isidro de Sariñana, *Sermon que en las honras del V. P. Fr. Cristoval Muñoz de la Concepcion [...] predico [...] del Consejo de Su Magestad y Obispo de la Ciudad de Oaxaca en el Convento de N. P. S. Francisco de la misma ciudad, en el día veinte y siete de unio de mil seiscientos y ochenta y nueve años.* Mexico, Maria de Benavides, viuda de Juan Ribera, 1689.

Schnitzler (1960)

J. Schnitzler, *La Misa.* Barcelona, Herder, 1960.

Soto Caba (1991)

Victoria Soto Caba, *Catafalcos reales del Barroco español. Un estudio de arquitectura efímera.* Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1991.

Tapia Méndez, Aureliano (1993)

Aureliano Tapia Méndez, *Carta de Sor Juana Inés de la Cruz a su confesor. Autodefensa espiritual* (pról. de Octavio Paz). Monterrey, Al Voleo-El Troquel, 1993.

Terrones Aguilar del Caño (1946)

Francisco Terrones Aguilar del Caño, *Retórica de predicadores.* (Pról. y notas del P. Félix G. Olmedo). Madrid, Espasa-Calpe (Clásicos Castellanos), 1946.

Tesoro (1611)

Sebastián de Cobarruvias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española. Primer Diccionario de la Lengua [...] Compuesto por el Licenciado Don Sebastián de Cobarruvias Orozco, Capellán de su Magestad, Maestrescuela y Canónigo de la Santa Yglesia de Cuenca, y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición. Dirigido a la Magestad Católica del Rey Don Felipe III, nuestro señor* (Ed. facsimilar). Madrid, Turner, 1979.

Torres (1702)

Ignacio de Torres, *Fúnebre cordial declamación en las excquias del Illustmo y Excmo*

*Señor Doctor D. Manuel Fernández de Sancta Cruz Obispo de la Sancta Iglesia de la Puebla, celebradas en el Convento de Religiosas Recoletas de Santa Mónica, Fundación de su Excellencia. Díxola el Doctor \_\_\_\_\_, Cura Beneficiado de la Parroquia de San Sebastián, en dicha Ciudad, y Qualificador del Santo Oficio de la Inquissión desta Nueva España, el día 23 de Febrero de 1699. Dedícala al Lic. D. Ivan de Estrada, y Águila, Cura proprio de la Villa de Atrizco, Familiar de su Exc. Su Capellán, y Caudatorio; que perpetúa su reconocimiento, con la memoria de esta Impresión. Con licencia, en la Puebla, por los Herederos del Capitán Juan de Villa Real, en el portal de las Flores, 1699.*

Tovar de Teresa, Guillermo (1988)

*Bibliografía novohispana de arte*, primera parte, (pról. de José Pascual Buxó). México, Fondo de Cultura Económica, 1988. (Biblioteca Americana).

Trabulse (1974)

Elías Trabulse, *Ciencia y religión en el siglo XVII*. México, El Colegio de México, 1974. (Centro de Estudios Históricos, Nueva Serie, 18).

Trabulse (1982)

Elías Trabulse, *El círculo roto*. México, Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, 1982. (Lecturas mexicanas, 54).

Trabulse (1995)

Elías Trabulse, *Estudio introductorio a la Carta Atenagórica de Sor Juana* (edición facsímil de la de 1690). México, Centro de Estudios de Historia CONDUMEX, 1995.

Valadés (1989)

Diego Valadés, *Retórica Cristiana*. México, Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Varela (1990)

Javier Varela, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*. México, Turner.

Varela (1983)

Julia Varela, "Pedagogía jesuítica", en *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*. Madrid, Editorial Lapiqueta, 1983.

Vargas Lugo (1994)

Elisa Vargas Lugo, "Arte y mística del barroco". En *Catálogo...* Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Vargaslugo (1993)

Elisa Vargaslugo, *México Barroco vida y arte*. México, Salvat Editores, 1993.

Vega (1691)

José de la Vega, fray, *Oracion espiritual a Sor Maria Francisca Novicia desde edad de cinco años, en el Religiosissimo Convento de San Phelipe de Jesus, de Religiosas Capuchinas de esta Ciudad de Mexico; Dicha en el dia de sv profession Por el M[u]y R[everendo] P[adre] M[ae]stro Fr[ay] [...] del Real Orden de N[uestra] Señora de la Merced, Recempcion de Cautivos. Con asistencia del Ex[celentí]simo S[eñor]r Cõde de Galve, Virrey, Governador, y Capitan General de esta Nueva-España: Los Señores de la Real Audiencia de ella: La Nobilissima Ciudad, y Sagradas Religiones. Sacale a lvz vn Bienhechor de dicho Convento, â Cuyas aras lo consagra. Con licencia en Mexico, por los herederos de la Viuda de Bernardo Calderõ, año 1691.*

Velasco, Martín de (1728)

Fray Martín de Velasco, *Arte de sermones para saber hazerlos y predicarlos*. México, Imprenta del Superior Gobierno de los Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera, El Empedradillo, 1728.

Vetancurt (1698)

Fray Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano, descripcion breve de los svcessos exemplares, historicos, políticos, Militares y Religiosos del nuevo mundo Occidental de las Indias, dedicado al Esposo de la que es del mismo Dios Esposa, Padre putativo del Hijo, que es Hijo del mismo Dios Christo, Dios, y hombre verdadero. Al que con el sudor de su rostro sustentó al que todo lo sustenta: Al que fue Angel de Guarda de la Ciudad de Dios milagro de su Omnipotencia, y abismo de la gracia. Maria Señora Nvestra. Al glorioso patriarca de la casa de Dios Señor S[an] Joseph. Dispvesto por el R. P. Fr. \_\_\_\_\_, Mexicano, hijo de la misma Provincia, Difinidor actual, Ex-Lector de Theologia [sic], Predicador Jubilado General, y su Chronista Apostolico, Vicario, y Cura Ministro, por su Magestad, de la Iglesia Parrochial de S[an] Joseph de los Naturales de Mexico. Con licencia de los superiores. En México, por Doña Maria de Benavides Viuda de Iuan de Ribera, año de 1698.*

Vera (1695)

Francisco Vera, *Succinto resumen de la intima vnion con Dios. Segun doctrina del v. p. fr. Juan Baptista Boduc [...] Compuesto por el R. P. Fr. \_\_\_\_\_*. Sacalo a lvz el lic. d. Pedro Gonzales de Vadeossera. Con licencia. Mexico, por Francisco de Ribera Calderon, año de 1707.

Vorágine (1984)

Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*. (Trad. del latín de José Manuel Macías). Madrid, Alianza, 1984.

Zambrano (1970)

Francisco Zambrano, S. J., *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. México, Editorial Jus, 1970, t. 10.